

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

DANIEL FUJISAKA

VERDADE E FALSIDADE COMO CONHECIMENTO DA ALMA E DE DEUS
NOS *SOLILÓQUIOS* DE AGOSTINHO

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

A versão original encontra-se disponível na biblioteca da Faculdade.

São Paulo

2019

DANIEL FUJISAKA

VERDADE E FALSIDADE COMO CONHECIMENTO DA ALMA E DE DEUS
NOS *SOLILÓQUIOS* DE AGOSTINHO

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

A versão original encontra-se disponível na biblioteca da Faculdade.

“De acordo”, Lorenzo Mammi

São Paulo

2019

Autor: Daniel Fujisaka

Título: Verdade e Falsidade como Conhecimento da Alma e de Deus
nos *Solilóquios* de Agostinho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Data de aprovação:

Banca examinadora:

Prof. Dr. Lorenzo Mammì (Universidade de São Paulo – USP)

Assinatura:

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Assinatura:

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –
PUC-SP)

Assinatura:

Prof. Dr. Moacyr Novaes (Universidade de São Paulo – USP)

Assinatura:

Aos meus pais, Kazunori e Matilde Fujisaka.

Agradecimentos

Agradeço ao professor Lorenzo Mammi que, desde a graduação, tem me inspirado e de muitas maneiras me orientado na disciplina filosófica; pela análise fina e atenciosa que dedicou a todas minhas questões; pela leitura pormenorizada de todos os textos que lhe enviei. Em especial, agradeço pelas aulas ministradas em 2012 quando analisava as passagens dos *Solilóquios*. Este trabalho busca de algum modo imitá-lo em inteligência e sensibilidade.

Ao professor Moacyr Novaes, a quem devo a primeira faísca que culminou na pesquisa filosófica. Foi quem, ainda nos primeiros anos da graduação, após singela apresentação de um seminário sobre as *Confissões*, dirigiu-me palavras encorajadoras que me incentivaram avançar para a pesquisa. Aos professores José Carlos Estêvão e Carlos Eduardo de Oliveira que desde o início de meus estudos contribuíram imensamente com significativos apontamentos sobre o projeto, além de me receberem tão bem em nossa comunidade acadêmica. Aos professores que me ajudaram na qualificação, Moacyr Novaes e Cristiane N. A. Ayoub. Suas contribuições foram determinantes.

Aos colegas do CEPAME, em especial a Fabrício Cristofolletti, Mizael Souza e Richard Lazarini, pelos profícuos diálogos.

Aos queridos, Alexandre Polac e Mizael de Souza, pela revisão do texto.

A Nathalia Catharina, que nesses dias esteve incondicionalmente ao meu lado.

Aos meus pais, Kazunori e Matilde Fujisaka, pelo suporte em todo caminho.

Resumo

FUJISAKA, D. Verdade e falsidade como conhecimento da alma e de Deus nos *Solilóquios* de Agostinho. 2019. 156 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019

É intuito esclarecer o modo como o filósofo de Hipona, em seus *Solilóquios*, ao retomar os argumentos céticos contra o dogmatismo corporal, avança decisivamente em tomada de consciência tanto de suas possibilidades de se fazer as necessárias distinções entre imagens verdadeiras e falsas quanto dos limites da alma inteligível enquanto via imediata do conhecimento de Verdade (identidade entre intelecto e Deus). Como se fez no *Contra os Acadêmicos*, o ceticismo é de certa maneira retomado, mas com a finalidade demasiado precisa de combater o dogmatismo corporalista, cujo conceito de verdade se valia da definição estoica: “a representação (*uisum*) pode ser compreendida [como verdadeira] quando aparece de tal modo que não pode aparecer como falsa” (*C. Acad. III*, 9, 21). Ora, o acadêmico também consentirá com tal definição, contudo apontando para a impossibilidade de que exista tal representação absolutamente segura de certeza de verdade, e, portanto, indigna de assentimento (*C. Acad. III*, 11, 24-26). O ceticismo agostiniano, no entanto, não se vale da definição para interditar o pensamento sobre o acesso à verdade, visto que esta estará pressuposta como presença que antecede a própria razão e, fundamentalmente, como princípio de possibilidade do pensamento investigativo. Assim, a verdade, sempre lá copresente ao pensamento, permanece, como enigma intransponível pela razão, uma vez que, ao esforço do pensamento de coligar as verdades eternas com as representações sensíveis, não se pode esperar outra coisa senão certa frustração do desejo dogmático de assentir com segurança ao verdadeiro. Tal limitação, ao invés de interromper o fluxo filosófico, enseja ainda mais o procedimento de conhecimento da verdade pelo intelecto. As complexas conexões entre as vias sensitivas e intelectivas são, assim, caminhos menos seguros de conhecimentos verdadeiros do que ocasião e oportunidade para a investigação dos modos de como a alma intelectiva faz a distinção entre representações corporais (*fantasiae*) falsas em semelhança e dissemelhança ao referente de verdade. O procedimento agostiniano será a *introspecção de si* por análise do mundo corporal que, uma vez interiorizado na alma, pode ou ser fator de instrução, por identificação da falsidade, ou de engano quando se toma o falso por verdadeiro.

Palavras chaves: verdade, falsidade, ontologia, subjetividade, interioridade, semelhança

Abstract

FUJISAKA, D. Truth and false as knowledge of God and Soul in Augustine's *Soliloquies*. 2019. 156 p. Thesis (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019

In the *Soliloquies*, we intended to clarify how the philosopher of Hippo advances decisively on possibilities of conducting necessary distinctions between true and false images and also advance on the limits of intelligible soul as immediate way of knowing truth (identity between intellect and God). As in the *Against the Academics*, skepticism is somewhat taken up, but in the very precise purpose of denying the corporeal dogmatism, which concept of truth relies on the Stoic definition: "representation (*uisum*) can be understood [as true] when it appears in such a way that it can not appear as false" The skeptical will also consent to such definition, although addressing to the impossibility of certainty of representation as truth, therefore, unworthy of assent. The Augustinian skepticism, however, does not make use of such definition in order to interdict the thought about access to the truth, since it is presupposed as a presence that precedes reason itself and, fundamentally, as a principle of possibility of thought. Thereby, the truth, which is always co-present with thought, remains, as an insurmountable enigma for reason, since, in the effort of thought to collect eternal truths with sensible representations, someone can expect nothing but a certain frustration of dogmatic desire to assert with confidence the truth. Such limitation, instead of interrupting the philosophical thought, further induces the procedure of knowledge of truth by the intellect. The complex connections between the sensory and intellectual ways are thus less certain way of true knowledge than an occasion and opportunity for the investigation of how the intellectual soul distinguishes between false representations of body in *similitudine* and *dissimilitudine* to the referent true. The Augustinian procedure will be the introspection of himself by analysis of the corporeal world that, once internalized in the soul, can be or an element of instruction, by identification of falsehood, or an element of deceit on the condition that someone take the false as true.

Key words: truth, false, ontology, subjectivity, interiority, likeness

Sumário

Sumário	1
Siglas e Abreviações	2
Introdução	5
1. Os escritos de Cassiciaco e a especificidade dos <i>Solilóquios</i>	10
1.1 <i>Carta III à Nebrídio – elucidação de um interesse investigativo</i>	12
1.2 <i>Sobre a Ordem – Vocação da filosofia: duplex quaestio est</i>	25
1.3 Formulação de hipótese	39
2. Verdade e conhecimento de si	48
2.1 Exame dos modelos [insuficientes] de conhecimentos de Deus.	54
2.1.1 Primeiro modo: conhecimento de Deus como conhecimento do amigo.	54
2.1.2 Segundo modo: conhecimento de Deus como movimento de astros	58
2.1.3 Terceiro modo: conhecimento de Deus como discurso teórico	59
2.2 Condição de possibilidade de conhecimento no intelecto	62
2.2.1 Do ato de conhecimento na mesma disciplina e de coisas distintas	62
2.2.2 Intelecção do modo de verdade do ser (<i>verum esse</i>) e a falsidade	78
2.2.3 <i>Cogito agostiniano</i> e redução (<i>epocké</i>) como método	83
3. Interioridade e falsidade	97
3.1 Análise do falso segundo o que <i>aparece (videtur)</i>	97
3.1.1 Verdadeiro e falso como aparecimento (<i>uidetur</i>)	99
3.1.2 Ser e representação	103
3.1.3 <i>Uere esse (per si) et uerum</i>	106
3.2 Ambivalência do falso em relação a verossimilhança	111
3.2.1 <i>Similitudo matrem falsitatis est</i>	113
3.2.2 <i>Dissimilitudo matrem falsitatis est</i>	120
3.3 Ser e intenção da falsidade	124
Conclusão	135
Referências bibliográficas:	142

Siglas e Abreviações

Algumas obras de Agostinho¹:

beata v.	de beata vita (386)
c. acad.	contra academicos (386)
c. Adim.	contra Adimantum (393/4)
c. adv. leg.	contra adversarium legis et prophetarum (420)
c. don.	contra partem Donati post gesta (411)
c. ep. fund.	contra epistulam quam vocant 'fundamenti' (396)
c. ep. Parm.	contra epistulam Parmeniani (400)
c. ep. pel.	contra duas epistulas pelagianorum (420/1)
c. Faust.	contra Faustum manichaeum (397/9)
c. Fel.	acta contra Felicem manichaeum (404)
c. Fort.	acta contra Fortunatum manichaeum (392)
c. Iul.	contra Iulianum (421/2)
c. Iul. imp.	opus imperfectum contra Iulianum (429/30)
c. mend.	contra mendacium ad Consentium (420)
c. Sec.	contra Secundinum manichaeum (398)
civ.	de civitate dei (413 426/7)
dial.	de dialectica (387)
disc. chr.	de disciplina christiana (398)
div. qu.	de diversis quaestionibus LXXXIII (388/96)
div. qu. Simp.	de diversis quaestionibus VII ad Simplicianum (396)
doctr. chr.	de doctrina christiana (396 [completed 427])
duab. an.	de duabus animabus contra manichaeos (391/2)
en. Ps.	enarrationes in Psalmos (392/417)
ep. (epp.)	epistula (epistulae) (386 430) de secta donatistarum (405)
exp. prop. Rom.	expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos (394)
f. et symb.	de fide et symbolo (393)
Gal. exp.	epistolae ad Galatas expositio (394/5)
Gn. c. man.	de Genesi contra manichaeos (388/90)
Gn. litt.	de Genesi ad litteram (401 15)
Gn. litt. imp.	de Genesi ad litteram imperfectus liber (393/4; 426/7)
haer.	de haeresibus (428)
imm. an.	de immortalitate animae (387)

¹ Cf. O'Donnell, J.J. *Augustine's Confessions*: Oxford; New York: Clarendon Press, 1992. Em parênteses a datação da obra, segundo o autor. Nossa lista é o recolhimento das principais obras por ordem alfabética a fim de facilitar a busca do leitor. Não se pretende fazer das obras listadas a totalidade do *corpus* dessa pesquisa.

lo. ep. tr.	tractatus in Iohannis epistulam ad Parthos (406/7)
lo. ev. tr.	tractatus in evangelium Iohannis (406 21?)
lib. arb.	de libero arbitrio (387/8 391/5)
mag.	de magistro (389/90)
mend.	de mendacio (394/5)
mor.	de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum (388)
mus.	de musica (388/90)
nat. b.	de natura boni (398)
nat. et gr.	de natura et gratia (413/15)
ord.	de ordine (386)
pat.	de patientia (417/18)
perf. iust.	de perfectione iustitiae hominis (415)
praec.	Praeceptum
qu. ev.	quaestiones evangeliorum (399/400)
quant. an.	de quantitate animae (387/8)
retr.	retractationes (426/7)
Rom. inch. exp.	epistolae ad Romanos inchoata expositio (394/5)
s. (ss.)	sermones (392 430)
s. dom. m.	de sermone domini in monte (393/6)
sol.	soliloquia (386/7)
spir. et litt.	de spiritu et littera (412)
trin.	de trinitate (399 422/6)
util. cred.	de utilitate credendi (391/2)
vera rel.	de vera religione (390/1)

Notas de tradução

O texto latino que se utilizou para os *Solilóquios* foi da edição *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Referência: AURELIUS AUGUSTINUS, *Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*. Rec. Wolfgangus Hörmann. CSEL 89. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986. Todas as traduções desse diálogo são de nossa responsabilidade.

Para outros textos latinos de Agostinho presentes neste trabalho, a fonte utilizada foi a edição da *Patrologia Latina* (PL), editada por J. P. Migne e revisada por *Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana*. Consultadas eletronicamente na URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. As traduções, quando não indicadas, são de nossa responsabilidade.

Introdução

Nosso interesse sobre as relações entre verdade e falsidade no quadro geral do conhecimento de si e de Deus desperta no final da elaboração da dissertação de mestrado² em 2014 quando por ocasião das análises das *Confissões* chamava-nos à atenção as descrições de Agostinho sobre sua adesão à gnose maniqueia a partir das ficções registradas nos livros de Mani. Em *Confissões* III, 6, 11 faz-se a crítica à crença nas ficções maniqueias por meio da comparação com outras ficções poéticas e bíblicas, considerando essas últimas como imagens exortativas de verdade, todavia distantes da realidade. A citação do “voo de Medeia sobre serpentes aladas” nos conduziria as análises do jovem filósofo sobre a mesma referência literária em *Solilóquios* II, 15, 29,

² FUJISAKA, D. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das “duas almas”*. 2014. 228 f. *Dissertação (Mestrado)* – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Na dissertação, pretendemos demonstrar as razões pelas quais Agostinho mantém o vocabulário gnóstico e neoplatônico no quadro da mobilização de termos que lhe poderia comprometer. De fato, ao utilizar-se de termos como “partes da alma”, Agostinho é obrigado a estabelecer nesse tratado de 389 um ajuste de contas entre gnosticismo e platonismo, a fim de demarcar com precisão conceitos próprios com outros pensamentos dos quais parte apropriando, recusando e ultrapassando. Pretende mobilizar nomes antigos para novas significações, a fim de cumprir a tarefa de compor seu próprio pensamento, deslocando não apenas a semântica de palavras, mas conceitos mesmos para novos papéis conceituais segundo seu interesse filosófico. Não, por acaso, em datas posteriores, seus opositores, como por exemplo Pelágio, serão aqueles que o acusarão de conceder demasiada influência à doutrina gnóstico-maniqueia ao dizer que “Agostinho nunca teria se livrado completamente do maniqueísmo”. Com efeito, defendo no trabalho a tese de que, ao manter firme a convicção de que a alma é una, mesmo sob o vocabulário gnóstico, teria o fim estratégico de resguardar a riqueza fenomenológica do gnose (experiência universal do mal, que nos maniqueus já se revelava como pecado moral – lembre-se que a gnose maniqueia é uma seita cristã - possibilitado por uma rixa interior de duas substâncias) ao mesmo tempo em que desloca a questão antropológica para o ambiente da filosofia neoplatônica. Destarte, resulta possibilitar um novo modo de relação entre interioridade e exterioridade, de onde a alma se caracterizará, talvez paradoxalmente, por uma natureza ambivalente, localizada intermediariamente entre sensíveis e inteligíveis, a fim de poder sintetizar nela mesma tanto elementos da representação sensível quanto noções inteligíveis. Como corolário dessa questão, ao final do tratado, vejo reconhecidamente um dos primeiros textos do hiponense a tratar a noção de vontade como cisão interior, organizando vontade e pecado original como conceitos que, por difíceis que sejam seu manejo em conjunto, jamais o hiponense os rechaçaria. Marcadamente um dos primeiros textos do bispo a tratar tal questão, o problema do mal em Agostinho é mais profundo e mais interessante do que mera questão ontológica, uma ausência por *defectus*. O mal é uma presença de origem (*déjà là*) da experiência humana.

do qual resulta na identificação de certa *utilidade da falsidade* no pensamento do filósofo hiponense na medida em que, a exemplo das ficções, as artes literárias daqueles gramáticos, poetas e, por fim, escritores bíblicos fossem compreendidas segundo o reconhecimento da falsidade inerente a elas, o que consecutivamente lhes conferiria validade de verdadeiras ficções³: “De fato, como eram melhores as fábulas dos gramáticos e dos poetas, frente a essas fraudes⁴! (...) Com efeito, sei transformar o verso e o poema em alimentos verdadeiros: ainda que declarasse o voo de Medeia, não o afirmava e, ainda que o ouvisse declamar, não acreditava nele; mas, naquelas coisas eu acreditei”⁵. Destarte, nossa leitura dos *Solilóquios* persegue essa primeira intuição de estudo que tenta tomar em conjunto verdade e falsidade como conhecimento de si e de Deus, visto que nesse diálogo o duplo conhecimento, da alma e de Deus, encontra-se nomeadamente tematizado em relação ao conhecimento da verdade:

R. Tu dizes certamente que queres conhecer a alma e a Deus? A. Isso é tudo com o que me ocupo. R. Nada mais? A. Absolutamente nada mais! R. Ora, não queres conhecer a verdade? A. Não posso conhecer aquelas de modo verdadeiro sem essa. R. Logo, deves conhecer a verdade primeiro, e por ela conhecer as outras. A. Exatamente.⁶

³ A passagem será analisada em pormenor no item 1.3 dessa tese.

⁴ Referência a cosmologia maniqueia cf. *c. ep. fund.* 18

⁵ Conf. III, 6, 11 *Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! (...). Nam verum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero; volentem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam: illa autem credidi.* AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Mammi, Lorenzo (trad) (pref). São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

⁶ *sol.* I, 15, 27. (ver também *sol.* I 2, 7) R. – *animam te certe dicis, et deum uelle cognoscere?*

A. – *h oc est totum negotium meum.*

R. – *nihil ne amplius?* A. – *nihil prorsus.*

R. – *quid? ueritatem non uis comprehendere?*

A. – *quasi uero possim haec nisi per illam cognoscere.*

R. – *ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.*

A. – *nihil abnuo.*

Não se trata, contudo, da abertura de um tema adjunto à investigação da relação entre verdade e falsidade, pois, no modo investigativo de Agostinho nos *Solilóquios*, conhecer a alma e a Deus passa necessariamente pelo reconhecimento das condições de possibilidade do conhecimento do “Deus verdade” (*Deus veritas*)⁷ ou mais precisamente passa, como defendemos, pelo procedimento de *interiorização* da falsidade das imagens como índice de presença interior da verdade. É assim que Agostinho abre seu diálogo consigo mesmo: “[Deus] que fizeste o homem a tua imagem e semelhança (Gn. 1,26), fato reconhecido por aquele que se conhece” - *Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam (Gn 1, 26), quod qui se ipse novit agnoscit.* (sol. I, 1, 4). Em efeito, aquele que “reconhece” (*agnoscit*) Deus como seu criador somente o faz na medida em que ele mesmo “se conhece” (*ipse novit*).

A estrutura dessa tese divide-se em três partes. A primeira tem caráter propedêutico. Apresenta a especificidade dos *Solilóquios* no contexto das reflexões realizadas no período do retiro de Cassiciaco. A *Carta III*, escrita a Nebrídio, servirá tanto para apontar os principais temas e argumentos do diálogo em questão quanto para registrar uma importante transição de conteúdo entre os *Solilóquios* e os demais escritos do retiro⁸. Em seguida, analisa-se a parte final do *Sobre a Ordem* a fim de reconhecer no contexto das análises das disciplinas liberais a requisição de um novo livro para tratar questões próprias da última disciplina, a filosofia. Pela condição ascensional com que Agostinho elenca as setes disciplinas⁹, a filosofia se apresenta

⁷ Cf. sol I, 1, 3 *Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*. Nos *Solilóquios*, verdade se desvela como sendo o próprio Deus, conforme antecipa a oração do primeiro livro

⁸ AUGUSTINUS. *Epistola III*, 1 - *Quid, si Soliloquia legisset? Laetaretur multo exundantius ...*

⁹ gramática, dialética, retórica, música, geometria, astronomia e filosofia

como disciplina unificadora dos demais conhecimentos e, como tal, seu interesse não é outro senão conhecer Deus e a alma. A investigação pelo intelecto, ademais da razão, é condição metodológica, por assim dizer, para o novo desafio de Agostinho. Não é senão por esse motivo que a razão é posta em questão nesse diálogo, que se mostrará por fim aporético; a razão torna-se nos *Solilóquios* uma personagem de interlocução cujos embates sinalizam ao longo das argumentações os limites de seu alcance quanto ao conhecimento do *Deus veritas*¹⁰. Finalmente, recorremos ao *Contra Acadêmicos* III para apresentação dos argumentos céticos a fim de esclarecer que a fórmula estoica de verdade em que a imagem (*phantasia*) aparece tal como ela é¹¹ não é de fato suficiente para estabelecer um juízo de verdade e falsidade no âmbito da correspondência dos objetos às suas representações. Destarte, desse *corpus* introdutório às análises, formulamos a hipótese de trabalho que o título sintetiza: “Verdade e falsidade como conhecimento da alma e de Deus nos *Solilóquios* de Agostinho”.

A segunda parte detém-se principalmente na análise do primeiro livro dos *Solilóquios*. Trata-se de examinar em si mesmo os modelos, sempre insuficientes, de conhecimento de Deus, a fim de apresentar o caminho da interioridade como a condição de possibilidade de conhecimento. O item 2.2.3, “Cogito agostiniano e redução (*epoché*)”, faz a transição de método, por assim dizer, uma vez que instaura uma redução do critério exterior de verdade, suspensão do juízo, para fins de interiorização do falso no modo da investigação acerca do intelecto. A terceira, finalmente, mobiliza conceitos estoicos e céticos acerca da distinção entre verdade e falsidade como aparecimento (*uidetur*). Verossimilhança e dessemelhança surgem como conceitos,

¹⁰ Cf. sol I, 1, 3

¹¹ Cf. c. acad. III, 9 21

renovados pela influência neoplatônica. Por fim, a intencionalidade do ser enquanto falsidade é apresentada em 3.3, “ser e intenção da falsidade”, a fim de verificar as relações entre ser e tender a ser (*ad esse*).

1. Os escritos de Cassiciaco e a especificidade dos *Solilóquios*

Precedido dos *Contra Acadêmicos*, *Sobre a Vida Feliz* e *Sobre a Ordem*, os *Solilóquios* são o quarto diálogo de um conjunto de escritos filosóficos de juventude conhecidos como *Diálogos de Cassiciaco*¹². No outono de 386, Agostinho, junto a familiares e outros que lhe confiavam a tutoria¹³, recolhe-se na casa de campo de Verecundo, amigo, professor de gramática em Milão e de quem Nebrídio era auxiliar, para ali experimentar o que ele mais tarde chamaria de “otium liberale”¹⁴ (*ócio filosófico*). Aos trinta e dois anos, tendo recém lido os *Libri Platoniorum*, converte-se ao catolicismo e abandona definitivamente a profissão de retórica¹⁵ para seguir uma vida de *otium* filosófico, ao menos por um breve período de aproximadamente seis meses. Os dias em retiro daquele outono e inverno foram, sem dúvida, intelectualmente profícuos. Alternava-se em tarefas administrativas do sítio e leituras de Cícero, de filosofia neoplatônica, de poemas de Virgílio e dos Salmos. Eram registrados, com o auxílio de um estenógrafo, os diálogos dos retirantes que se punham, sob a direção de Agostinho, a disputar questões clássicas da filosofia, como: a possibilidade de acesso à verdade, a vida feliz, relação entre ordem e o mal e a imortalidade da alma.

Os temas principais dos *Diálogos* estão relativamente concentrados, como a verdade nos *Contra Acadêmicos* ou a ordem e providência no *Sobre a Ordem*. No

¹² As *Cartas* (3-7) a Nebrídio são escritas neste mesmo período, conforme testemunha o próprio Agostinho em suas *Confissões* IX, 7.

¹³ O pequeno grupo consta de familiares (sua mãe, seu filho e seu irmão, respectivamente Mônica, Adeodato e Navígio), o amigo Alípio e discípulos (Licêncio e Trigécio).

¹⁴ Cf. *De Ordine* I, 2, 4.

¹⁵ Agostinho é professor de retórica de Milão desde o outono de 384. Ver BROWN, Peter Robert. *Santo Agostinho: uma biografia*, 2006, p. 19.

entanto, a questão da cronologia dos *Diálogos* suscita discussão¹⁶, uma vez que as questões aparecem frequentemente entrelaçadas, indicando que os *Diálogos* desse período talvez deveriam ser colocados sobre o mesmo plano. Por sua vez, os *Solilóquios* destoam um pouco dos outros três, pois apresentam características distintas tanto de estilo quanto de tema.

Por estilo, porque os argumentos dialéticos seguem o fluxo de um “diálogo interior”, para utilizar de um tema desenvolvido por Brian Stock¹⁷, na medida em que seus personagens, Agostinho e Razão, não são históricos e tampouco são identificáveis o tempo e circunstância da produção do texto. Seu estilo segue sendo dialético – perguntas e respostas – e corresponde, no período, ao melhor modo de investigar a verdade (*melius quaeri ueritas possit, quam interrogando et respondendo*¹⁸), mas a inovação da *conversa a sós* (“Agostinho com Agostinho”) que fornece ensejo etimológico do título *Soliloquia*¹⁹, tem ademais a vantagem de contornar as dificuldades de um debate público quando do constrangimento da parte vencida, de modo que se outorga nesse novo estilo uma organização temática de caráter elíptico, permitindo retomadas de temas ao reconsiderar argumentos outrora concedidos temerariamente²⁰.

¹⁶ Ver MADEC, Goulvean. Une L’Historicité des Dialogues de Cassiciacum. In: *Revue des Études Augustiniennes*, 32(1986).

¹⁷ Ver STOCK, Brian. *Augustine’s inner dialogue: the philosophical soliloquy in late antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Stock defende a tese de que os *Solilóquios* constituem um tipo de *terminus a quo*, pelo qual se inaugura certa integração entre temas filosóficos e questões pessoais.

¹⁸ *sol.* II, 7, 14.

¹⁹ Em latim, “soliloquia” é um neologismo formulado por Agostinho para forjar duas palavras, *loquere* (falar) e *solus* (a sós).

²⁰ Cf. *sol.* II, 7,13.

Por tema, o próprio Agostinho autoriza a identificar certo salto qualitativo, conforme ele testemunharia em carta destinada a Nebrídio²¹. Escrita em 387, desde Cassiciaco, a *Carta III* expõe a admiração que o amigo lhe dedicava a partir dos primeiros textos produzidos em retiro (*Contra Acadêmicos*, *A Vida Feliz* e *A Ordem*). O hiponense reconhece nessa carta que o entusiasmo do amigo se enlevaria ainda mais se tivesse lido seus *Solilóquios*. Não será irrelevante, portanto, expor brevemente os principais temas e argumentos da carta, a fim de apresentar, senão um programa temático do diálogo, seguramente uma síntese do conteúdo, com questões disparadoras de investigação, dado que se trata ali dos mesmos temas que permeavam a preocupação filosófica do jovem filósofo em retiro e que, por fim, aparecerão com maior desenvolvimento nos *Solilóquios*.

1.1 Carta III à Nebrídio – elucidação de um interesse investigativo

As *Epistolae* a Nebrídio correspondem às cartas III a XIV²², que compreendem um período de aproximadamente três anos (de 386 a 389). A troca profícua entre os dois amigos mantém-se até o retorno à África, abrangendo o período em que permaneceu em Cassiciaco e Tagaste. As ricas cartas testemunham com maior precisão o desenvolvimento intelectual dos amigos, que se veem diante de temas oriundos da descoberta dos neoplatônicos, nos *Libri Platoniorum*. Em Cassiciaco,

²¹ *Epistola III*.

²² Para uma introdução do período, especialmente sobre o comentário da carta 6 e 7, consultar BERMON, Emmanuel, «Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia» (Lettre 6-7), *Archives de Philosophie*, 2009/2 Tome 72, p. 199-223.

escreve a primeira carta, que passamos a analisar, em resposta as reflexões do amigo diante dos primeiros escritos do retiro. Na *Carta III*, pois, Agostinho se vê diante do elogio entusiasmado do amigo aos seus primeiros escritos, por ocasião de, provavelmente, um ou mais dos três primeiros diálogos já terem sido enviados a Nebrídio²³ e que, por sua vez, escrevera-lhe de volta louvando a sabedoria do hiponense, a ponto de nomeá-lo como um *homem feliz*²⁴. Tal título, no entanto, parece-lhe demasiado, de forma que prefere um termo mediano, algo entre um sábio e um néscio, um homem “quasi beatum”²⁵ (Agostinho era *como um homem feliz*), justamente porque a vida feliz é exclusividade de quem seja sábio. E caso se pergunte onde pode ser encontrada a felicidade para que o sábio seja identificado²⁶, logo virá a resposta de que esta não se encontra no conhecimento dos eventos sensíveis do tempo, quer seja no conhecimento da queda aleatória dos átomos²⁷, quer no conhecimento das particularidades físicas dos movimentos dos corpos – por exemplo, “os polos da esfera roda mais lentamente do que seu meio”²⁸. Em seguida, passa a comparar o conhecimento dos números inteligíveis como contraponto ao conhecimento dos movimentos corporais (física/astronomia), ao passo que os corpos podem ser divididos infinitamente, mas não podem ser aumentados infinitamente (aritmética); para os números inteligíveis ocorre o oposto, pois não podem ser diminuídos para além da unidade do elemento simples (mônada)²⁹, no entanto, podem ser aumentados

²³ Possivelmente o *De Ordine*.

²⁴ Cf. *Epistola III*, 1.

²⁵ Cf. *Epistola III*, 1.

²⁶ Cf. *Epistola III*, 2.

²⁷ Referência à teoria do *clinamen* de Epicuro acerca da formação do mundo, ou seja, a queda indeterminada dos átomos geraria um choque das partículas, agregando a matéria no mundo conforme se conhece.

²⁸ *Epistola III*, 2.

²⁹ Idem; ver *De Ordine II*, 15, 43.

infinitamente. Resulta que a grandeza da condição infinita do número realça a grandeza do conhecimento inteligível frente ao sensível³⁰. Com efeito, a comparação entre conhecimento do mundo e conhecimento inteligível a partir da breve reflexão acerca do infinito³¹ inteligível e infinito corporal faz referência à questão frequentemente presente nas reflexões da época; qual seja, que as disciplinas liberais não fazem senão uma propedêutica à sabedoria. No entanto, aqui surge uma modulação sutil em relação à ciência do número, pois a aritmética³², a bem dizer, parece revelar uma passagem importante para a filosofia como a disciplina última. Tomemos brevemente a parte final do diálogo *Sobre a Ordem* para esclarecimento acerca da ordem e organização das disciplinas³³. Ali, a aritmética, por um lado, faz as vezes de ciência propedêutica à sabedoria, como fizeram as demais disciplinas (gramática, dialética, retórica, música, geometria e astronomia), remontando a partir dos números na alma o próprio “número pelo qual tudo é numerado”³⁴ e, conseqüentemente, instrumentando o “erudito” a discernir as imagens falsas das verdadeiras; ou seja, que pela razão já fundamentada no número que numera venha a alma reconduzir toda a dispersão e variação contida naquelas disciplinas ao elemento simples³⁵; por outro lado, ela aparece como aquela

³⁰ Idem, ibidem.

³¹ Consultar HADOT, P. La notion d’infini chez saint Augustin, *Philosophie* (26), p. 59-72. Paris, 1990.

³² Ver MAMMI, L. *A escola de Cassiciacum. didática e filosofia no primeiro agostinho*. Texto apresentado em Congresso de Filosofia, Marília, 2011. Ao analisar a ordem das disciplinas no *De Ordine*, Mammi nota sobre a Aritmética: “A Aritmética tem um estatuto ambíguo: por um lado, ela não é abordada como uma disciplina técnica, mas já como primeira parte da Filosofia; por outro, em relação à investigação das realidades divinas (*illa divina*), ocupa um patamar mais baixo, desempenhando um papel propedêutico. Sua função principal é reduzir as “falsas imagens das coisas que numeramos” ao “número pelo qual numeramos”, ou seja, em última análise, à “unidade simples, verdadeira e certa”, passando pela investigação dos números da alma. Só então será possível abordar as questões mais propriamente filosóficas, cuja enumeração reproduzi acima”, cf. análise de *De Ordine* II, 15,43-16, 44, p. 18.

³³ Cf. *De Ordine* II, 12, 35 – II 16, 44.

³⁴ Cf. *De Ordine* II, 15, 43.

³⁵ *De Ordine* II, 16, 44 – *Quibus si quisque non cesserit et illa omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit.*

cuja “força dos números” tem a função de elevar a razão à potência que chega ao ponto dela mesma, a alma racional, “ousar a se comprovar imortal” - *ausa est immortalem animam comprobare*³⁶. Nessa função, a aritmética parece estar estritamente ligada à sabedoria (filosofia) e por ela pode-se sem “temor buscar compreender as coisas divinas” – *non temere iam quaerit illa diuina*³⁷, revelando certo otimismo quanto às possibilidades ascensionais da razão.

No entanto, ao responder a Nebrídio desde Cassiciaco, Agostinho faz ressalvas importantes quanto à potência da razão. Talvez, por ser nomeado pelo amigo como um homem feliz, portanto sábio, ressalta que não é possível reconhecer-se como aquele erudito capaz de contemplar “as coisas divinas” (*illa divina*), recusando o elogio que lhe conferia tal título. Motivado pelo desejo de compreender as razões que teria levado o amigo a tal equiparação, o hiponense passa a esclarecer a potência da alma como alcance de conhecimentos ditos da ordem do infinito inteligível diante da própria condição de existência finita. Deseja-se relevar que, ainda que se tivesse demonstrado certa erudição naqueles primeiros escritos do retiro, não haveria de confirmar a si como sendo sábio e, por consequência, *um homem feliz*. Faltava-lhe o conhecimento de assuntos mais elevados (da ordem do infinito inteligível). Destarte, desde tal apresentação de conteúdos infinitos perante a própria condição finita (*quasi beatum*), o hiponense faz uma declaração que interessa aqui colocar em destaque: Nebrídio teria se entusiasmado muito mais caso tivesse lido os *Solilóquios*. – *Quid, si Soliloquia legisset? Laetaretur multo exundantius* – “E se tivesse lido os *Solilóquios*? Teria muito

³⁶ *De Ordine* II, 15, 43.

³⁷ *De Ordine* II, 16, 44.

mais transbordado de alegria”³⁸. Com efeito, o que tal afirmação pode nos dizer a respeito dos *Solilóquios*? A passagem seguinte pode nos ajudar a esclarecer:

De que consistimos? De alma e corpo. Qual deles é melhor? A alma, evidentemente. E o que é que se louva no corpo? Não me parece que seja outra coisa, a não ser a beleza. E o que é a beleza do corpo? A congruência das partes com certa suavidade da cor. E esta forma é melhor onde é verdadeira ou onde é falsa? Quem duvidará que é melhor onde é verdadeira? E onde é que ela é verdadeira? Certamente que o é na alma. Portanto deve-se amar mais a alma do que o corpo. Mas em que parte da alma está tal verdade? Na mente e na inteligência. E o que é que se lhe opõe? Os sentidos. Portanto, deve resistir-se aos sentidos com todas as forças da alma? Certamente. E se as coisas sensíveis deleitarem excessivamente? Fará de modo a que não deleitem. E como se fará isso? Criando o hábito de prescindir destas coisas e de desejar as melhores. E o que acontecerá se a alma morrer? Então, também a verdade morre, ou a inteligência e a verdade não se identificam, ou talvez que a inteligência não esteja na alma, ou então poderá morrer alguma coisa na qual tem a sua sede também algo que é imortal. Mas que nenhuma destas coisas possa acontecer já o disse nos meus *Solilóquios* e ficou suficientemente demonstrado. Mas por não sei que hábito que temos com o mal ficamos aterrados e titubeantes. Finalmente, se a alma também está sujeita à morte, coisa que vejo que é completamente impossível, já foi suficientemente debatido neste período de repouso, que a vida feliz não consiste no prazer das coisas sensíveis. Talvez por estas e por outras razões pude parecer ao meu Nebrídio não feliz, mas como que feliz (*quasi beatus*)³⁹.

Tal trecho da carta remonta vincadamente aos *Solilóquios*. O aparente diálogo consigo mesmo, perguntando e já respondendo sua própria questão, segue a circunstância na qual Agostinho escreve a carta, pelo que informa nas primeiras linhas:

³⁸ AUGUSTINUS. *Epistola* III.

³⁹ AUGUSTINUS. *Epistola* III, 4 – *Unde constamus? ex animo et corpore. quid horum melius? uidelicet animus. quid laudatur in corpore? nihil aliud uideo quam pulchritudinem. quid est corporis pulchritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate. haec forma ubi uera melior, an ubi falsa? quis dubitet ubi uera est, esse meliorem? ubi ergo uera est? in animo scilicet. animus igitur magis amandus est quam corpus. sed in qua parte animi ista est ueritas? in mente atque intellegentia. quid huic aduersatur? sensus. resistendum ergo sensibus totis animi uiribus? liquet. quid si sensibile nimium delectant? fiat ut non delectent. unde fit? consuetudine his carendi appetendique meliora. quid si moritur animus? ergo moritur ueritas, aut non est intellegentia ueritas, aut intellegentia non est in animo, aut potest mori aliquid in quo aliquid immortale est: nihil autem horum fieri posse soliloquia nostra iam continent, satisque persuasum est; sed nescio qua consuetudine malorum territatur atque titubamus. postremo etiamsi moritur animus, quod nullo modo posse fieri uideo, non esse tamen beatam vitam in laetitia sensibillum, hoc otio satis exploratum est. his rebus fortasse atque talibus Nebridio meo si non beatus, at certe quasi beatus uideor: uidear et mihi; quid inde perdo, aut cur parcam bonae opinioni? haec mihi dixi: deinde oraui, ut solebam, atque dormiui.*

“de fato, deitado no leito, refleti longamente e tive este diálogo, Agostinho com o próprio Agostinho” - *quippe diu mecum in lecto situs cogitavi, atque has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino (Epistola III, 1)*. Ora, tal recurso que obviamente remonta aos *Solilóquios* não é mera coincidência. Efetivamente, Agostinho expõe sinteticamente as principais linhas de força do diálogo interior que trava consigo mesmo. Trata-se, ao final, de investigar o grau de aderência da alma inteligente à verdade imortal, mas a argumentação já não segue aquela exposta em *A Ordem*, onde a razão, ao examinar a si mesma, constatava em si a potência dos números pela qual se elevava, ao ponto de ousar comprovar a si mesmo como sendo imortal⁴⁰.

Para Nebrídio, Agostinho se coloca de modo diferente. Começa pela complexa discussão acerca da definição do homem como composto de duas partes, copo e alma; em seguida, avança para a percepção da beleza e da forma do corpo a fim de chegar ao momento de juízo de distinção entre verdade e falsidade, dado na condição de aderência da alma intelectiva à verdade, o que conferirá condição de imortalidade à alma, questão final dos *Solilóquios*. Assim, ao iniciar pela definição de homem, na indagação de sua própria constituição (*unde constamus*), o homem é definido, de partida, como um composto constituído de alma e corpo, mas disposto em graus de elevação distintos. As partes desse composto não estão apresentadas de modo trivial, uma vez que as partes são descritas de forma entrelaçadas e sem exigências de critérios rígidos que resultem em cortes abruptos de uma sob a outra. Note-se que a parte superior se refere à alma, a inferior, ao corpo; no entanto, ainda que comparativamente inferior a alma, há nos corpos certa beleza compreendida pela

⁴⁰ Cf. *Ord.* II, 15, 43.

proporção das partes ou pela suavidade das cores. Esta “congruência de partes” que define a beleza dos corpos, Agostinho denomina de *forma* do corpo⁴¹; no entanto tal forma, evidentemente associada ao corpo, é imediatamente referida como o lugar de distinção entre verdade e falsidade (*Haec forma ubi uera melior, an ubi falsa?*), de modo que a forma do corpo é “melhor” quando for verdadeira, o que evidentemente conduz ao âmbito da mente e inteligência (*Sed in qua parte animi ista est ueritas? In mente atque intellegentia*). Desde já, nota-se a noção de falsidade e verdade como tema dependente da relação entre corpo e alma. Não será sem propósito, portanto, compreender o esforço de Agostinho para apresentar a relação entre corpo e alma em outros textos⁴² escritos em época bastante próxima ao retiro de Cassiciáco, quando tratou de tal questão em maiores detalhes, o que sugere que a definição da constituição do homem como unidade substancial composta de duas substâncias no interior do pensamento de Agostinho é, no mínimo, pano de fundo significativo para a investigação do tema que anima a tese: falsidade e verdade nos *Solilóquios*. Portanto, passemos a expor introdutoriamente as condições da composição do homem que, a despeito de dual, permanece unida substancialmente, a fim de melhor reconhecer os movimentos argumentativos dos *Solilóquios* para tecer as condições de possibilidade do juízo de distinção entre “forma falsa ou verdadeira”. Para esclarecer os modos de percepção do homem⁴³, tomemos dois trechos de escritos em anos não muito distantes dos *Diálogos*

⁴¹ Sobre as origens neoplatônicas da relação entre *forma*, *matéria* e *corpo*, consultar DOUCET, Dominique. La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de Saint Augustin: Soliloques II, 18, 32. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 77 (4):547-566.

⁴² Cf. *Mor.* I, 4, 6 (388 d.C) – *Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto inuenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso quid sit ipse homo*. Sobre a questão, consultar cf. GILSON, op.cit. (2006, p. 98 seq. e p. 212-220), sob o título: *As indeterminações agostinianas* (distinção entre emanção plotiniana e criação *ex nihilo* cristã).

⁴³ Sobre a complexidade da antropologia agostiniana e neoplatônica, consultar J. Pepin, *Idées grecs...* pp. 95-101. O autor busca a fortuna da antropologia do *Primeiro Alcibiades* (130 a-c) de Platão. Em um

de Cassiciaco. Em *Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos Maniqueus*,⁴⁴ busca-se saber “o que é propriamente o homem” (*quid sit ipse homo. Mor. I, 4, 6*). Dizer que é um composto de corpo e alma parece um postulado aceito entre todos que consideram a questão. Mas a questão mais difícil é a de saber se dentre as duas substâncias haveria alguma que o defina propriamente. A resposta será postulada nos seguintes termos: O corpo e a alma são duas coisas e uma, sem a outra, não compõe o homem. O homem não é o corpo sem alma, que o anima, nem é a alma sem o corpo, para quem dá a vida; logo, o homem é um composto de corpo e alma⁴⁵. Insiste-se, portanto, na imbricação das duas substâncias. Mas, em *Sobre a grandeza da alma* (387/8), alma e corpo são substâncias com qualificações diferentes: “se tu queres ter a definição de alma, motivo pelo qual tu me indagas o que ela é, isso será fácil de responder. - a alma, pois, me parece ser uma substância dotada de razão e apta para reger (*regere*) o corpo” – (*inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo utrumque horum quae nominaui, an corpus tantummodo an tantummodo anima*)⁴⁶. Importa reconhecer, em ambos os textos, dois postulados acerca da relação entre alma e corpo. Primeiro, o homem é, por definição,

primeiro momento, a complexidade da antropologia plotiniana – composto de corpo e alma, partes da alma em superior e inferior, verdadeiro homem, homem eterno e engendrado, homem lá de cima e aqui de baixo – parece se distanciar da ideia central do Primeiro Alcibiades, visto que “o homem todo inteiro é definido pela sua alma” (p.79), ou nas próprias palavras de Platão: “Conhecer-se a si mesmo é o fim do homem, que consiste em conhecer-se a si mesmo enquanto alma” (...) “O homem é a alma” (Alcib. 130c-132b). Pepin conclui que a complexidade da antropologia de Plotino não faz senão enriquecer “infiniment l’anthropologie de I.er Alcibiades, ces différents traits montrent que c’est d’elle qu’il part”, p. 100. Agostinho é assim herdeiro da tradição platônica, mantendo as distinções internas da alma aceitas no interior da filosofia.

⁴⁴ Consultar R. Markus – Men: soul and body In: ARMSTRONG, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 1967; e GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, pp. 96-99; SCIACCA, M.F. El compuesto humano en la filosofía de San Agustín. In: *Ciencia y Fe*. San Miguel, Argentina, 1954.

⁴⁵ *Mor. I, 4, 6*.

⁴⁶ *Quan. an XIII, 22. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi uidetur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*

composto de alma e corpo e, enquanto tal, não pode ser separado de nenhuma dessas substâncias sem que ele mesmo não seja. Segundo, “a alma é uma substância dotada de razão e apta para reger o corpo”, o que garante qualidades distintas acerca da subordinação de uma substância à outra. E. Gilson reconhece que Agostinho possivelmente herda do platonismo a definição de homem como “sendo nada diferente do que a alma”⁴⁷ e, de fato, a ênfase na primazia da alma em relação ao corpo é herança do platonismo, do que não se segue que o corpo seja tomado como prisão da alma, pois insiste na definição de homem (*quid homo*) como unidade do composto de duas substâncias: corpo e alma⁴⁸. O ponto excelente (*optimum*) do homem é, portanto, o composto, mas há claramente uma dificuldade para expressar tal conjunção de substâncias:

E apesar disso [composto alma e corpo], pode suceder que uma das duas coisas seja o homem e assim se chame. Então, o que é o homem a quem chamamos? (...) É difícil dar um juízo decisivo à questão ou, se for fácil para a razão, é demorado para a fala. Por outro lado, é um gasto de tempo e esforço em que não precisamos incorrer. Pois, nomeia-se por ‘homem’ ou a união de corpo e alma ou somente a alma. O excelente homem não é o excelente corpo, mas o excelente homem é simultaneamente corpo e alma, ou somente da alma; isto que é a excelência do homem⁴⁹.

Nota-se que Agostinho reconhece a dificuldade de dar “um juízo decisivo à questão” da unidade substancial do homem. A dificuldade é percebida e reconhecida, contudo não se retrocede; ao contrário, mantém-se a dificuldade, afirmando

⁴⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, p.98. cf. Platão, *Alcíbiades* 130c: “o homem se descobre como sendo nada diferente da alma”.

⁴⁸ Cf. SCIACCA, *El compuesto humano en la filosofía de San Agustín*, 1954.

⁴⁹ *Mor. 4, 6 – fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? (...) Difficile est istam controversiam diiudicare, aut si ratione facile, oratione longum est; quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive corpus solum sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animae aut soli animae optimum est, id est hominis optimum.* Grifo nosso.

peremptoriamente a unidade do composto. Para além da aporia, é necessário reconhecer que, apesar da dificuldade aparentemente aporética de relacionar corpo e alma na composição da unidade humana, é essencial aqui compreender, diz Agostinho, que por “homem” designa-se tanto a unidade de corpo e alma ou somente a alma como substância dotada de razão apta para reger o corpo. Destarte, pode-se demarcar dois pontos de alcances de tal “constituição” até aqui descrita que serão decisivos em relação à constituição do homem. Primeiro, não há como compreender o homem senão sob o reconhecimento de certa indeterminação⁵⁰: o homem é uma unidade de uma conjunção de duas substâncias, corpo e alma; segundo, a alma tem relativa primazia sobre o corpo, que consequentemente autoriza, no limite excelente (*optimum*), a definir o homem como sendo a sua própria alma, confirmando a observação de Gilson quanto a fórmula platônica de que o “homem é a alma”(Alcíbiades 130c)⁵¹. No entanto, para além de uma mera indeterminação, importa registrar certa suspensão de juízo quanto a constituição humana, o que não significa que o filósofo falha ao tentar lançar bases axiomáticas para desenvolvimentos futuros. Nos *Solilóquios*, Agostinho desenvolve, diante de tal ambivalência conceitual, argumentos marcados por um movimento originalmente circular entre interioridade e exterioridade, como corolário do que aqui está posto em termos de alma e corpo. E, especialmente interessante a nossa leitura, verifica-se como tal ambivalência da constituição humana, dada de partida nessa complexa conjunção de

⁵⁰ Consulte-se nosso mestrado FUJISAKA, D. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das “duas almas”*. 2014. 228 f. *Dissertação* (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, pp. 136-137. Gilson, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, 2007, p.98. cf. Platão, Alcibiades 130c: “o homem se descobre como sendo nada diferente da alma; cf. Sciacca, *El compuesto humano en la filosofía de San Agustín*, 1954. M. F. Sciacca dará ênfase na definição de homem como unidade de substâncias. Parece discordar de Gilson (vide nota seguinte) quando esse indica indeterminação na antropologia agostiniana. Sciacca tenta nuançar o termo ‘substancia’ sugerindo traduzir o termo por ‘elemento’.

⁵¹ Cf. Platão, Alcibiades 130c.

composto alma e corpo, é recuperada sob a reflexão estendida acerca da noção ambivalente de falsidade.

Já se notam na *Carta* questões que se levantam dessa composição do homem ou, dito de outra maneira, da posição da alma entre sensação e intelecção. Seguindo a análise do parágrafo quarto da *Carta III* para antever as questões do diálogo, verifica-se que ao postular a constituição do homem como uma unidade de composto alma e corpo, pergunta-se sobre a “beleza dos corpos” a fim de chegar uma *forma* verdadeira ou falsa, o que enseja falar de um julgamento do sensível pela alma, pois “o verdadeiro está evidentemente na alma” (*ubi ergo uera est? in animo scilicet*); ali mesmo onde se dá a *distinção entre falsidade e verdade*. D. Doucet defende que haveria origens porfirianas no quadro hierárquico ontológico exposto por Agostinho nesse período, por onde o uso do termo “forma” na *Carta III* já apontaria para a hierarquização do ser no mundo criado a partir do princípio essencial (*vere verum aut veritas*). Nesse quadro, o corpo se duplica em dois modos de ser, forma e matéria, enquanto a alma permanece como estadia do *verum* que julga a *forma* do corpo⁵². Então, segue que por um lado percebe-se a forma da beleza dos corpos pela proporção (*congruentia*) das partes e pela suavidade das cores; por outro, o grau de verdade dessa beleza não se encontra no corpo belo, mas na alma, mais precisamente na mente ou intelecto (*mens atque intelligentia*) que identifica se a forma é falsa ou verdadeira. Ora, o próprio ato de juízo acerca da verdade e falsidade da “forma” já é a constatação de que o “intelecto é habitação da verdade”. Mas encontram-se também do lado oposto ao intelecto os

⁵² DOUCET, Dominique. La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de Saint Augustin: Soliloques II, 18, 32. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 77 (4), p. 564.

sentidos⁵³, e por essa razão a vida feliz não pode consistir do prazer dos sensíveis – pois este não reconhece sua fonte –; assim, esta é fruto do conhecimento intelectual que emerge da relação interior entre verdade e *forma verdadeira* do corpo, em conjunto com os devidos louvores (*laudes*) às belezas corporais. Com efeito, o lugar da verdade é dentro de si, dentro da alma, mas a forma verdadeira se dá no juízo interior de verdade ou falsidade referente à *forma* corporal. O resultado é certa interiorização da verdade, nos modos de identificação da *forma do corpo como verdadeira ou falsa*.

Visto que a razão avançara para a ciência da cadeia hierárquica dos seres pela análise particular da ordem do mundo – proposta investigativa do *Sobre a Ordem* –, os *Solilóquios* podem ater-se menos à harmonia da beleza proporcional dos corpos do que às análises internas da alma acerca do estatuto da verdade e de si mesma – enquanto *subiectum veritatis*. Nesse momento, Agostinho parece mais interessado em investigar a segunda via de acesso dos dados da alma – a *mens* ou *intelligentia*, lugar da “apreensão dos dados imediatos da experiência interior”⁵⁴. Nela, há que aprofundar o entendimento das condições de possibilidade de verdade, passando pela análise de distinção da falsidade. Conclui-se que, diversamente das análises das artes liberais, a inteligência mede a distância entre formas corporais e modelos inteligíveis⁵⁵, passando pelo discernimento entre verdade e falsidade⁵⁶. Nota-se na questão da “distinção entre falsidade e verdade” uma aparente dificuldade, especialmente se localizada dentro da

⁵³ Cf. *sol. I*, 3, 8.

⁵⁴ Capanaga, in *Augustine, S.*, Capánaga, V., García de la Fuente, O., Luis Vizcaíno, P. d., & Madrid, T. C. (1946). *Obras completas de San Agustín* (Includes various editions.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 406.

⁵⁵ Consultar Bermon, Emmanuel, « Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia » (Lettre 6-7), *Archives de Philosophie*, 2009/2 Tome 72, p. 199-223. O autor demonstra a oposição agostiniana à certa doutrina neoplatônica defendida por Nebridius, que destinava às imagens um papel epistemológico decisivo – como veículo – no conhecimento intelectual.

⁵⁶ Conforme demonstraremos adiante, em *sol. I*, 15, 27-28.

perspectiva da valoração dos corpos e do mundo sensível na filosofia de tradição platônica, uma vez que a percepção da beleza dos corpos necessariamente se dá na condição de distinção entre falsidade e verdade. Estaria a beleza na alma e a falsidade nas coisas? Mas em que preciso momento o corpo sensível remontaria das *formas*, falsas ou verdadeiras, à verdade presente na alma? De que modo *verdade*, *inteligência* e *alma* estão relacionadas entre si quando o composto humano – alma e corpo – recoloca necessariamente a passagem pelo juízo de *falsidade* e *verdade* como desafio irreduzível ao pensamento? Haveria, ao final, a possibilidade de que a verdade não se identificasse à inteligência ou mesmo que a verdade não habitasse na alma como sua sede?

Entrevê-se, pois, questões que ensejam a produção do diálogo, ao que Agostinho deixa claro ao final de sua carta: “Mas que nenhuma destas coisas possa acontecer, já o disse nos meus *Solilóquios* e ficou suficientemente demonstrado” (*Carta III*, 4)⁵⁷. A carta é breve e, evidentemente, tais questões não estão desenvolvidas. No entanto, é certamente útil para apresentar as questões iniciais pelas quais os *Solilóquios* percorrerão, bem como marcar em nosso diálogo um deslocamento de interesse investigativo do hiponense sobre questões acerca do mundo e sobre a potência da razão, o que tratamos aqui como erudição das disciplinas liberais, para mais especificamente uma investigação acerca de conhecimentos intelectivos, a qual Agostinho marcará enfaticamente no livro II do diálogo, ao introduzir suas análises acerca das relações entre falsidade e verdade: “permaneça na investigação do

⁵⁷ Embora os *Solilóquios* ainda não resolvam a questão da unidade do composto alma e corpo. Ver CONYBEARE, Catherine. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, 2009. “Augustine does not know how, exactly, to link up body and soul: that is one of the reasons the *Soliloquia* sustains such a sense of aporia. But he repeatedly attempts to do so”, p. 159.

conhecimento intelectual” – *resta quaerere de intellegendo* (*Soliloquia II*, 1). Assim, não é irrelevante que a razão se coloque nos *Solilóquios* como interlocutora de um *diálogo interior*⁵⁸. Ademais, não raras vezes, a *Ratio* é questionada pelo interlocutor⁵⁹ de modo que o que parece querer deixar-se entrever nessa apresentação do quadro inicial dos *Solilóquios*, cuja validade deveremos seguramente averiguar pela argumentação cerrada às análises textuais, é a hipótese de que Agostinho, nesse diálogo, pusesse sua *razão em questão*, testando os limites dela por dentro dela mesma, a fim de precisar o momento da contemplação da verdade ou, por assim dizer, o momento do ultrapassamento de si mesma.

1.2 Sobre a Ordem – Vocação da filosofia: duplex quaestio est

Há nos *Diálogos de Cassicíaco* um momento esclarecedor em que Agostinho apresenta as razões que justificam a passagem do *Sobre a Ordem* aos *Solilóquios*. Parece, portanto, relevante, apresentar tal texto como movimento introdutório às nossas análises acerca da relação entre verdade e falsidade nos *Solilóquios*. Começemos por remarcar nas *Retratações* o interesse de nosso diálogo na questão da imortalidade

⁵⁸ Termo recolhido de B. Stock, *Augustine's inner dialogue: the philosophical soliloquy in late antiquity*.

⁵⁹ Ver CONYBEARE, Catherine. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, 2009. “Augustine is portraying his own ratio as eager to ensure that things are cut-and-dried and laid to rest: she is satisfied with her own, conventional, means of ratiocination (even if she occasionally, self-deprecatingly, refers to her own thought as a diminutive ratiuncula) and does not wish to move outside that framework. Augustine's ‘irrational’ self, meanwhile, is dissatisfied and insistent: there are many circumstances which Ratio simply cannot encompass”, p. 157.

do “ser de modo verdadeiro” (*vere esse*) ao conferir primazia à investigação sobre conhecimentos intelectivos:

(...) no primeiro livro buscou-se caracterizar como deve ser aquele que deseja *compreender (percipere)* a sabedoria, que não é *compreendida* pelo sentido do corpo, mas sim pela *mente*. Ao fim do primeiro livro conclui-se com argumentos que aquilo que é *verdadeiramente (vere esse)* é imortal⁶⁰.

Conforme referido anteriormente, nota-se por esse trecho das *Retratações* que a pretensão dos *Solilóquios* não é pequena. Trata-se de buscar a compreensão pela mente ou intelecto⁶¹ daquilo que “é de modo verdadeiro” (*vere esse*) e, consecutivamente, necessária condição de imortalidade não só da verdade, mas da alma, na medida em que essa se comprove aderida à verdade. Passemos então a levantar um repertório inicial do qual o filósofo de Hipona parte para mobilizar tal pretensão investigativa. É na reflexão sobre as artes liberais, segundo exposição do segundo livro do *Sobre a Ordem* que podemos perceber como a exigência dos *Solilóquios* vai se impondo ao pensamento. De fato, o conteúdo programático dos *Solilóquios* bem como o modo de investigação de seus temas já estava anunciado no diálogo *Sobre a Ordem*, quando em II 18, 47/48, após as análises das *artes liberais*⁶², Agostinho privilegia

⁶⁰ *Retractationes* I 4. 1. [...] ita tamen ut in primo libro quaereretur et utcumque appareret, qualis esse debeat qui vult **percipere** sapientiam, quae utique non sensu corporis sed mente **percipitur**, et quadam ratiocinatione in libri fine colligitur, ea quae vere sunt esse immortalia. (Grifos meus). Ver. Cicero, *Academicos*. 1, 68: percipere como “conhecer com certeza” cf. *Dictionnaire Gaffiot*, p. 1142.

⁶¹ Aparentemente, nos textos que temos trabalhado, *mens* e *intellectus* se encontram no mesmo registro semântico.

⁶² Cf. *Ord.* II, 12, 35 – II, 15, 43. As setes artes liberais são listadas: gramática, dialética, retórica, música, geometria, astronomia e filosofia. Sobre as artes liberais, consulte-se MARROU, H. I. *Historia da educação na antiguidade*. São Paulo, Epu, 1975; MAMMÌ, L. *A escola de Cassiciacum. didática e filosofia no primeiro agostinho*. Texto apresentado em Congresso de Filosofia, Marília, 2011.; MAMMÌ, Lorenzo. *Agostinho e as artes: dos diálogos filosóficos às Confissões*. Livre docência, USP. São Paulo, 2009; I. HADOT. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 2005, especialmente capítulo dedicado ao *De Ordine* de Agostinho, pp. 101 – 136. Paula Oliveira e Silva in: *Diálogo sobre a ordem* (2007), p. 80.

os *números* como *locus* final do reconhecimento da harmonia no mundo sensível, concedendo então à alma racional a potência de conjugar bondade e onipotência divina com aparência do mal⁶³. Nesse quadro de construção de uma ordem de estudos, as *artes liberales* servem como propedêutica à filosofia⁶⁴ e exigem da alma racional formação escolar para que se contemple o brilho da luz divina⁶⁵. As disciplinas são organizadas segundo a intenção ascensional conforme influência neoplatônica já bem documentada nas bibliografias sobre o tema⁶⁶. No entanto, no âmbito da erudição de saberes disciplinares, nota-se igualmente um limite claro acerca das possibilidades ascensionais da razão, que passamos a demonstrar. Vejamos como Agostinho expõe a definição de razão, em *Sobre a Ordem* II, 11, 30 e como rapidamente repõe a questão sobre a dificuldade acerca dos limites de possibilidade dessa mesma razão:

“A razão é o movimento da mente capaz de distinguir e relacionar aquilo que se aprende. Mas só um gênero muitíssimo raro de homens pode fazer uso dela como guia para entender Deus e a própria alma que está em nós ou que se estende a todas as coisas. E isto é assim não por outra causa a não ser porque, tendo progredido nas atividades dos sentidos, é difícil a cada um regressar para si mesmo”⁶⁷.

⁶³ Cf. *Ord. II*, 17, 46.

⁶⁴ Cf. HADOT, Ilseraut. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2006, p. 136. A estudiosa nota o caráter efêmero das disciplinas, uma vez que o tema não é mais retomado por Agostinho; por exemplo, quando em *Sobre a Doutrina Cristã*, datação posterior portanto, não se faz mais referência ao quadro das sete disciplinas liberais.

⁶⁵ Cf. *Ord. II*, 12, 35. A partir de *Ord. II*, 11 30, após reflexão a cerca da autoridade, Agostinho passa a esclarecer, em modo de discurso contínuo, as propriedades da própria razão (*uideamos quid sibi ratio uelit*, *Ord. II*, 10, 29).

⁶⁶ Tomemos brevemente I. Hadot, *opera cit.*, para chamar atenção para influência neoplatônica no pensamento do hiponense acerca das artes liberais (p. 102 et seq).

⁶⁷ *Ord. II*, 11, 30 *Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progressu redire in semetipsum cuique difficile est*. Tradução de Paula Oliveira e Silva In: AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a ordem*. Edição bilingue. Imprensa nacional Casa da Moeda, 2000. Com alterações. A mesma questão se encontram em *A Cidade de Deus* X, 29, em que Agostinho faz referência da dificuldade de nessa vida (*in hac vita*) algum homem racional possa chegar a perfeição da sabedoria.

A alma racional deve esforçar-se, por sua função própria de distinção e ligação dos dados que se lhe apresenta, por se elevar ao conhecimento de Deus e da alma por meio do Intelecto. I. Hadot, ao analisar esse mesmo trecho do *Sobre a Ordem*, reconhece que Porfírio, em *Sobre o retorno da alma*, é muito provavelmente a principal fonte de Agostinho quanto ao manejo de vocabulário neoplatônico, no que tange o *progresso e regresso da alma* no quadro da reflexão das três hipóstases (Um, Intelecto e Alma)⁶⁸. Portanto, marcadamente neoplatônico, o tema de *progresso e regresso da alma* deixa, pois, pouca dúvida sobre as influências porfirianas, de modo que não é sem utilidade que se interprete a passagem agostiniana, tendo as hipóstases neoplatônicas como pano de fundo, especificamente a passagem da terceira hipóstase à segunda, a saber, a conversão da alma racional ao intelecto. Assim, o regresso da alma à segunda hipóstase, o Intelecto, aparece claramente no pano de fundo das reflexões agostinianas sobre a ordem das artes liberais, marcadamente no período italiano. Agostinho, no entanto, ao final do segundo livro desse diálogo, apresenta uma dificuldade que se impõe na medida em que a razão parece não fazer o caminho de retorno, permanecendo, consecutivamente, desconhecida a si mesma. Em outras palavras, trata-se da capacidade da razão distinguir (*diairesis*) e relacionar (*sinagogé*)⁶⁹ os dados que lhe aparecem, fazendo progredir a mente em direção às “atividades dos sentidos”; no entanto, o movimento de retorno a si, como regresso da razão a si mesma, aparece igualmente como questão problemática.

Uma vez que agora a razão parecer ser colocada em questão quanto a potência de realizar o retorno a si mesma, Agostinho passa a elaborar uma certa

⁶⁸ I. Hadot, *opera cit*, p. 102.

⁶⁹ I. Hadot sugere a fonte no Fédro, de Platão, 266b, *opera cit*, p. 105.

organização das disciplinas, segundo pretensão ascensional. Sabemos que a erudição escolar⁷⁰ introduz o aspirante aos estudos da ordem da sabedoria (*ordo studiorum sapientiae* II, 18, 47) em conhecimentos cada vez mais simples e unificados (números), na medida em que o conhecimento acumulado efetivo das disciplinas se mantenha em conjunto com o manejo das duas disciplinas de caráter unificadores, os números e a dialética. Agostinho alerta ao final do diálogo: “E para que ninguém julgue que um domínio amplo deva ser abrangido por nós, direi isto de modo mais claro e breve. Ninguém deve aspirar aos conhecimentos destas coisas sem aquela ciência por assim dizer dupla, a de bem discutir e a do poder dos números” – *Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque breuius. Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum*⁷¹. O domínio demasiado amplo (*latissimum*) e conhecimento das disciplinas, ao qual podemos de certa forma entender como um projeto escolar “enciclopédico”, não deve ser almejado sem que se domine igualmente tanto a ciência dos números quanto a dialética; mas, ainda assim, poderá alguém indagar que a dialética, como ciência do bem discutir, e os números, como potência unificadora dos conhecimentos, são disciplinas demasiado extensas, a quem se responderá que se deve então convergir para graus ainda mais simples: “Se mesmo isto ainda é infinito, saiba de modo perfeito o que é o **um** nos números” (*Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris*). Nesse quadro de apresentação das disciplinas, surge a filosofia como última fase de unificação, portanto, em modo mais excelente (*sed longe*

⁷⁰ Cf. *Ord.* II, 12, 35.

⁷¹ *De Ordine* II, 18,47. *Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque breuius. Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum.*

altius longeque diuinius). Tudo se passa como se Agostinho afirmasse que, sem a filosofia, de nada serve o acúmulo de erudição, reconduzindo o estudo das disciplinas à instância filosófica como fase final; em caso contrário, a razão se dispersaria numa infinidade de saberes, sem conseguir regressar a si mesma. Desse modo, as disciplinas anteriores ficariam de certo modo subordinadas à filosofia⁷², dado que o modo de investigação da filosofia visa, essencialmente, a unidade do conhecimento com interesse investigativo intelectual. Pode-se finalmente afirmar que a filosofia trata essencialmente de duas questões: alma e Deus (*duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. De Ordine* II, 18, 47). O que evidentemente nos remete ao próprio objeto dos *Solilóquios*, segunda sua famosa expressão: “A. – Desejo conhecer Deus e alma. R. – Nada mais? A. – Absolutamente nada”. A. – *Deum et animam scire cupio. R. – Nihilne plus? A. – Nihil omnino.* (I, 2,7).

A referência aos *Solilóquios* é mais explícita logo na sequência, pois, dado que a “ordem dos estudos da sabedoria” (*ordo studiorum sapientiae*) apresentada busca a unidade como fundamento somente na medida em que estabelece dois campos de conhecimento, da alma e de Deus, Agostinho parece indicar que, em posse das disciplinas, a razão cumpre a referida função de ser o movimento da mente capaz de conectar e separar o que foi aprendido⁷³, convergindo o movimento para a unidade. Mas aqui reside a dificuldade da qual Agostinho não se esquivava em II, 19, 50, pois ao passo que a razão movimenta a mente em direção ao conhecimento da unidade, agrava-se a questão do grau de aderência da mente à própria unidade. Se antes o argumento da difícil passagem das disciplinas à sabedoria (regresso da razão a si mesma) fora a

⁷² Ver I. Hadot, *opera cit.*, p. 136.

⁷³ Cf. *Ord.* II, 18, 48.

escassez de homens que trilharam o caminho ascensional até o final, agora trata-se de verificar as condições de relação substanciais entre a unidade de si (homem) com o composto alma e corpo, tendo em sua parte racional a garantia de imortalidade e em sua parte corporal o acesso aos dados sensíveis como condição de atividade racional⁷⁴.

Pela parte racional, a verdade da razão se mantém independente do mundo. As operações da razão são internas e não dependem, portanto, das condições materiais, – “a proporção (*ratio*) de um para dois e dois para quatro é absolutamente verdadeira” – de maneira que a razão permanece verdadeira no devir ainda que o mundo ruísse completamente até acabar (*si ominis iste mundus concidat*). Logo, a operação da razão também não parece estar condicionado ao próprio tempo, pois não poderia ter sido hoje mais ou menos verdadeira do que foi ontem ou será amanhã⁷⁵. A dificuldade aumenta à medida que se vão aprofundando as relações que marcam a delimitação entre ciência da ordem do mundo e verdade da razão. Agostinho, então, recoloca a questão: “Por conseguinte, como é que a razão é imortal e eu me defini como um certo ser simultaneamente racional e mortal? Será que a razão não é imortal?” (*Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam definior? An ratio non est immortalis? De Ordine* II, 18, 50). A pergunta se a razão, afinal, não é imortal, não é aqui mera retórica. De fato, a questão impõe-se justamente porque dizer que a

⁷⁴ Ver acima, nossa exposição da unidade substancial do homem mediante o composto de corpo e alma.

⁷⁵ *De Ordine* II, 19,50: *Sed unum ad duo vel duo ad quatuor verissima ratio est: nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie, nec magis cras aut post annum erit vera, nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse.* “Mas a razão de um para dois e de dois para quatro é absolutamente verdadeira; e esta razão não pode ter sido mais verdadeira ontem do que hoje, nem será mais verdadeira amanhã ou no ano que vem, e nem mesmo se todo este mundo acabasse esta razão poderia não existir”.

razão é imortal é o mesmo que situá-la fora da efemeridade do mundo⁷⁶, o que não se pode conceber facilmente, uma vez que temos acompanhado a laboriosa justificação da “razão como o movimento da mente capaz de realizar distinções e relações do que é aprendido”⁷⁷, ou seja, a razão, como atividade mental que pretende relacionar ora por distinção ora por conexão dados que lhe derivaram do mundo via sentido corporal, tão pouco parece fazer sentido sem a parte mortal da qual lhe são providos os dados da sensibilidade. Ora, resulta impedida a simples identificação à fórmula platônica cujo insigne emblema apresenta “a alma como sendo nada menos do que a razão”⁷⁸. Assim, se por um lado a alma não é somente razão, por outro lado sua operação é evidentemente fruto de certa imortalidade inerente a sua atividade.

O campo de investigação entre mortalidade (corpo) e imortalidade (razão) enseja o próximo movimento argumentativo. De fato, é justamente neste momento que podemos perceber a abertura de novos interesses que ultrapassam os temas centrais do *Sobre a Ordem*. Exige-se que se investigue a alma racional, que desde já se apresenta potente para uma dupla potência perceptiva, a saber: as coisas racionais e imutáveis e o mundo em constante devir. “Ora se a alma não é o mesmo que a razão e, contudo, eu me sirvo da razão e pela razão sou melhor, deve evitar-se o que é inferior em função do que é melhor, o que é mortal em função do que é imortal” (*Aut si anima non id est quod ratio et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. De Ordine II, 10, 50*). A razão se movimenta entre coisas

⁷⁶ *Ord. II, 19, 50* *Ista enim semper talis est, mundus autem iste nec heri habuit, nec cras habebit quod habet hodie, nec hodierno ipso die vel spatio unius horae eodem loco solem habuit: ita cum in eo nihil manet, nihil vel parvo spatio temporis habet eodem modo.*

⁷⁷ Ver acima nossa análise cf. *Ord. II, 11, 30*.

⁷⁸ Ver nossa sessão “Carta II à Nebrídio”.

inferiores e superiores justamente por se localizar em região intermediária entre sensação e intelectão. E a partir da situação intermediária da alma racional⁷⁹, Agostinho põe a si um problema: “Portanto, se a razão é imortal e eu, que separo ou reúno todas estas coisas, sou razão, aquilo pelo qual eu me chamo mortal não é meu” (*Igitur si immortalis est ratio et ego quae ista omnia vel discerno vel connecto ratio sum, illud quo mortale appellor non est meum. De Ordine II, 19, 50*). A questão, mais uma vez, está posta na problematização do composto humano, pois se a razão sou eu, diz Agostinho, tem-se que sou imortal; no entanto, se há algo mortal em mim, o corpo, esse não sou

⁷⁹ O tema da alma em situação intermediária é recorrente no pensamento agostiniano. Muitos estudiosos já demonstraram em ricas doxografias as origens neoplatônicas dessa organização ontológica. Aqui nos cabe tomar a questão somente como pano de fundo sem necessidade de desenvolvê-la. Contudo, vale consulta da resposta de Agostinho a Caelestino para fins de compreensão incipial da questão. Cf. *Epistola* 18,2 acerca da ontologia neoplatônica, que concerne a três *gêneros de natureza* – os corpos que são totalmente perecíveis e mutáveis e são considerados seres menores, ínfimos, enquanto que a alma permanece em região intermediária entre mutabilidade e imutabilidade, visto que é mutável no tempo mas não no espaço; finalmente Deus é o Um que nunca muda; sua imutabilidade garante que o Imutável é criador dos seres mutáveis. Assim, toda a beleza e todo discurso que se dá na temporalidade têm sua condição de possibilidade enquanto partícipes do Sumo Ser. A alma é, dos seres criados, capaz de ou aderir ao Criador, encontrando sua felicidade, ou se perder (torna-se miserável) em região mediana quando se inclina aos seres menores – os corpos. O homens, compostos de corpos e alma, são assim seres que acessam tanto o mundo dos sensíveis quanto o mundo dos inteligíveis, e podem escolher aderir ao sumo ser imutável ou se apegar a mutabilidade dos corpos. - “Como te conheço, peço que aceite isto que é grande e breve. Existe natureza que é mutável tanto no tempo como no espaço- esta é o corpo. E existe natureza que não é mutável no espaço, mas é no tempo – a alma. Existe, ainda, o que não pode ser mutável nem no tempo nem no espaço, que é Deus. Assim, o que é tido como mutável chama-se de criatura; e o que é imutável de Criador. E tudo que dizemos que é, o dissemos enquanto permanece (*manet*) e na medida em que é Um e toda a forma de beleza das coisas procede dessa unidade. Nesta distribuição de natureza vê seguramente o que é o mais elevado (*summum*) e o que é o mais baixo (*infimum*), mas é; e que o intermediário é mais que o ínfimo e menos que o sumo. Aquele Sumo [ser] é a própria felicidade, e o ínfimo é aquilo que não pode nem ser feliz nem ser miserável. Quanto ao que é intermediário, se vive inclinado ao ínfimo ser, é miserável, mas se converte ao sumo ser, vive feliz. Quem crê no Cristo não se dirige ao ínfimo ser, nem se ensoberbece no meio, torna-se capaz de aderir ao que é mais elevado (*summum*). E isto é tudo que vem a ser comandado, admoestado e inflamados a que façamos”- *Sane quoniam te novi, accipe hoc quiddam grande et breve. 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. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest; hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoque modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator. Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit: vides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit, quid infime, et tamen sit; qui medie, maiusque infimo, et minus summo sit. Summum illud est ipsa beatitas: infimum, quod nec beatum esse potest, nec miserum: quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum, misere; conversione ad summum, beate vivit. Qui Christo credit, non diligit infimum, non superbit in medio, atque ita summo inhaerere fitidoneus: et hoc est totum quod agere iubemur, monemur, accendimur.*

eu. Em efeito, ao cabo das análises da relação entre a razão e percepção no exercício das artes liberais, o diálogo evidencia a dificuldade da relação entre o corpo, a alma e a razão: “Como, pois, sendo a razão imortal, eu sou definido como sendo simultaneamente como racional e mortal?” (*quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior?* *Ord.* II, 19, 50). Ora, como é possível ser ao mesmo tempo racional e mortal? Esta dificuldade de explicar a relação entre a *ratio* e o corpo mortal se agrava aqui ao tematizar a questão da imortalidade da alma, dado que, como visto, a simples afirmação platônica de que “eu sou a alma”⁸⁰ parece não mais se adequar. É dizer, pois, que não é suficiente a consideração da presença de uma razão universal na alma para garantir a perenidade desta última, uma vez que alma não se identifica com a razão, nem o corpo deixa de ser parte de quem se é. “Aquilo que se chama mortal não é meu”⁸¹ é, afinal, absurdo.

Obviamente, um absurdo que abre novos problemas. Note-se que a elaboração da questão dos *Solilóquios* vai se construindo ao final do *Sobre a Ordem* na medida em que o modo de perenidade da verdade do ser (*vere esse*) emerge como passagem necessária à questão da imortalidade da alma, o que configura o tema dos *Solilóquios* segundo *Retratações*⁸². A nova investigação não cobrará apenas que se aprofundem as ordens de razão do mundo sensível; exige-se no modo de compreensão pelo intelecto que a própria razão se torne a interlocutora⁸³ do filósofo, a fim de procurar pela resolução do problema da copresença da mortalidade e da imortalidade no homem. Em outras palavras, não se trata mais de reconhecer a ordem do mundo

⁸⁰ Cf. E. Gilson, *op. cit.*

⁸¹ *Ord.* II, 19, 50.

⁸² Ver nossa análise acima.

⁸³ Cf. CONYBEARE, John. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, p. 148.

pela ajuda instrumental das artes liberais, *correspondência* da ordem racional, visto que a mutabilidade do mundo e do próprio corpo parecem conduzir a questão sobre a imortalidade para o campo de uma investigação anímica em regime interior. Antecipando um pouco nossa leitura dos *Solilóquios*, podemos entrever que a exigência de um diálogo interior já não se concentrará no problema da correspondência da verdade interior com a realidade exterior. A “alma bem instruída”⁸⁴ pelas disciplinas passa a tomar o mundo como representação interior. Nesse quadro, conforme registros das *Retratações* e da *Carta III*, a verdade da razão não pode ser subsumida à alma, de modo que se passa a mobilizar o *intelecto* para investigar o modo da verdade do ser operada pela razão. Vejamos, finalmente, como Agostinho propõe realizar tal investigação.

Dado que se vê confirmada a solicitação de outro diálogo, cujo interesse será a busca *dos modos de verdade do ser (vere esse)* como resultado da compreensão pelo intelecto⁸⁵, ao final do *Sobre a Ordem II*, 47 e sequência, Agostinho não apenas constata a potência unificadora da alma – dada pela sua condição irreduzível⁸⁶ –, mas também esboça um quadro de investigação interior, propondo um diálogo da alma consigo mesma: “A alma bem instruída **conversa e discorre consigo mesma** estas e muitas outras coisas que eu não quero desenvolver para que – uma vez que desejo ensinar-vos a ordem – não exceda a medida, que é o pai da ordem”. (*Haec et alia multa **secum anima bene erudita loquitur** atque agitat: quae persequi nolo, ne, cum ordinem uos docere*

⁸⁴ Cf. *Ord.* II, 19, 50.

⁸⁵ Cf. *Retrattationes*.

⁸⁶ Cf. *De Ord.* II, 48: *Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit?* – “o que é todo o amor: nada se não desejar torna-se um com aquele que se ama e, se possível, fundir-se um com ele”.

cupio, modum excedam, qui pater est ordinis – *De Ordine* II, 19, 50. Grifo nosso). Ao final de II, 19, 50, Agostinho parece fazer um corte abrupto daquilo que poderia ser o desenvolvimento da relação entre mortalidade dos corpos e imortalidade da verdade da razão. O hiponense reconhece que tal discussão ultrapassaria o interesse do diálogo, que tinha como tema o “ensino da ordem”. Ao mesmo tempo, o estilo de composição para aproximação de tais temas exige verificação de conteúdos internos da alma, de modo que a alma discorra consigo mesma, – um “solilóquio”, neologismo que somente será explicado no começo do segundo livro dos *Solilóquios*.

Em resumo, destaca-se no final do *Sobre a Ordem* um exame de situação da alma posta em região intermediária: entre mutabilidade e imutabilidade, multiplicidade e unidade, entre corpos e inteligência. De tal situação intermediária da alma, Agostinho parte para investigar o modo de verdade do ser (*uere esse*). Trata-se de compreender em termos platônicos a passagem da razão ao intelecto no âmbito da discussão entre a unidade do homem e o composto de alma e corpo que o define necessariamente. Mas nesse quadro, surge a dificuldade de conjugar mortalidade do corpo e imortalidade da razão na unidade substancial do homem, uma vez que o hiponense não pode aceitar a fórmula platônica de que “alma humana seja nada menos do que a razão”⁸⁷. Agostinho insiste que o elemento corporal que o compõe juntamente com a alma é indissociável do seu ser, o que coloca uma questão nada óbvia: “isto que é mortal em mim não sou eu?”. Tal condição marca o limite da investigação do diálogo *Sobre a Ordem*, que deve ater-se ao ensino da ordem e da medida e dá oportunidade para um novo campo de investigação, onde a potência da razão, de partida, é posta em questão quanto ao acesso

⁸⁷ Cf. Platão, *Alcíbiades* 130c.

ao modo de verdade do ser. Não por outro motivo, a nova busca deverá buscar a compreensão de coisas intelectivas, a fim de esclarecer o grau de aderência da razão à intelecção. A razão passa assim a ser interlocutora de Agostinho, a fim de, nos *Solilóquios*, elucidar com maior amplitude o próprio ser, especificamente no seu modo de verdade, o que ensejará, como veremos, longa análise do falso. Destarte, o procedimento do qual parte o diálogo de “Agostinho com Agostinho” tem o alcance de buscar o esclarecimento, pela disciplina filosófica, de uma questão limite: desejo de duplo conhecimento, tanto de si quanto de Deus (*duplex quaestio, una de anima altera de deo*⁸⁸), em conformidade com a declaração que conclui o primeiro livro dos *Solilóquios*:

R. Tu dizes certamente que queres conhecer a alma e a Deus? A. Isso é tudo com o que me ocupo. R. Nada mais? A. Absolutamente nada mais! R. Ora, não queres conhecer a verdade? A. Não posso conhecer aquelas de modo verdadeiro sem essa. R. Logo, deves conhecer a verdade primeiro, e por ela conhecer as outras. A. Exatamente.⁸⁹

A dupla questão, da alma e de Deus, deve ocupar absolutamente a investigação filosófica. Agostinho, no entanto, não tarda a reconhecer que a verdade deve anteceder, por questão de método, aqueles conhecimentos ulteriores, sem a qual não é possível conhecimento verdadeiro algum. É o que de algum modo explorávamos acima, quando se tratava de buscar compreender o ser por via do conhecimento

⁸⁸ Cf. *De Ordine* II 18, 47

⁸⁹ *sol.* I, 15, 27. (ver também *sol.* I 2, 7) R. – *animam te certe dicis, et deum uelle cognoscere?*

A. – *h oc est totum negotium meum.*

R. – *nihil ne amplius?* A. – *nihil prorsus.*

R. – *quid? ueritatem non uis comprehendere?*

A. – *quasi uero possim haec nisi per illam cognoscere.*

R. – *ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.*

A. – *nihil abnuo.*

intelectivo no seu *modo de verdade* (*uere esse*). Resta, pois, verificar como Agostinho relaciona condições de existência (*esse*) no âmbito da distinção entre falsidade e verdade (*vere*). Trata-se, afinal, de formular nossa hipótese de leitura dos *Solilóquios* que, a partir de agora, passamos a elaborar com maiores detalhes.

1.3 Formulação de hipótese

Falsidade e verdade no *Contra Acadêmicos III*, 10, 23 à *III*, 11, 26

Começamos por explorar a noção de falsidade em relação à verdade nos últimos capítulos do terceiro livro do *Contra Acadêmicos*⁹⁰, no qual Agostinho combate as posições céticas, segundo testemunho registrado por Cícero em seu *Acadêmicas*⁹¹. Em *Contra Acadêmicos II*, 10, 22, Agostinho faz referência ao trecho de *Luculus*, citado abaixo, para tratar da recuperação que Cícero faz da formulação basilar do ceticismo antigo de Arcésilas e Carnéades, em que recusa a possibilidade de realizar distinção segura entre representação verdadeira e representação falsa, de onde resulta a necessidade de que se suspenda o assentimento (*epocké*)⁹²:

De início, quem não é obstado quando as [representações] verdadeiras não se distinguem das falsidades? Pois, qual é o critério do verdadeiro quando verdadeiro e falso são comuns entre si? Disso nasceu necessariamente aquela *epocké*, isto é, a suspensão do assentimento (*adsensionis retentio*),

⁹⁰ Cf. *C. Acad. III*, 10, 22 – *III*, 11, 26. Sobre ceticismo em Agostinho, consultar BERMON, Emmanuel. Saint Augustin et les Académiques de Cicéron, *Contra Academicos* vel de Academicis. In: *REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES (REA)*. Tome 111 – 2009; Gerard O'Daly, "The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition". In: Eleonore Stump and Norman Kretzmann, eds., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge, 2001), 159; HEFFERNAN, George. "Eo ipso tempore dubitationis meae" (Conf. 5.14.25): Doubt and Quest in Augustine's Conversion Narrative From Academic Skepticism to Augustinian Skepticism. Institutum Patristicum Augustinianum of the Pontifical Lateran University, Rome. 2002; WATSON, Gerard. "'I Doubt, Therefore I Am': St. Augustine and Scepticism." *The Maynooth Review / Revue Mhá Nuad*, vol. 12, 1985, pp. 42–50; NASH, Ronald. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.

⁹¹ CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Seabra Filho, José Rodrigues (trad) (anot). Belo Horizonte, Nova Acrópole, 2012, p. 257.

⁹² Sobre a suspensão de assentimento e o probabilismo, consulte-se LEVY, Carlos. *Cicero academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma, École Française de Rome, 1992, pp.255-276; BOLZANI FILHO, R. Acadêmicos versus pirrônicos. In: *sképsis*, ano iv, no.7, 2011; BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo, Alameda, 2013.

no qual Arcesilas se manteve mais firmemente - se é verdadeiro o que muitos estimam acerca de Carnéades- Portanto, se nada do que aparece (*uisum*) a um e a outro pode ser percebido [como verdadeiro e falso], deve-se suprimir o assentimento. Por acaso há algo tão fútil quanto aprovar o que não se conhece?⁹³

Em efeito, Agostinho identifica nesse texto dois princípios basilares do ceticismo a combater. Assim declara: “os acadêmicos afirmam dois princípios, contra os quais combatemos fortemente” (*duo sunt quae ab Academicis dicuntur, contra quae, ut ualemus, venire instituimus, Contra Acadêmicos II, 10, 22*). São esses, portanto, os dois princípios: o de que “nada se pode perceber [como verdadeiro e falso]”, uma vez que falta o critério distintivo da verdade; e o de que, em consequência, “coisa alguma deve-se assentir” (*‘Nihil posse percipi; et: Nulli rei debere assentiri’*, op. cit.). De II, 10, 22 até II, 13, 29, dedica-se a combater o primeiro princípio, enquanto em II, 14, 30 e sequência trata da questão do assentimento. Para a elucidação da questão da verdade e da falsidade, interessa aqui o primeiro princípio, ou seja, o combate à afirmação cética de que “nada se pode perceber”. Autoriza-se, pelo contexto, interpretar “*percipi*” por conhecimento dos dados percebidos, visto que Agostinho problematiza logo na sequência o conhecimento como compreensão segura (*comprehendere*)⁹⁴: “você dizem

⁹³ *Academica II, 18, 59. Primum qui potestis non impediri, cum a ueris falsa non distent? deinde quod iudicium est ueri, cum sit commune falsi? Ex his illa necessario nata est εἰσὸς, id est adsensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilas, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant. Si enim percipi nihil potest, quod utrique uisum est, tollendus adsensus est. Quid enim est tam futile quam quicquam approbare non cognitum?* CICERO, *The Academica of Cicero. Text Revised and explained by JAMES S. REID*, M.L. CAMB. M.A. (LOND.). LONDON: MACMILLAN AND CO. 1874. Tradução nossa.

⁹⁴ O termo *comprehensum* é reconhecidamente proveniente da filosofia estoica e chega a Agostinho, possivelmente, por meio de Cícero: “[Zenão] não atribuía credibilidade a todas as impressões, mas apenas àquelas que trouxessem consigo a manifestação própria dos objetos percebidos; essa impressão, que é percebida por si mesma, a chamaremos de compreensível” – *Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae uiderentur; id autem uisum cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile*. Cícero, *Academica I, 11, 41*. Trad. MAMMÌ, L. In: *handout de aula*, 2013, grifo nosso. Sobre a teoria o critério de verdade na “representação compreensiva”, consulte-se também LÉVY. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, 1992, pp. 223 et seq. Outro testemunho de Cícero que expõe a definição do termo segundo a filosofia do Pórtico encontra-se em *Sobre os fins dos bens e do mal III*, em que o romano afirma pela voz

que não se pode *compreender* absolutamente nada” (*Nihilne prorsus dicitis posse comprehendi?*, idem). A esse respeito, o hiponense objeta por dois movimentos argumentativos. No primeiro argumento, em *Contra Acadêmicos* III, 10, 23, Agostinho demonstra que as verdades de proposições disjuntivas independem das posições filosóficas conflitantes, ou seja, a equipolência de posições distintas (Ex.: Se o mundo é um ou múltiplo – contenda entre Demócrito e Epicuro) não deve conduzir, necessariamente, a interdição da verdade, pois é possível dizer, mesmo diante de posições contrárias, que “se tem por certo que ou o mundo é um ou não é um” (*Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum*, op cit., 10, 23); ou seja, as proposições disjuntivas sobre realidades da física são necessariamente verdadeiras. No segundo argumento, em III, 11, 24, segue o combate contra a impossibilidade de conhecimento pela percepção, o que, no limite, conduzirá o pensamento à dúvida radical acerca da existência do próprio mundo. Diz o acadêmico: “se os sentidos enganam, como é possível ter ciência de que o mundo existe” (*Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur?*, op. cit., 11, 24). Ora, diante da formulação cética de que algo sempre pode aparecer diferente do que é, do que se conclui que da

de Catão: “As cognições das coisas, por sua vez, que nos seja lícito chamar compreensões, ou percepções ou, se essas palavras não agradam ou são pouco inteligíveis, catalépseis; elas, portanto, julgamos que devem ser admitidas por si próprias, porque possuem algo em si que abraça, por assim dizer, e guarda consigo a verdade” – *Rerum autem cognitiones, quas uel comprehensiones uel perceptiones uel, si haec uerba aut minus placent aut minus intelleguntur, καταλήψεις appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens ueritatem*). Cicero, *De finibus malorum et bonorum*, III; trad. LIMA, S.C., UNICAMP, 2009, p. 426. Sobre katalépseis, consulte-se também BOLZANI Filho, R. Acadêmicos versus pirrônicos. In: *sképsis*, ano iv, no.7, 2011, p.20. Cícero escolhe “comprehensiones aut percepciones” para traduzir o termo grego catalépseis. Aqui, tomaremos o termo “compreensão”, visto que é o termo utilizado por Agostinho no trecho que analisamos. Ademais, o termo compreensão em nosso vernáculo conota o assentimento intelectual, o que não estaria longe da doutrina do pórtico, visto que “quem percebe algo, assente imediatamente” (Cicero. *Academica* II, XII,38). *Catalepsis*, é, pois uma etapa do conhecimento que dá o testemunho fiel da verdade que se impõe à força da razão. Na cognição estoica, o “abraço cataléptico” segue a percepção do dado sensorial e é anterior ao teste feito pela razão. Liga-se ao assentimento, à *phantasia*, que é a representação.

existência não há ciência, Agostinho argumenta que, qualquer que seja o que lhe apareça, chamará de mundo tudo que é percebido (*Iam dictum est, quidquid tale mihi uidetur, mundum apelo*, op. cit., 11, 25). Assim, o hiponense parece não recusar a formulação de que algo possa aparecer diferente do que é, portanto falso, justamente porque não se questiona o ato do aparecimento. A estratégia parece ser a de tomar distância da verdade específica, ou seja, da verdade como correspondência da representação ao seu referente para a verdade mais ampla que afirma que o conjunto de coisas que aparece aos sentidos não pode ser negado e que tal conjunto chamará de mundo, o que responde à questão inicial acerca da existência do mundo. Portanto, contra a consequência radical de que “nada se possa compreender” ou que “não se sabe que o mundo exista”, Agostinho, não recusa que a percepção das coisas do mundo possa aparecer como sendo diferente e, portanto, falsa; mas afirma, ao contrário do acadêmico, que o conjunto da aparência é evidência de verdade, pois ao conjunto da aparência chamará de mundo, enquanto ato de aparecimento.

Destarte, em ambos os movimentos argumentativos, o hiponense evita recair em dogmatismo materialista, uma vez que não recusa o ceticismo pela defesa da compreensão perceptiva do mundo tal como ele é. Tanto o argumento de ordem lógica, por assim dizer, que tratava de reconhecer a verdade das proposições disjuntivas, quanto o argumento da verdade do ato de aparecimento, parecem seguir, de certo modo, a própria estratégia cética de reconhecer que a aparência conduz à impossibilidade de juízo de verdade e falsidade no âmbito da correspondência dos objetos à suas representações percebidas. Há, no entanto, inegavelmente, outra condição de possibilidade de verdade que deve ser buscada.

A hipótese

Desde o primeiro diálogo de Cassiciaco, o *Contra Acadêmicos*, é possível reconhecer o esforço argumentativo para expor uma cisão entre conhecimento do mundo e conhecimento da verdade. Os aprofundamentos sobre condições mentais de distinção essenciais entre verdade e falsidade serão apresentados por Agostinho nos *Solilóquios*, que por sua vez dão sequência, assim defendemos, a tal temática no quadro geral do conhecimento da alma e de Deus, pois pressupõem o colhimento dos resultados do *Contra os Acadêmicos* para demonstrar que é possível encontrar indicativos de que Agostinho, em consonância com a tradição cujo preceito délfico comandava o conhecimento de si,⁹⁵ não apenas descobre a interioridade espiritual (via *cogito*) como acesso à verdade (definida como identidade, *quod ista est*, cf. *Solilóquios II*, 7), mas também esforça-se para resgatar nos *Solilóquios* o papel da criatura na relação entre a verdade transcendente e o sensível imanente (o que aparece, *uidetur*⁹⁶). Em

⁹⁵ *sol. I, 2, 7: R. – quid ergo scire uis?*

A. – *haec ipsa omnia quae oraui.*

R. – *breuiter ea collige.*

A. – *deum et animam scire cupio.*

R. – *nihil ne plus?*

A. – *nihil omnino.*

“R: Portanto, o que tu queres saber?

A: Tudo isso mesmo que orei.

R: Resume brevemente.

A: Desejo conhecer a alma e Deus.

R. - Nada mais?

A: Absolutamente nada”.

⁹⁶ *sol. I 5. 8. R. – defini ergo uerum.*

A. – *uerum est quod ita se habet ut cognitori uidetur, si uelit possit que cognoscere.*

“R – Logo, define o verdadeiro;

efeito, com a descoberta da “interioridade espiritual”, o hiponense, por via do instrumental metafísico neoplatônico, dirige a estratégia de apresentação do mundo sensível à alma em modo imagético (*phantasiā*), como sensível interiorizado, possibilitando o enquadramento do falso (*falsum*) no plano investigativo do conhecimento de si e de Deus, na medida em que é polo integrante da atividade da alma humana em acesso à verdade (cf. *Solilóquios* II, 6, 10 et seq.). Destarte, pretendemos explorar os *Solilóquios* como um diálogo no qual, ao falar consigo mesmo e em interlocução com a própria *Razão*, Agostinho experimentará o caráter aporético do procedimento cognitivo autorreferencial e os limites da razão e do intelecto além do alcance da verdade⁹⁷.

Interessam nos *Solilóquios*, principalmente, as passagens dedicadas às análises do falso, notoriamente manifestadas em finas formulações⁹⁸, como se pretende demonstrar no original manejo que nosso filósofo fez da filosofia cética da nova Academia, acrescidos de notórios⁹⁹ elementos neoplatônicos. Alguns exemplos: as

A – Verdadeiro é aquilo que é tal como aparece ao sujeito conhecente, se ele pode e quer conhecer”. Algumas linhas depois, Agostinho define a verdade de forma categórica:

A. – *ergo illud dico et sic definio, nec uereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est: nam uerum mihi uidetur esse id quod est.*

R. – *nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, uerum est.*

Assim, de II, 6, 9 à II, 12, 22, o diálogo é estruturado de modo a demonstrar o caráter ambivalente do falso, conforme será demonstrado adiante.

⁹⁷ Cf. *sol.* II, 1, 1. R. – *Restabit quaerere de intelligendo* (R: restará investigar pelo intelecto). No entanto, Agostinho reconhece no final do livro II que a tarefa de investigar pelo intelecto ainda não se realizará nos *Solilóquios*. (*sol.* II, 20, 36), o que ressalta o caráter aporético do diálogo. Ver CONYBEARE, Catherine. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, 2009. “Why else is so much of Book 2 devoted to discussing the false, while *ueritas* (truth) is taken for granted? Augustine remains obsessed with the limitations of the body. If only he had completed the Soliloquia in the same vein, as he originally planned. We might see some resolution there; but we might — which is in many ways more interesting — see a determined lack of resolution, and not be able to explain it away as the property of an unfinished work” (p. 162).

⁹⁸ Ver BAILHACHE, Patrice. Note sur l'argumentation des Soliloques de Saint Augustin sur l'immortalité de l'âme. In: *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos*. 39:61-74 (1994).

⁹⁹ Dominique Doucet produziu uma série de artigos com a intenção de apontar elementos porfirianos nos *Solilóquios* de Agostinho: DOUCET, Dominique. *sol.* I., 14, 24-15, 30. Le médecin complaisant. In: *Revue*

análises do falso no contexto da formulação do paradoxo do comediante; a distinção do estatuto epistemológico dado às ficções; a relação com as disciplinas liberais (especialmente a dialética); estes desafiam o estudioso à compreensão das análises agostinianas sobre o falso. É, pois, preciso buscar as razões pelas quais Agostinho faz o falso passar como etapa intermediária do conhecimento da verdade.

É intuito esclarecer o modo como o filósofo de Hipona, ao retomar os argumentos céticos contra o dogmatismo corporal, avança decisivamente em tomada de consciência tanto de suas possibilidades de se fazer as necessárias distinções entre imagens verdadeiras e falsas quanto dos limites da alma inteligível enquanto via imediata do conhecimento de Verdade (identidade entre intelecto e Deus). Como se fez no *Contra os Acadêmicos*, o ceticismo é de certa maneira retomado, mas com a finalidade demasiado precisa de combater o dogmatismo corporalista, cujo conceito de verdade se valia da definição estoica: “a representação (*uisum*) pode ser compreendida [como verdadeira] quando aparece de tal modo que não pode aparecer como falsa”¹⁰⁰. Ora, o acadêmico também consentirá com tal definição, contudo apontando para a impossibilidade de que exista tal representação absolutamente segura de certeza de verdade, e, portanto, digna de assentimento¹⁰¹. O ceticismo agostiniano, no entanto, não se vale da definição para interditar o pensamento sobre o acesso a verdade, visto

des Sciences Religieuses, tome 65, fascicule 1- 2, 1991 DOUCET Dominique. *sol. I.*, 14, 24-15, 30. et le médecin complaisant. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fascicule 1- 2, 1991. pp. 33-50; DOUCET, Dominique (1998). Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. *Archives de Philosophie* 61 (2) DOUCET, Dominique. *Être-Vie-Pensée in Augustin, l'expérience du Verbe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. DOUCET, Dominique. Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: *sol. I.*, 1, 2-6. In: *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990).

¹⁰⁰ C. Acad. III, 9, 21 *Tamen quod Zeno definiuit, quantum stulti possumus, discutiamus. Id uisum ait posse comprehendendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset* – Apesar do quanto possuímos de estultícia, discutamos aquela definição de Zenão, segundo a qual *a imagem (visum) pode ser compreendida quando aparece de tal modo que não pode aparecer como falso*”. Grifo nosso.

¹⁰¹ Cf. C. Acad. III, 11, 24-26.

que esta estará pressuposta como presença que antecede a própria razão e, fundamentalmente, como princípio de possibilidade do pensamento investigativo, de maneira que não se tratará de um projeto de busca pela objetividade determinada do divino: a verdade como aquilo que é sempre – o que é (*id quod est*). A verdade, sempre lá copresente ao pensamento, permanece, no entanto, como enigma intransponível pela razão, uma vez que, ao esforço do pensamento de coligir as verdades eternas com as representações sensíveis, não se pode esperar outra coisa senão certa frustração do desejo dogmático de assentir com segurança ao verdadeiro, opondo-se ao seu o contrário, o falso – fato que, de partida, problematiza o notório emblema do “duplo conhecimento”: conhecimento de si e conhecimento de Deus¹⁰², pois tanto o si mesmo como Deus permanecem ocultos e resulta que a alma racional se encontra limitada na possibilidade de abarcar ambos. Tal limitação, ao invés de interromper o fluxo filosófico, enseja ainda mais o procedimento de conhecimento da verdade. As complexas conexões entre as vias sensitivas e intelectivas são, assim, caminhos menos seguros de conhecimentos verdadeiros do que ocasião e oportunidade para a investigação dos modos – volitivos – de como a alma intelectiva dá assentimentos às representações corporais (*fantasiae*), as quais conduzem a alma à *introspecção de si* por via da estrutura do mundo corporal que, uma vez interiorizado na alma, pode ou ser fator de instrução, por identificação da falsidade, ou de engano quando se toma o falso por verdadeiro (i.e., o mundo corporal, segundo o sentido agostiniano, possibilita a alma conduzir-se tanto à instrução da *Verdade* quanto ao engano da falsidade).

¹⁰² *sol. II, 1, 1 A. – deus semper idem, nouerim me, nouerim te.* – “Deus, sempre o mesmo, que eu me conheça, que eu te conheça”. Tal declaração no contexto de uma oração de petição é coerente com a tese de que o conhecimento de si por si mesmo é estranho ao pensamento agostiniano. Veja comentário de J. L. Marion, *Au lieu de soi...*, p. 90.

Eis o problema da falsidade como certa modulação de verdade: o conhecimento do mundo possível ao homem, composto de alma e corpo, é ambivalente, visto que a verdade não se totaliza nem no mundo das representações corporais nem na alma racional. Nos *Solilóquios*, Agostinho, no quadro dos problemas levantados pelos argumentos da Nova Academia em conjunto com a retomada de certo neoplatonismo, problematizará tal ambivalência em análises sobre o conceito de falsidade, cujas relações de semelhança e dissemelhança com a verdade, tomados em regime de interioridade, exigem da alma exercícios de análise interior de sua própria potência intelectual em relação à Verdade na base das condições de reconhecimento e discernimento dos tipos de falsidade contidos nas representações corporais. Partamos, pois, às análises dos *Solilóquios*.

2. Verdade e conhecimento de si¹⁰³

O conhecimento de si é posto desde as primeiras linhas do diálogo: “Enquanto revolvia muitos e diversos pensamentos durante longo tempo e por muitos dias procurava com todo empenho a mim mesmo e buscava meu bem e o mal a evitar, de súbito alguém me fala; era eu mesmo? Era uma voz fora de mim ou dentro de mim? Eu não sei e é isso mesmo que eu, com grande esforço, busco conhecer”.¹⁰⁴

Agostinho “procurava a si mesmo” (*quaerenti memetipsum*). E, enquanto seus pensamentos davam voltas, a voz da *Razão* lhe falava. Aqui, torna-se importante esclarecer a exigência que possibilita encontrar a si mesmo ou conhecer a si mesmo. Em outras palavras, é necessário identificar *de onde* a *Razão* fala: de fora ou de dentro (*intrinsicus sive extrinsicus*)? Ao responder “não sei” (*nescio*), Agostinho dá o tom da investigação que norteará todo o diálogo: a busca pelo conhecimento de si pelo exercício da razão (diálogo com a *Razão*) investiga possibilidades e limites dessa mesma razão quanto ao alcance da verdade, enquanto maneja os dados fornecidos à alma em dois planos –exterioridade e interioridade.¹⁰⁵ Ismael Quiles, acerca dos *Solilóquios*, testemunha a importância do procedimento ou, em suas palavras, de um *método e princípio de interioridade*:

¹⁰³ Ver Trudelle p. 1199 . cita sol. I, 16-21 e 23. Método de educação (menos o que já alcançou, mais o que resta); faz a análise das paixões como experiência da errância intelectual - reconhecimento da distância entre a verdade e o homem.

¹⁰⁴ sol. I, 1, 1 *uolenti mihi multa ac uaria me cum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quid ue mali euitandum esset; ait mihi subito, siue ego ipse, siue alius quis extrinsicus, siue intrinsicus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior.*

¹⁰⁵ cf. QUILES, I. *La interioridade agustiniana em los Soliloquios. Ciencia y Fe*. Ano 10, num. 40 (1954). “Em los Soliloquios há elevado elevado San Agustín ya com toda perfección a método ele principio de interioridad”. P. 26

Nos *Solilóquios*, o método de interioridade cobrou um relevo tão decidido, que toda a investigação fora dominada por ele. Agostinho demonstrou aqui a ressonância de seu grande espírito e de sua alma de artista, deixando neste diálogo um dos documentos mais representativos da literatura universal, de onde se esquadrinha com sutileza a vida interior, em sua busca de verdade e de Deus.¹⁰⁶

Passemos, pois a demonstrar tal “método de interioridade” nos *Solilóquios*.

Após longa prece de Agostinho (§§ 2 - 6), a *Razão* requisita ao orante que resuma os *desejos* contidos na oração, a qual impressiona pelo estilo e beleza ao mesmo tempo em que anuncia os *desejos* que animam o exercício a ser empreendido no diálogo. Não cabe para fins dessa tese a análise da oração justamente por estar contida nela a síntese *desiderativa* do diálogo, a qual será circularmente desenvolvida ao longo dos exercícios dialéticos do autor. Basta, aqui, assumir o resumo que Agostinho anuncia: *Deus et animam scire cupio*:

R.: Faça brevemente um resumo

A.: Eu desejo conhecer Deus e a alma

R.: Nada mais?

A.: Absolutamente nada.¹⁰⁷

Adiante, no início do livro II, o conhecimento de si é imediatamente associado ao conhecimento de Deus, conforme a oração do prólogo: “A.: Deus, sempre o mesmo, que eu me conheça, que eu te conheça. Assim eu rogo” (A.: *Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est. Solilóquios* II, 1, 1). Ora, tal associação – entre conhecimento da alma e de Deus – exige um procedimento e um reconhecimento

¹⁰⁶ cf. QUILES, I. *La interioridade agustiniana em los Soliloquios. Ciencia y Fe*. Ano 10, num. 40 (1954). P. 26

¹⁰⁷ *sol. I, 2, 7 R. – breuiter ea collige.*

A. – *deum et animam scire cupio.*

R. – *nihil ne plus?*

A. – *nihil omnino.*

de partida: assim como Deus permanece desconhecido a mim, eu também permaneço desconhecido a mim mesmo: “A. - Ora, em efeito, nada amo senão Deus e a alma; e não conheço nem um nem outro” (*nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio sol. I, 7*).

O hiponense dá início a um modo de investigação que marcará seu pensamento, a saber, a busca amorosa da verdade por via do perscrutamento de si em regime de interioridade, do qual importa reconhecer de início tanto o desconhecimento de si e de Deus quanto a certeza do desejo – i.e. a certeza (*inconcussum*) absoluta do desejo (A. - *Deum et animam scire cupio*. R. - *Nihilne plus?* A. - *Nihil omnino*.).

R.: - Então, comece a buscar [conhecer a Deus e a alma]. Mas primeiro me explique se Deus pode ser demonstrado para ti de modo que tu digas: é suficiente. A: Eu não sei como se deve demonstrar a mim de tal modo que eu diga: é suficiente, pois não creio que conheça alguma coisa assim como eu desejo conhecer a Deus. R. -- Então, o que faremos? Não estimas que primeiro Deus deve ser conhecido por ti de modo suficiente para que, uma vez alcançado, não mais o busque?¹⁰⁸

As linhas que seguem imediatamente a oração inicial parecem buscar à inteligibilidade do desejo recém-anunciado; nota-se, pois, neste trecho, certo constrangimento entre Deus como objeto de desejo e Deus como objeto de conhecimento. Há um desiderato por conhecimento de partida, não obstante, desejar e conhecer divergem nas possibilidades e nos modos. Enquanto a vontade parece querer plenamente (*Nihil omnino – deus et anima scire cupio*), o conhecimento incita a

¹⁰⁸ *sol. I, 7 R. – ergo incipe quaerere.*

sed prius explica quomodo tibi si demonstratur deus, possis dicere, sat est.

A. – nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam, sat est: non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire deum desidero.

R. – quid ergo agimus? nonne censes prius tibi esse sciendum, quomodo tibi deum scire satis sit, quo cum perueneris non amplius quaeras?

investigação pela demonstração, o que exige a delimitação do objeto do conhecimento. A *Razão*, ao questionar sobre a possibilidade de se dizer o quanto é suficiente - *quomodo tibi Deum scire satis sit* -, não faz nada além de proceder no seu próprio modo: conhecer, para a razão, é enquadrar, mostrar os limites do que é conhecido por relação e distinção. Agostinho percebe o procedimento da *Razão* e alerta que o modo de conhecimento por delimitação do objeto não pode ser aplicado ao procedimento do conhecimento divino: “A.: Assim penso, mas não vejo de que modo isso pode ser possível. Pois o que compreendi [pelo intelecto] que fosse semelhante a Deus de modo que pudesse dizer. - ‘eu desejo compreender (*intellegere*) Deus do mesmo modo como compreendo isso (*hoc*)?’” (A.: - *Censeo quidem; sed quo pacto fieri possit, non uideo. Quid enim Deo simile unquam intellexi, ut possim dicere: Quomodo hoc intellego, sic uolo intellegere Deum?* sol. I, 7). A *Razão*, no entanto, sugere haver contradição, pois como poderia ser dito que não se conhece algo semelhante a Deus se um dos termos de comparação permanece desconhecido? “R.: Tu que ainda não conhece Deus, como sabes que não conhece nada semelhante a Deus?” (R.: - *Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?*).

A ampliação da questão é requisitada por Agostinho nos seguintes termos:

“A.: Porque se eu conhecesse¹⁰⁹ algo semelhante a Deus, sem dúvida o amaria: agora, em efeito, nada amo senão Deus e a alma; e não conheço nem um nem outro”. (A.: - *Quia si aliquid Deo simile scirem, sine dubio id amarem: nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.*). Trata-se, pois, de identificar e

¹⁰⁹ Nesse trecho do diálogo, os verbos *scire* e *nosse* parecem não conter conceitos distintos. Em outros momentos, é possível, no entanto, identificar *scire* como a atividade de conhecimento das coisas sensíveis enquanto *nosse* é reservado para o conhecimento dos inteligíveis. Aqui, não se aplica tal distinção.

desenvolver a relação intrínseca de duas atividades – ambas levadas em consideração na filosofia dos *Solilóquios* –, a saber, amar-desejar e conhecer. Agostinho reconhece que lhe falta pleno conhecimento de Deus e da alma, no entanto, de algum modo, já ama e deseja a ponto de saber que nenhum outro ser que lhe seja conhecido compara-se a tal amor, pois é no princípio do amor que o homem, dotado de razão, é guiado para o conhecimento de seus objetos – a busca filosófica pelo conhecimento de Deus e da alma é, de partida, impulsionada pela paixão amorosa: “A.: Ora, em efeito, nada amo senão Deus e a alma; e não conheço nem um nem outro” (*nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio. sol. I, 7*).

Ora, a *Razão* indaga sobre um aspecto desconcertante para ela: amar sem conhecer. Como poderia, então, acontecer que alguém ame seu amigo sem o conhecer? A perplexidade da *Razão* parece insistir na compreensão via sentidos – parece querer reduzir a distância entre o conhecimento e desejo-amor, mas Agostinho insiste que o amor dedicado ao amigo não se dá tanto pela alma que dá vida, como fator biológico que movimenta o corpo, pois, se assim fosse, pequenos seres animados, como as pulgas, seriam igualmente objeto do amor. - “A: E são homens e os amo, não por serem animais, mas por serem homens, isto é, amo por terem almas racionais” (A.: - *Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt; id est, ex eo quod rationales animas habent. sol. I, 2,7*). Portanto, amor e razão não estão em lados opostos da investigação. Investigar com a razão aquilo que se ama já é auto perscrutação – interior – da alma racional. É nesse quadro de investigação racional, consoante a experiência afetiva do amor, que se pode investigar os modos de conhecimento de Deus por via interior.

Vale, contudo, ressaltar que, diversamente do que se fará em tempos modernos, os modos de conhecimentos da investigação agostiniana não seguem a classificação ordenadora das faculdades da razão e não partem da certeza imediata de si como fundação do saber subjetivo. A investigação é, desde o início, um evento marcado pela oração que ressoa a vida interior do orante que deseja:¹¹⁰ “Porque muitos falam abundantemente de coisas que não conhecem como eu mesmo na minha oração disse desejar conhecer tudo o que rogava, e não desejaria se o tivesse já conhecido, e, no entanto, pude eu falar menos delas?”¹¹¹ (*Nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem . num igitur eo minus illa dicere potui*) – oração que expressa *desejo* de realização fática para gerar a necessidade do avanço da razão discursiva sobre si mesma. Ao fim, não se visa esgotar as vias de conhecimento, mas evidenciar as idas e vindas do exercício espiritual contido no fazer filosófico. Conforme nos relata H. Marrou,¹¹² Agostinho, de certo modo, não deixa de seguir a tradição filosófica antiga, cuja atividade punha a alma racional em exercício (*exercitatio animi*), a fim de capacitá-la à compreensão intelectual dos objetos de conhecimento.¹¹³ O que se verá em sequência é que tal compreensão é insuficiente se comparada aos modos de conhecimento estritamente racional. O modo de conhecimento de Deus em relação a outros modos de conhecimentos são apresentados

¹¹⁰ *sol.* I IV,9

¹¹¹ *op. cit.*

¹¹² Marrou, H. Saint Augustine et l'aculture antique, Paris, 1958, p. 197

¹¹³ Brian Stock declara, no entanto, que *exercitatio animi* pode conotar um intelectualismo estranho aos *Solilóquios* de Agostinho. Sugere que “spiritual exercise” os descreve melhor. “ However, as a technical term, *exercitatio animi* is rather too intellectualist to encompass the wide variety of physical, emotional, and mental exercises outlined by Augustine in his early writings, in which soliloquies are frequently involved. These are better organized under the rubric of ‘spiritual exercises’”, Brian Stock, Augustine inner Dialogue, p. 24

de tal modo a evidenciar a insuficiência do homem para a realização em si do pleno conhecimento (*quomodo tibi Deum scire satis sit. Supra cit.*).

2.1 Exame dos modelos [insuficientes] de conhecimentos de Deus.

2.1.1 Primeiro modo: conhecimento de Deus como conhecimento do amigo.

Solilóquios I, 8 Faciam te sic Deum nosse, quomodo nosti Alypium

R.: Recusas, pois, neste assunto, todo testemunho dos sentidos?

A.: Recuso totalmente.

R.: O que? Este teu amigo a quem disseste que ignoras queres conhecer pelo sentido ou pelo intelecto?

A.: O que conheço dele pelo sentido – e se pelo sentido algo é conhecido – é de pouco valor e é suficiente; aquela parte pela qual eu sou amigo, isto é, pela alma, desejo alcançá-la pelo intelecto.

R.: Pode ser conhecido de outro modo?

A.: De modo algum.¹¹⁴

Ainda que permaneçam desconhecidos tanto a alma do amigo quanto Deus, já é possível saber, contrariando o cético, que no instante do amor é a alma que se quer conhecer pelo intelecto. Declaração que não resolve o dilema cético – afirma a *Razão* ao seu interlocutor. Estariam, pois, corretos os céticos, pois impudente seria desejar conhecer a Deus quando nem o amigo é conhecido – exclama a *Razão*! Agostinho alerta, no entanto, que o raciocínio é falho, pois não se segue que o conhecimento de Deus seja uma progressão de acúmulo de saberes do menor valor para o maior valor – ascensão

¹¹⁴ *sol. I 8 R. – respuis igitur in hac causa omne testimonium sensuum?*

A. – *prorsus respuo.*

R. – *quid? illum familiarem tuum quem te adhuc ignorare dixisti, sensu uis nosse, an intellectu?*

A. – *sensu quidem quod in eo noui, si tamen sensu aliquid noscitur, et uile est, et satis est: illam uero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu assequi cupio.*

R. – *potest ne aliter nosci?*

A. – *nullo modo.*

da mente a Deus, aqui, não depende do amontoar-se gradativo de saberes provindos da exterioridade. A razão, então, é ao mesmo tempo exaltada e humilhada, pois se é por ela que o amor sublime se efetiva, é por ela também que o cético defende que o sábio suspende o juízo sobre os saberes divinos. Mas a alma racional pode humildemente acessar conhecimentos elevados. Agostinho dirá, em ocasião de reflexão sobre o conhecimento dos números e da geometria (*sol.* I VI,9), que não teme o cético, visto que não se considera sábio:

R.: Assim, tu ousas dizer que teu amigo é ignorado ainda que ele te seja tão familiar. A.: Por que não ousaria? Pois penso ser justíssima aquela lei da amizade pela qual se prescreve que se ame o amigo nem mais nem menos do que a si mesmo. Assim, como eu ignoro a mim mesmo, poderia ser ofensivo dizer que ele é desconhecido para mim, sobretudo quando, tanto quanto creio, ele mesmo não se conhece? ¹¹⁵

Já se nota que a relação de amor e razão nos *Solilóquios* não é questão de pouca importância. Nesses primeiros argumentos, de sabor cético-acadêmico acentuado, o amor a Deus é noção importante no debate com o ceticismo. Agostinho deve evidentemente recusar o ceticismo radical que interromperia a própria busca pela verdade. No entanto, o hiponense também é devedor da Academia quando se utiliza de argumentos céticos para defender a posição de que aquilo que é dado à alma pelos sentidos não pode servir de modelo de conhecimento verdadeiro, posto que, se assim fosse, o objeto amado seria tão amado quanto Deus é amado – o que é existencialmente negado. Note-se, sem embargo, que o amor se opõe ao ceticismo ao passo que

¹¹⁵ *sol.* I 8 R. – *amicum igitur tuum et uehementer familiarem, audes tibi dicere esse ignotum?*

A. – *quidni audeam? illam enim legem amicitiae iustissimam esse arbitror, qua praescribitur ut <sicut> non minus, ita nec plus quisque amicum quam seipsum diligit.*

itaque cum memetipsum ignorem, qua potest a me affici contumelia, quem mihi esse dixero ignotum, cum praesertim, ut credo, ne ipse quidem se nouerit?

igualmente o pressupõe, pois ao se recusar o saber divino como conhecimento sensível, também se enseja à busca pela verdade amada ali mesmo onde o amor acontece.

A breve investigação sobre Alípio tenta mostrar a relação entre conhecimento e amor e conclui que o amor ao amigo é ratificado somente enquanto o amante ama a si mesmo. E ainda que à *Razão* pareça ser ousadia amar o que é desconhecido, Agostinho conduz sua reflexão nessas linhas iniciais em direção à ampliação da potência de uma alma reduzida ao estritamente racional, justamente porque, para este filósofo, a alma humana é inerentemente racional e essencialmente amante. Eis o que permite Agostinho confirmar que ele mesmo permanece desconhecido a si, assim como Alípio se desconhece, ao mesmo tempo em que se mantém firme na segurança de que se ama e, por isso, ama a seu amigo: “ R. Portanto, não amas o teu amigo? A. – Como posso eu que amo a alma não amá-lo?” (*R. - Non igitur amas amicos tuos? A. - Quo pacto eos possum, amans animam, non amare?*). Ademais, Agostinho, reconhece que o amor ao amigo não se explica exclusivamente pelo fato de serem almas, mas pelo fato de serem almas racionais (*eo quod rationales animas habent*). Assim, o amor ao amigo reafirma a busca pelo conhecimento de si do mesmo modo que se descobre amante pelo que difere a alma humana dos animais, a saber, a razão, a qual não é conhecida senão pelo intelecto.

Admitindo que Alípio é amado, e reconhecendo que, em alguma medida, o amigo é de fato conhecido porque é percebido, segue-se aberta a possibilidade de um modelo de conhecimento que se daria na investigação das relações perceptivas entre os homens. O hiponense parece proceder por uma estratégia de esgotamento das possibilidades do argumento para frustrá-lo em seguida. O conhecimento da alma do

outro não é suficiente, ainda que a ideia lhe fosse agradável, porquanto se atesta limitada a suficiência do conhecimento da alma do outro. Ora, que a alma do outro seja o desejo de conhecimento não é suficiente para que se justifique o amor por ela na mesma medida em que aquele que ama identifica em si mesmo uma alma. Tal identificação exige que aquele que quer conhecer o outro conheça primeiramente a si mesmo: “Portanto, uma vez que não conheço a mim mesmo, como posso infringir-lhe alguma ofensa, ao disser que o desconheço; principalmente se, como creio, ele também não conhece a si próprio?” (*Itaque cum memetipsum ignorem, qua potest a me affici contumelia, quem mihi esse dixero ignotum, cum praesertim, ut credo, ne ipse quidem se nouerit?*). Assim, o conhecimento do outro não é suficiente para resolver a questão do conhecimento de Deus, pois o que se logrou não foi nem o conhecimento divino, nem o conhecimento do outro e nem conhecimento de si; mas evidenciou para si mesmo certa nobreza do conhecimento da alma do amigo na medida que ela se mostra racional, por via de identificação de algo superior dentro de si mesmo. O amor ao amigo é uma constatação de si próprio, na medida em que se descreve como alma racional (§7), no entanto, tal desejo enseja conhecimento tanto de si quanto de Deus, porque ambos permanecem desconhecidos, assim como também permanecerá desconhecida a alma do amigo. Diante do reconhecimento do desconhecimento, convoca-se o intelecto, a parte excelente da alma humana, como a via mais apropriada do conhecimento de si e de Deus : “aquela parte pelo qual ele é meu amigo, a sua própria alma, é pelo intelecto que eu desejo alcançar” (*illam vero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu assequi cupio. sol. I, 3, 8*).

2.1.2 Segundo modo: conhecimento de Deus como movimento de astros

A questão a seguir aprofunda as possibilidades de conhecimento no campo do saber espaço-temporal. Trata-se de buscar saber se os modelos de conhecimento dos sensíveis são suficientes (*satis*) como modelo do conhecimentos de Deus. De partida, reconhece-se em I, 3, 8, que dos seres percebidos pelos sentidos, nada há mais constante no tempo do que o movimento dos astros – estaria então aqui o modelo de conhecimento de Deus? O conhecimento de Deus se daria, pois, por via das análises dos astros, cujos movimentos modulam um padrão de repetição constante? Indaga a *Razão*: “Ora, é suficiente a ti que conheças a Deus tal como conheces em que fase a lua estará amanhã?” (*R. - Ergo uel ita Deum nosse tibi satis est, ut nosti quo cras signo luna cursura sit? sol. I, 3, 8*). Acontece que mesmo sendo os astros criaturas cujo padrão de movimento se mantém repetido e constante, este não garante a imutabilidade no futuro, retirando, assim, o fundamento do conhecimento que se mantinha na aprovação sensível sobre a constância dos movimentos dos corpos celestes.

Agostinho, pois, responde negativamente, pois o movimento dos astros ocorre neste tempo e, portanto, é dado da sensibilidade – *Non est satis: nam hoc sensibus approbo* (§8). E, novamente, rejeita-se que o conhecimento sensível seja suficientemente seguro para que se alcance os inteligíveis como, por exemplo, a alma humana. Assinala-se que a fase dos astros celestes tem mais regularidade do que a comida que comemos ontem e já não existe hoje. Contudo, não é impossível que, por exemplo, o Sol, por impedimento de alguma força maior, não nasça amanhã. O argumento aqui conclui que desconhecer a alma de outrem em nada interdita o conhecimento de Deus, porque este conhecimento não está subordinado a nenhum

outro saber. De outro lado, o conhecimento dos movimentos mais constantes possíveis no tempo tampouco servirá como modelo de conhecimento da alma e de Deus. Conclui-se então que, mesmo no mais alto grau de constância sensível – movimentos dos astros –, não há segurança do conhecimento verdadeiro na via sensível. Recusa-se, assim, o testemunho dos sentidos como critério e testemunho de conhecimento imutável: “Portanto, tu recusas neste caso todo testemunho dos sentidos? A: Recuso absolutamente” (*RATIO. Respuis igitur in hac cause omne testimonium sensuum? AUGUSTINUS. Prorsus respuo. sol. I, 8*). Vale dizer que a recusa aparentemente radical dos sentidos como modelo de conhecimento é aqui um movimento temporário. Como demonstraremos adiante, todo tratamento da *phantasia*, como verossimilhança da verdade – e condição da falsidade –, fará o resgate da mediação do “testemunho dos sentidos” (*testimonium sensuum*) enquanto possibilidade de conhecimento.

2.1.3 Terceiro modo: conhecimento de Deus como discurso teórico

sol. I, 9-11

Outra possibilidade que se examina é a suficiência (*satis*) da via de acesso à verdade por meio do discurso filosófico enquanto recurso de autoridade teórica: “R. No que nos importa, responda isso agora: se o que Platão e Plotino disseram sobre Deus é verdadeiro, para ti é suficiente conhecer a Deus tal como eles conheciam?” (*Sed quid ad nos? Nunc illud responde: si ea quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus uera sunt, satisne tibi est ita Deum scire, ut illi sciebant? sol. I, 4, 9*). Agostinho, de fato, não omite o índice platonizante que o influencia, conforme diz exemplarmente em *Contra acad.* III 17,37:

Com efeito, é suficiente, para o que quero, que Platão tenha pensado a existência de dois mundos: um inteligível, no qual a própria verdade habitaria; o outro sensível, no qual o sentir nos é manifesto pela visão e pelo tato. Por conseguinte, aquele é verdadeiro, este verossímil e feito à imagem daquele. E, portanto, a alma que conhece a si mesma, por causa daquele nela, é como que aperfeiçoada e apaziguada na verdade, porém, este [mundo sensível] pode gerar na alma dos insensatos não ciência, mas opinião. Contudo, tudo aquilo que neste mundo é feito pelas virtudes, que ele chamava de civis, semelhantes a outras virtudes verdadeiras, as quais seriam ignoradas a não ser por poucos sábios, não poderia ser chamado senão de verossímil.¹¹⁶

No entanto, é suficiente conhecer Deus como eles o conheceram? Agostinho responde: “Se isso que disseram é verdadeiro, não segue necessariamente que eles conhecessem isso que disseram” (*A. Non continuo, si ea quae dixerunt, vera sunt, etiam scisse illos ea necesse est*). A resposta de Agostinho evidencia a distância entre discurso e conhecimento, pois não se segue imediatamente que, ao falar coisas verdadeiras sobre Deus, haja necessário conhecimento verdadeiro daquilo de que se falou.

Embora Agostinho reconheça a linhagem de seu pensamento, a “alma que se conhece” não acessa seu princípio de verdade no mundo inteligível como modo especulativo que objetiva o conhecimento da verdade inteligível, pois, se a teoria verdadeira não verter imediatamente o conhecimento da verdade, não será a evidência

¹¹⁶ *Contra acad.* III 17,37: *Satis est enim ad id quod uolo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa ueritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire. Itaque illum uerum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas uirtutes, quas civiles uocabat, aliarum uerarum uirtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus, ignotae essent, non posse nisi ueri simile nominari.* Tradução e grifo nosso.

racional¹¹⁷ do discurso que provará a verdade. Desde aí, vê-se já problematizada a relação entre discurso da verdade e verdade do discurso¹¹⁸.

Se fosse suficiente conhecer Deus como os filósofos conheceram, já estaria realizado, de partida, o propósito filosófico dos *Solilóquios* – qual seja, busca do conhecimento de si e de Deus –, visto que já se anunciava, na oração que abria o livro, a declaração de coisas verdadeiras sobre Deus, ditas pelo recurso da memória, a qual de algum modo recolheu, em si, coisas das quais se permite desejar e discursar, sem que, contudo, sejam *compreendidas pelo intelecto*.

Com efeito, não falei [sobre] aquilo que compreendi pelo intelecto, mas [sobre] aquilo que coletei - donde quer que seja - e confiei à memória, conformando àquilo, tanto quanto pude, com a fé; não obstante, conhecer é algo diverso¹¹⁹.

O ponto essencial não é tanto o questionamento do possível conhecimento divino que a filosofia grega possuía de Deus, mas o afastamento daquele modelo que reduz o conhecimento ao discurso de alguma teoria humana. Mais do que repetir e assentir ao discurso verdadeiro, é necessário aprofundar o conhecimento da verdade: conhecer verdadeiramente isto que já é objeto de desejo, e que de alguma forma está guardado na memória, mas que ainda não se *compreendeu pelo intelecto*, porque falar

¹¹⁷ Ver Marion, Augustine. Au lieu de soi, op. cit. p. 157 : Elle se caractérise plutôt par son excès : sauvegardant toute son évidence, qu'elle délivre même parfois aussi clairement et distinctement qu'une vérité strictement théorique... La vérité se révèle en un sens non théorique non point parce qu'elle manquerait d'évidence, mais parce que son excès d'évidence ouvre une nouvelle question - en fait, une nouvelle épreuve

¹¹⁸ Tema que será tratado na sessão III, mais precisamente na tópica sobre “Ser e intenção da falsidade”.

¹¹⁹ sol. I, 4, 9 A. – [...] dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undeunde collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est.

da verdade desejada enseja o discurso, mas não gera imediatamente conhecimento. Pois conhecer é outra coisa (*scire autem aliud est*) e o aprofundamento do conhecimento de si e de Deus pelo intelecto não pode ser reduzido ao ensinamento escolar filosófico.¹²⁰

2.2 Condição de possibilidade de conhecimento no intelecto

2.2.1 Do ato de conhecimento na mesma disciplina e de coisas distintas

Constada as insuficiências dos modelos de conhecimento da verdade pelo exame das vias acima mencionadas – do amor ao amigo, dos movimentos dos astros e do discurso filosófico- , segue , de sol. I, 4, 9 à I, 8,15, a análise do que é de fato conhecido pelo intelecto. Os três modos de conhecimentos anteriores mostraram que não houve conhecimento (*scientia*) possível e satisfatório pela via da sensibilidade, pois em regime de exterioridade, Agostinho pôde identificar semelhanças com o conhecimento de Deus (verdade) que, todavia, não avançaram para o conhecimento de fato, já que *scire aliud est*.

Se anteriormente, o tom cético predominou, agora, ao identificar em si conhecimentos intelectivos, Agostinho se afasta dos acadêmicos ao se professar seguro de possuir conhecimento acerca dos números e da geometria.

¹²⁰ J. L. Marion , Au lieu de soi, op.cit., p. 153 “Il faudrait entendre une vérité qui ne s’épuise pas dans sa fonction théorique, mais puisse se donner elle-même à désirer, autant, voire infiniment plus, qu’à connaître”

Peço que me diga se sabe ao menos o que seja uma linha na disciplina da geometria? A: Sim, conheço perfeitamente. R. - Não teme os Acadêmicos nessa declaração? A: Não, absolutamente! Eles não desejam que o sábio erre, mas eu não sou sábio. Portanto, até o momento, eu não temo errar acerca de coisas que eu conheço. E se eu, como desejo, alcançar a sabedoria, farei conforme ela me aconselha.¹²¹

Não cai, contudo, na pretensão de saber dogmático como se arrogaria soberbamente o sábio estoico, ironiza Agostinho, mas avança para a constatação interior de conhecimento, a fim de verificar as condições de possibilidade dessa mesma ciência: “R. Portanto, tu não hesitas em chamar ciência a disciplina que trata dessas coisas, se tu as tem? A. Não, se os estoicos me permitem, pois eles atribuem ciência somente ao sábio¹²²....” (R. - *Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas vocari scientiam?* A. - *Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli, nisi sapienti.* Idem). Ora, se nem acadêmico nem estoico, qual o estatuto de conhecimento (de verdade)?

Agostinho passa a investigar de maneira bastante socrática “o que é conhecer algo”. Os parágrafos 10 a 13 são consagrados ao exame do conhecimento pelo intelecto e partem das disciplinas matemáticas, geometria e aritmética- tema recorrente nos diálogos anteriores, *Contra Acadêmicos*, *Sobre a Ordem* e sobretudo no *Sobre a Grandeza da Alma*, mas que nos *Solilóquios* é retomado com intenção de

¹²¹ Sol I, 4, 9. R. – *dic, qualeso, scis ne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?*

A. - *istud plane scio.*

R. – *nec in ista professione uereris academicos?* A. – *non omnino.*

illi enim sapientem errare noluerunt: ego autem sapiens non sum.

itaque adhuc non uereor earum rerum quas noui, scientiam profiteri.

quod si, ut cupio, peruenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit.

¹²² Agostinho não se considera sábio ao modo estoico (que acessam a verdade contida na correspondência de identidade entre corpos e seu correlato imagético). Ver Bermon, E, *op. cit*

verificação do próprio ato de conhecimento da verdade e, assim, avançar sobre o aprofundamento do entendimento dos modos interiores do saber.

O conhecimento geométrico é aqui uma constatação da alma, logo, não se teme a acusação cética de dogmatismo, pois ao reconhecimento de saber intelectual não se opõe (*isostenia*¹²³) nenhuma opinião: “(...) tu conheces o globo, a que chamam de esfera, tal como conheces a linha?” (*R. – ... ita ut lineam nosti, nosti etiam pilam quam sphaeram nominant?*). Responde Agostinho: “conheço” (*noui*). O que importa examinar é a relação desse conhecimento com o próprio conhecimento de Deus. Conduz-se, então, para a análise do que é igual e do que é diferente no ato de conhecimento. Ora, evidentemente, linha e esfera são objetos distintos, mas não tão diferentes que não sejam contidos numa mesma disciplina; contudo se essa mesma ciência comporta conhecimento de coisas diferentes, resta verificar se o modo de conhecer dessa ciência pode também se aplicar à Deus-verdade e, por conseguinte, encontrar o próprio princípio de unificação no próprio ato de conhecimento.

R. Mas eu te havia perguntado não sobre aquilo que tu conheces [que fosse semelhante a Deus], mas sobre o que conheces ao mesmo modo como desejas conhecer a Deus.¹²⁴

A razão, então, explora o fato de que seria suficiente dizer que se conhece Deus na mesma disciplina de tais inteligíveis uma vez que tais objetos foram

¹²³ Cf. Sexto Empirico, HP I, 4 [8]

¹²⁴ *sol. I, 4, 10 R. – sed ego quaesiveram, non quid tale scires, sed quid scires sic, quomodo deum scire desideras.*

compreendidos pelo intelecto¹²⁵ e resultaria, assim, o conhecimento indubitável do próprio Deus:

Tu conheces tanto a linha como a esfera, ainda que não se conheça a linha como se conhece a esfera. Por esta razão responde se te é suficiente conhecer a Deus assim como conheces aquela esfera geométrica, isto é, se podes não duvidar de Deus assim como não duvidas daquela (esfera)¹²⁶

Agostinho consentirá que o conhecimento da esfera, tanto quanto da linha, são conhecimentos indubitáveis garantidos pelo procedimento de saber intelectual, no entanto, tal evidência (presença) de verdade não será suficiente, pois disso não deriva o conhecimento de Deus, exatamente por dois motivos: primeiro, continua o problema já explorado de que não haver qualquer conhecimento de algo cujo conhecimento seja comparável ao conhecimento de Deus – o critério, já sabemos, é o efeito diverso de amor e prazer causado por um e outro objeto.

Donde, se a ciência de Deus e dessas coisas fossem iguais, me contentaria tanto em começar a conhecer estas coisas, quanto, [presumivelmente], haveria de me contentar em conhecer a Deus¹²⁷.

¹²⁵ Agostinho concede que pode haver alguma ajuda dos sentidos no procedimento dos conhecimentos geométricos, no entanto, seria mais para auxiliar os jovens estudantes ainda não treinados no exercício intelectual. Cf. sol. 4. 9 – (*augustinus*) *imo sensus in hoc negotio quasi nauim sum expertus. nam cum ipsi me ad locum quo tendebam peruexerint, ubi eos dimisi, et iam uelut in solo positus coepi cogitatione ista uoluere, diu mihi uestigia titubarunt. quare citius mihi uidetur in terra posse nauigari, quam geometricam sensibus percipi, quamuis primo discentes aliquantum adiuuare uideantur.* - A.: Precisamente, neste assunto, eu tenho a experiência dos sentidos como [se estivesse] em um navio: uma vez que eles me fizeram chegar no lugar onde queria, onde os dispensei. E ali desembarquei em terra firme; comecei a refletir sobre esse tema e por muito tempo meus pés vacilaram. Porque, assim penso, se chega mais rápido a navegar sobre a terra do que compreender a geometria pelos sentidos, ainda que pareça que sejam de algum auxílio para aqueles começam em seus estudos

¹²⁶ sol. I, 4, 10 R. – [...] *sic enim nosti lineam ut nosti sphaeram, cum se non sic habeat linea ut se habet sphaera. quamobrem responde utrum tibi satis sit sic deum nosse, ut pilam illam geometricam nosti; hoc est, ita de deo nihil, ut de illa, dubitare.*

¹²⁷ sol. I, 5, 11 *Deinde, si Dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem quod ista noui; quantum me Deo cognito gauisurum esse praesumo.* Em conf. X, 11, 30, respondendo a pergunta do parágrafo antecedente: “de que maneira te procuro, Senhor?”, Agostinho descarta primeiramente que lembrança

Segundo, o modo de conhecimento dessa ciência pode conter semelhança se se considera a via intelectual, no entanto, ao identificar o modo matemático de conhecimento como o mesmo modo conhecimento divino, é necessário que não reste dúvida alguma sobre Deus – assim como se dá certeza de conhecimento acerca da natureza da linha e da esfera. Ora, é evidente que o geômetra não possui conhecimento indubitável acerca de Deus:

A. - ... Com efeito, não apenas a coisa, mas ainda a própria ciência que, a meu ver, é dessemelhante. Primeiramente, porque nem a linha e nem a esfera diferem tanto entre si mesmas que, todavia, não haja uma disciplina que contenha o conhecimento de ambas. Todavia, nenhum geômetra professou que ensinaria Deus. De modo que, se a ciência de Deus e dessas coisas fossem iguais, me contentaria tanto em começar a conhecer estas coisas, quanto, presumivelmente, haveria de me contentar em conhecer a Deus¹²⁸

Donde a ciência de Deus não é igual a ciência das matemáticas, ainda que até aqui a geometria e a ciência dos números tivessem sido demonstradas como modelos de conhecimento indubitáveis (*nihil dubitare*). É preciso, no entanto, dar a devida atenção ao ganho metodológico no desenvolvimento dos argumentos, pois a

da vida feliz - vida feliz identificada à Deus cf. *conf.* X, 11, 29 - se dê como a lembrança dos corpos, à exemplo da cidade de Cartago. Em seguida, recusa-se que a lembrança da vida feliz seja como a lembrança dos números. Se no primeiro caso, a recusa pelo critério da via utilizada (sentidos) pela qual a imagem se instala na memória; no segundo caso, recusa-se o modo do conhecimento dos números, pois, embora seu conhecimento (*notitia*) não se dê pela via dos sentidos, a posse do conhecimento faz cessar o desejo; à vida feliz, ao contrário, por conhecê-la, ama-a sem, no entanto, possuí-la, porquanto deseja continuamente.

¹²⁸ *sol.* I, 5, 11 A. – [...] *non solum enim res, sed ipsa etiam scientia mihi uidetur esse dissimilis.*

primo, quia linea et pila tantum inter se differunt, ut tamen earum cognitionem una disciplina contineat: nullus autem geometres deum se docere professus est.

deinde, si dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem quod ista noui, quantum me deo cognito gauisurum esse praesumo.

diferença de ciências (dos números e de Deus) resulta da diferença dos objetos (*res*) e não por se diferir algo no próprio intelecto que compreende:

R. – Admito que terás muito mais prazer ao conhecer Deus do que conhecer essas coisas [esfera e linha]; mas isso ocorre pela diferença (dessemelhança) nas coisas e não na inteligência, a menos que contemples a terra com outros olhos que vês o céu sereno¹²⁹

A via pela qual se compreende tanto a Deus quanto aquela ciência é a mesma, a saber, o próprio intelecto (*rerum tamen non intellectus dissimilitudine*) – exatamente o que marca a passagem para os ‘modelos de conhecimentos insuficientes’ dos parágrafos anteriores. Mas dado que o prazer é diverso em uma e em outra ciência não se segue alguma diferença no próprio intelecto, mas nas coisas mesmas. Em outras palavras, aproxima-se do conhecimento de Deus quando se identifica na alma o conhecimento seguro de objetos cuja apreensão se deu na *unidade do intelecto*¹³⁰, que não admite diferença nela mesma; no entanto, tal ciência não pode remeter ao próprio conhecimento de Deus, visto que é evidente que Deus seja dessemelhante daquela coisa compreendida no intelecto – fato existencialmente reconhecido tanto na diferença do prazer produzido por via do amor que se dedica a cada conhecimento quanto na constatação de que o geômetra não conhece Deus com a mesma certeza que conhece figuras e números: “A. - por mais que, veementemente, insistas e convenças, não ousa, porém, deste modo, dizer conhecer Deus, tal como conheço tais coisas” (*quamuis uehementer urgeas atque conuincas, non audeo tamen dicere ita me uelle Deum scire, ut haec scio. sol. I, 5, 11*).

¹²⁹ Ibid. R. – *esto plus te ac multo plus quam de istis deo cognito gauisurum, rerum tamen non intellectus dissimilitudine; nisi forte alio uisu terram, alio serenum coelum intueris, cum tamen multo plus illius quam huius aspectus te permulceat*. Grifo meu.

¹³⁰ Idem ibidem

Há, portanto, diferença entre os objetos, mas não no ato mesmo de conhecimento. Resta esclarecer o ato de conhecer. Ora, na sequência do texto – parágrafo 12 - , Agostinho já parece ter preparado a base argumentativa para nomear um conceito importante de sua filosofia, a iluminação interior¹³¹: “[a razão promete que] mostrará Deus a tua mente, como o sol se mostrará aos seus olhos” – (*ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur*). Destarte, Deus não é somente um objeto; é o que faz possível que algo possa ser conhecido como certíssimo¹³², qualquer que seja tal objeto de conhecimento. A Luz não se mostra à mente como objeto; ele é a própria condição de conhecimento: “e tais são as coisas certíssimas nas disciplinas [números e geometria] como aquelas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como é vista a terra e tudo que é terreno, mas é o próprio Deus quem as ilumina”. (*disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut uideri possint, ueluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat* sol. I, 6, 12). Tal caráter de Deus interior e iluminador de todo ato de conhecimento verdadeiro de conhecimento intelectual da verdade dá, pois, conteúdo à metáfora da iluminação¹³³. O sol é a imagem do conhecimento pela

¹³¹ Cf. *div. qu.*, questão 46, *De ideis*, em que Agostinho afirma que somente a parte superior da alma, a inteligível que é “santa e pura”, poderá ver as “razões na mente divina”: *Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum uisione fit beatissima*. (Mas a alma racional, dentre as coisas que foram criadas por Deus, supera a todas e é a que está mais perto de Deus, quando é pura. E tanto quanto a ele adere pela caridade, banhada, por assim dizer, e iluminada por aquela luz inteligível, enxerga as razões em cuja visão encontrará a felicidade suprema, não pelos olhos do corpo, mas por aquele seu olho principal no qual se sobressai, isto é, por sua inteligência. Tradução de Moacyr Novaes, In: *Discurso*, vol. 40, 2010, p. 380).

¹³² *sol. I, 6, 12 disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut uideri possint, ueluti terra est atque terrena omnia: deus autem est ipse qui illustrat*. – E tal como são certíssimas as disciplinas são de tal forma que são iluminadas pelo sol a fim de serem vistas, assim como o é a terra e todas as coisas dela: Mas Deus é que as ilumina”

¹³³ Cf. MATTHEWS, Gareth. Knowledge and illumination. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman(Eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.

iluminação em I, 6, 12. A analogia identifica os pares mente e olhos, sol e Deus, razão e visão. E diz a razão: “eu estou na mente assim como a visão nos olhos” (*Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspecto*) o que confere à alma/mente, pela razão, uma função receptora de dados “visuais” dependentes de uma luz que lhe é externa, pois assim como as criaturas corporais são vistas pela iluminação através dos olhos, assim as verdades daquelas ciências puderam ser conhecidas pela iluminação da mente.

Resta, então, verificar a constituição desse ato de conhecimento no intelecto e, por aí, entender a condição que possibilita a unificação dos conhecimentos de inteligíveis.

Intelecção de Deus e da alma

*uisio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur*¹³⁴

sol. I, 6, 13 et seq. (ref. Plotino, Eneadas V,3, [49])

Desde a elaboração anterior – que mostrou que a diferença entre as ciências (números/geometria e de Deus) resulta da diferença dos objetos (*res*) e não de algo no próprio intelecto que compreende –, Agostinho, a partir do parágrafo 13, aprofunda a descrição da interioridade (*in anima*) do conhecimento intelectual enquanto visão e

176, 180 “For Augustine, knowing God includes knowing that God exceeds our powers of comprehension, as well as our powers of description”, p 183 cf *De Gen. ad litt.* 12.26.54

¹³⁴ “. *Sol. I, 6, 13* “visão, o intelecto que está na alma, que é constituído do que entende do que é entendido”

iluminação: “E a própria visão é aquele intelecto que está na alma” (*Ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est. Soliloquia. I, 6, 13*).

Não basta, contudo, que a alma tenha razão. É necessário que a razão tenha virtude a fim de que o olho (da razão) possa bem olhar e ver¹³⁵. Uma vez de posse de razão virtuosa, Agostinho pode, então, afirmar que “Deus é o fim do olhar” (*qui est finis aspectus. sol. I, 6, 13*). Importante enfatizar que “ver Deus” tem sentido forte de intelecção, pois da visão segue-se o entendimento (*intellegere*): “R. – Sem essas três coisas nenhuma alma é sanada para poder ver ao Deus, isto é, entender ” (*R. - Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, id est intellegere sol. I, 6, 12*).

Está apresentado, então, um encadeamento de operação até a intelecção: razão, razão virtuosa, e intelecção de Deus (*uidere Deum id est intellegere*). Mas, acrescenta o hiponense que a visão não está como fim da razão ao modo de um produto final de sua operação, visto que a intelecção é fim somente na medida em que nada pode haver para além da visão de Deus: “Já ao olhar segue a própria visão de Deus, que é o fim do olhar; não porque já não exista o olhar (*non quod iam non sit*)¹³⁶, mas porque não tem nada de maior para alcançar” (*Iam aspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat. sol. I, 6, 13*). Primeiramente, o “olhar” tem sentido preciso no parágrafo que se analisa, pois inicia com a declaração: “a razão é o olhar da alma” (*aspectus animae, ratio est*). Assim, dizer que “o olhar é seguido da própria visão de Deus” permite distinguir dois momentos

¹³⁵ *sol. I, 6, 13 R. – Aspectus animae, ratio est est enim uirtus uel recta uel perfecta ratio.*

¹³⁶ Talvez, uma marcação importante de Agostinho se opondo a aniquilação do sujeito da contemplação.

distintos do conhecimento. Primeiro, o olhar (*aspectus*), que é razão, mobilizada pela força de sanidade das virtudes; segundo, a intelecção (*uisio Dei*) que não é mais a operação da razão em seu caráter virtuoso, mas sim a própria contemplação de Deus. Note-se, então, que a contemplação, por sua vez, consiste na intelecção como realidade mais profunda da alma: “mas a própria visão é o intelecto, que está na alma” (*ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est. Sol. I, 6, 13*)¹³⁷, de modo que ao final Agostinho expõe nesse trecho bastante condensado um certo esquema de uma teoria de conhecimento, por assim dizer, que relaciona razão e intelecto como operações interiores da alma (*in anima est*). Não por outro motivo, a *Razão* toma o cuidado de esclarecer que ter a contemplação ou visão como fim não resulta em um projeto de conhecimento irracional, posto que se recusa de partida que a *razão não seja* no instante da contemplação - ([*aspectus*] *non quod iam non sit*).

Visto que se coloca a questão da “intelecção na alma” (*intellectus in anima est*) como uma relação indissociável entre razão e contemplação intelectual (*uisio Dei*), ou seja, ao olhar da alma purificado – as funções da razão em retas condições de operação – segue-se a visão/iluminação¹³⁸ de Deus como ponto transcendente de conhecimento e, ao mesmo tempo, condição de princípio para a alma racional, uma vez que é pela descrição terapêutica do médico interior que a razão pode bem (*uirtute*) operar¹³⁹. A alma racional avança para a intelecção (acesso ao ser inteligível) sem,

¹³⁷ Cf. Du Roy, Olivier. *L'Intelligence De La Foi En La Trinité Selon Saint Augustin: Genèse De Sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391*. Paris: Études augustiniennes, 1966., p. 146-7. Du Roy aproxima essa passagem dos Solilóquios com Enéadas V, 3 [49], 5, de Plotino. Na teoria neoplatônica, na contemplação divina, intelecto divino, objeto e sujeito coincidem.

¹³⁸ Doutrina da iluminação em forma seminal, seguindo sugestão de Du Roy. *Opera cit.*

¹³⁹ Cf. sol. I, 6, 12. Ver QUILES, I. *La interioridade agustiniana em los Soliloquios*. *Ciencia y Fe*. Ano 10, num. 40 (1954)

contudo, cessar de existir; o que parece sugerir a recolocação da razão no ponto alto da inteligência como um tipo de retorno do olhar (razão) as coisas sensíveis. Essa descrição da iluminação como *intelecção de Deus (uisio Dei)*, parcialmente desenvolvida nos *Solilóquios*¹⁴⁰, já aponta para o que é essencial da doutrina agostiniana acerca do conhecimento, a saber, o estatuto de interioridade do conhecimento de Deus pela alma¹⁴¹, no intelecto, e condição primeira de ciência do mundo (*disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt. sol. I, 6, 12*).

Mas em que medida o conhecimento de Deus é tributário do conhecimento de si? Em outras palavras, como ocorre que a visão de Deus (intelecção) seja ao mesmo tempo o sujeito que entende (si mesmo) e o próprio objeto entendido (Deus)? Ainda no mesmo parágrafo, afirma Agostinho esboça uma resposta: “a própria visão é o intelecto que está na alma, que é constituído pelo entendido e pelo que entende, assim como é dito que ver nos olhos consiste do próprio sentido e do sensível, dos quais se um for retirado, não pode haver visão” (*Ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur. - ut in oculis uidere quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, uideri nihil potest. Sol. I, 6, 13*). Tal declaração é certamente importante para fins de esclarecimento da descrição do conhecimento intelectual, pois deixa evidente a indistinção entre o entendido e aquele que entende no ato do conhecimento – herança neoplatônica bem documentada¹⁴²,

¹⁴⁰ Cf. Du Roy, Olivier. *L'Intelligence De La Foi En La Trinité Selon Saint Augustin: Genèse De Sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391*. Paris: Études agostiniennes, 1966.

¹⁴¹ Ver RONALD Nash, "St. Augustine on Man's Knowledge of the Forms," *The New Scholasticism*, 1967, p. 230-231; O autor enfatiza, no quadro da doutrina da iluminação, a atividade da mente no acesso as formas no conhecimento de coisas sensíveis. Ver também sobre o tema: BUBACZ, Bruce S. (1980). Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring. In *Augustinian Studies* pg 11:35-48

¹⁴² PEPIN, J. Une curieuse déclaration idéaliste du “De Genesi ad Litteram” de saint Augustin, et ses origines plotiniennes:: remarques sur une citation paulinienne des “Confessions” de saint Augustin. In:

conforme Pepin faz notar em o *Comentário Literal ao Genesis* XII, 10, 21¹⁴³ de Agostinho¹⁴⁴, cuja temática do conhecimento intelectual remonta às origens plotinianas. Afirma J. Pepin: “o conhecimento de si é totalizante. Por um lado, o intelecto se conhece todo inteiro, o que afasta que ele seja composto de partes onde uma conheceria as outras, mas não poderia nem conhecer o todo nem a si mesmo [...]. De modo que não exista diferença no intelecto entre o cognoscente e o conhecido, nem entre o ato de conhecimento e seu objeto”¹⁴⁵. O problema do conhecimento de si não é, portanto, invenção agostiniana; de fato, está remontada desde as discussões célicas e neoplatônicas. É importante dar atenção ao tratamento do conhecimento intelectual na sua unidade própria, a qual não é composta de partes e, por isso, identifica objeto e

Revue de d'histoire et de philosophie religieuses, 1954, « Telles sont ces deux doctrines - description de la connaissance intellectuelle, traité de la connaissance e soi. La parenté dans l'allure générale, la multiplicité des recontres de détail interdisent de douter qu'Augustin les ait empruntées aux Ennéades »

¹⁴³ Gn. ad litt XII, 10. 21. *Intellectuale autem illud excellentius, quod mentis est proprium. Nec mihi occurrit omnino, ita pluribus modis dici posse intellectum, sicut spiritum multis modis appellatum esse comperimus. Sive autem intellectuale dicamus, sive intellegibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerint, ut intellegibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest; intellectualis autem, mens quae intellegit: sed esse aliquam rem quae solo intellectu cerni possit, ac non etiam intellegat, magna et difficilis quaestio est. Esse autem rem quae intellectu percipiat, et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare, vel dicere; mens quippe non videtur nisi mente. Quia ergo videri potest, intellegibilis; quia et videre, intellectualis est, secundum illam distinctionem. Quapropter sequestrata illa difficillima quaestione, utrum sit aliquid quod tantum intellegatur nec intellegat, nunc intellectuale et intellegibile sub eadem significatione appellamus.* – “A [visão] intelectual (intellectuale) é mais excelente e é própria da mente (mentis). Não me ocorre absolutamente o que possa ser dito sobre as muitas acepções do termo intelecto (intellectum), do mesmo modo como descobrimos que o termo espírito pode apresentar várias acepções. Dizendo intelectual ou inteligível (intellegibilis), estamos significando a mesma coisa. Ainda que alguns tenham desejado que haja alguma diferença, de modo que inteligível seja a própria coisa que pode ser percebida apenas pelo intelecto, e intelectual seja a mente que entende (mens quae intelligit). No entanto, é uma questão importante e difícil que haja alguma coisa que possa ser percebida apenas pelo intelecto, mas também não entenda. Não julgo que ninguém pense ou diga haver alguma coisa que perceba pelo intelecto, mas não possa ser percebida pelo intelecto; pois não se vê a mente a não ser pela mente. Portanto, de acordo com aquela distinção é inteligível porque pode ser vista e intelectual, porque pode ver. Por isso, deixando de lado aquela difícil questão, se há algo que somente seja inteligido e não entenda, denominamos agora intelectual e inteligível com o mesmo sentido”.

¹⁴⁴ Idem, p.393.

¹⁴⁵ Idem, « Enfin, la connaissance de soi est totalitaire. D'une part, l'intelligence se connaît tout entière, ce qui exclut qu'elle soit composée de parties dont l'une connaîtrait les autres, mais ne pourrait connaître ni le tout, ni elle-même[...]. D'autre part, elle est tout entière à se connaître, ce qui exclut qu'elle soit composée d'une partie connaissante et d'une partie connue.. De sorte qu'il n'y a pas de différence dans l'intelligence entre le connaissant e le connu, ni entre l'acte de connaissance et son object ».

sujeito no mesmo ato do conhecimento. Nesse sentindo, a alma não pode admitir divisão interna em si mesma, de modo que o conhecimento do intelecto já põe o problema do conhecimento reflexivo por representação do objeto, visto que supor um sujeito que se conhece equivale sempre a afirmar seus objetos exteriores. Ora, se o intelecto deve conhecer a si mesmo, e assim alcançar a “visão intelectual” (*uisio intellectuale*), permanece interdita a distinção entre inteligido e inteligível no ato da visão intelectual enquanto conhecimento de si, ou seja, não é possível dizer haver diferença entre o si mesmo (inteligido), que pode ser percebido apenas pelo intelecto (*intelligibilis*), e a mente que se entende (inteligível).

Ambas as passagens citadas tratam de descrever o conhecimento de si nos termos em que a “a própria visão é o intelecto que está na alma”, diz Agostinho, e “a visão intelectual é mais excelente e é própria da mente”. Em efeito, conhecimento de si, conforme evocado no início dos *Solilóquios*, pressupõe conhecimento de Deus, enquanto *uisio Dei*; logo, conhecimento é contemplação por onde o próprio Deus é inteligido e entende na própria alma que conhece a si. Não deixa dúvida, portanto, do índice platonizante, nem do recurso a interioridade que tem no intelecto a parte mais excelente da alma. Com efeito, segue que o verdadeiro conhecimento de si não é possível senão por intermédio de um ser simples, identificado em Agostinho como o próprio Deus (*uisio Dei*)¹⁴⁶. A identificação, portanto, entre inteligíveis e o que entende só é possível na contemplação divina.

¹⁴⁶ Cf. *Enéadas*, tratado 49 de Plotino, em que o conhecimento de si que não pode se dar diretamente é o da alma racional, que só se conhece se espelhando no intelecto. O pensamento que pensa a si mesmo, no sentido de uma identidade de intelecto e inteligíveis, é a tese de Aristóteles (*Metafísica*, Lambda, vii) a que Plotino se opõe no tratado 38, argumentando que o intelecto também se conhece olhando para sua fonte, que é o Um.

É sabido, nos estudos agostinianos, que a investigação do conhecimento intelectual traça as linhas essenciais da doutrina da iluminação. Seguimos a referência sugerida por O. du Roy,¹⁴⁷ que relaciona *En. V, 3 [49]*, identificando nos *Soliloquios* os primeiros esboços da doutrina da iluminação agostiniana. Vejamos a citação do tratado 49 das *Enéadas* de Plotino:

Assim, a alma que é privada de luz também é privada de Deus, mas enquanto iluminada, tem o que é procurado, e isso é para a alma o verdadeiro fim: tocar a luz de Deus e contemplá-la, não graças a luz proveniente de outra coisa; contemplar a luz mesma por meio daquela que vê. É por ela que a alma é iluminada; ela é, na verdade, o que é necessário que a alma contemple, assim como o sol não é visto através de uma luz diferente do que a sua.¹⁴⁸

O conhecimento de Deus, “tocar a luz de Deus e contemplá-la”, é o fim da alma. No entanto, diferentemente dos conhecimentos de objetos exteriores, a visão de Deus não se dá por outra luz exterior à alma e a Deus – que é a própria luz da qual se vê –, pois a condição de possibilidade de conhecimento de Deus não é outra senão o próprio Deus que se dá a conhecer¹⁴⁹.

As fontes da doutrina da iluminação estão bem documentadas,¹⁵⁰ de modo que nos interessa mais identificar a intervenção agostiniana tal como aparece nos

¹⁴⁷ Du Roy, Olivier. *L'Intelligence De La Foi En La Trinité Selon Saint Augustin: Genèse De Sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391*. Paris: Études augustiniennes, 1966., p. 146-7.

¹⁴⁸ Cf. Plotino: “Ainsi l’âme qui est privée de lumière est également privée de ce dieu, mais lorsqu’elle est illuminée, elle possède ce qu’elle recherchait, et c’est cela pour l’âme la fin véritable : toucher la [35] lumière de ce dieu et la contempler par elle-même, non pas grâce à la lumière venue d’autre chose ; contempler la lumière même au moyen de laquelle elle voit. Ce par quoi l’âme est illuminée, c’est cela, en effet, qu’il faut qu’elle contemple, car le soleil non plus, on ne le voit pas au moyen d’une autre lumière que la sienne”. Plotin. *Traité 45-50*, L. Brisson et J.-F. Pradeau. GF Flammarion, Paris 2009.

¹⁴⁹ *sol. I, 6, 12*

¹⁵⁰ Consulte-se algumas referências cf. DU ROY, Olivier. *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1966; O’MEARA, John Joseph. *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind Up to His Conversion*. London, New York: Longmans, Green, 1954. ; MATTHEWS, Gareth. *Knowledge and illumination*. In:

Solilóquios. Dominique Doucet nota, na segunda metade do livro I dos *Solilóquios*, a intensificação da presença da filosofia platônica: o estudioso aponta as origens neoplatônicas da noção de conhecimento por iluminação divina¹⁵¹. O estudioso acrescenta que Agostinho não se limita a fazer nesse escrito uma simples apropriação dos conteúdos da filosofia antiga, uma vez que faz seu pensamento avançar para a figura do “secretíssimo médico”¹⁵² - identificado ao Mestre interior dos diálogos-, de quem sabedoria e verdade são como luzes aos olhos da mente humana treinada na medida da vivência das virtudes: “O mesmo olhar não pode converter para luz os olhos, já são, a não ser por aquelas três [virtudes] que permanecem” (*Sed et ipse aspectus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant. sol. I, 6, 13*). A presença do médico¹⁵³ interior parece, pois, exortar a um conjunto de condições de princípio - anterior até às análises internas da razão - para potência de ver/entender de maneira que a visão de Deus só é possível¹⁵⁴ uma vez de posse de olhos (razão) sanados pela presença de prescrições médicas (*praeceptis medici*) – chamadas aqui de fé, esperança e caridade. Destarte, a requisição da razão virtuosa, de início, pelo Médico, faz as vezes da discussão posta anteriormente sobre a intelecção como fim da razão apenas como constatação do seu limite em avançar sobre o que não tem medida. Em outras palavras, a *uisio Dei*, seja na discussão dos acessos por intelecção seja na

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman(Eds.). The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

¹⁵¹ Doucet, Dominique. *sol. I., 14, 24-15, 30. Le médecin complaisant*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fascicule 1- 2, 1991 - O estudioso defende que no diálogo a figura de Cristo como médico faz a mediação da purificação necessária para a iluminação: “Agostinho irá ainda mais longe afirmando que esta purificação não pode se realizar senão graças à intervenção do médico que remete aqui a figura do Cristo”

¹⁵² Cf. *sol. I, 14, 25*

¹⁵³ Cf. *sol. I, 14, 25*. há mesmo quem defenda a salvação dos desejos interiores à direção daquele “secretíssimo médico” (*secretissimus ille medicus*). Doucet, op. cit., defende que a forte presença da presença da doutrina cristã da graça nesse escrito de juventude de Agostinho.

¹⁵⁴ *sol. I, 6, 12 R. – Bene moueris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.*

intervenção direta na condição de virtude saúde anímica, parece ser tanto objeto quanto sujeito de conhecimento.

De fato, nos *Solilóquios* I, 6, 13, ao identificar visão de Deus ao ato de conhecimento dentro da alma – e constituído tanto *do inteligido* quanto *do que intellige-conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur* -, Agostinho recusa a distinção de Deus como objeto de conhecimento em conformidade com o desenvolvimento dos modos de conhecimentos desde I, 3, 8. Desta feita, o caminho proposto para os *Solilóquios* é a análise dos conteúdos interiores da alma – investigar os conhecimentos intelectivos (*quaerere de intelligendo*) -, pois a potência de inteligir a Deus está *na alma* – dentro da alma- operando, no caso do conhecimento da alma, de modo outro que a do sujeito que conhece o objeto; não recai, contudo, num procedimento a parte da razão, pois a *visio Dei*, o fim da razão, é condição necessária de todo conhecimento de ciência (*disciplina*). Se até aqui se buscou o conhecimento de Deus, resultando nas elaborações da visão de Deus como intelecção e como médico habilitador da razão, resta o desenvolvimento dos nexos possíveis contidos entre a intelecção e o conhecimento de si.

2.2.2 Intelecção do modo de verdade do ser (*verum esse*) e a falsidade

Justificação da análise da falsidade

Qual a relação entre intelecção de Deus e conhecimento de si? De partida, é necessário referir todo conhecimento à verdade pela qual todas as coisas são conhecidas.

*R: Tu dizes que queres conhecer tanto a alma quanto Deus? A: Tal é tudo que desejo. R: Nada mais? A: Absolutamente nada R: Então, não queres compreender a verdade (veritatem comprehendere)? A: Não posso conhecer (cognoscere) aqueles [alma e Deus] senão por ela! R: Portanto, primeiramente deve-se conhecer a verdade pela qual aqueles possam ser conhecidas.*¹⁵⁵

Não é coincidência que ao final do primeiro livro¹⁵⁶ a questão do conhecimento de si e conhecimento de Deus seja retomada, uma vez que, de posse das análises de condições de possibilidades – ou impossibilidade - de conhecer a Deus, volta-se a atenção para a reflexão acerca do conhecimento de si. Os argumentos reaparecem conforme demonstração anterior, de maneira que não será necessário repeti-los aqui. No entanto, é importante ressaltar que Agostinho amplia a questão do conhecimento ao debate sobre a essência da verdade e, consecutivamente, à possibilidade de existência do falso como tema central de investigação.

¹⁵⁵ sol. I, 15, 27 R. – *animam te certe dicis, et deum uelle cognoscere?*

A. – *hoc est totum negotium meum.*

R. – *nihil ne amplius?*

A. – *nihil prorsus.*

R. – *quid? ueritatem non uis comprehendere?*

A. – *quasi uero possim haec nisi per illam cognoscere.*

R. – *ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.*

¹⁵⁶ Ibidem.

A retomada da verdade como investigação serve de fechamento do livro I e dá ensejo ao desenvolvimento das análises sobre verdade e falsidade contidas no livro II. Os parágrafos 27 e 28 do livro I podem ser interpretados como introdução do segundo volume, dado que reúnem os principais tratamentos em base aos quais se dará o desenvolvimento da noção de verdade e falsidade. Vejamos: o primeiro passo é estabelecer a distinção de verdade e verdadeiro como dois registros distintos: “R: primeiramente, vejamos, uma vez que verdade e verdadeiro são duas palavras, se te parece que essas duas palavras significam uma ou duas coisas” (*R. - Primo itaque illud uideamus, cum duo uerba sint ueritas et uerum, utrum tibi etiam res duae istis uerbis significari, an una uideatur.* sol. I 15, 27). Estabelecido que significam duas coisas distintas, pode-se dizer que o verdadeiro é devedor ontológico da verdade, pois “o que é verdadeiro somente o é pela verdade” (*ita etiam, si quid verum est, ueritate utique uerum est.* sol. I, 15, 27). O problema que enseja longa investigação sobre o falso no segundo livro surge em I, 15 28 pela primeira vez e, de partida, a questão inicial que funda a investigação sobre a falsidade é a perenidade das coisas verdadeiras. Está dado na argumentação que a verdade não perece – “uma pessoa casta morre, mas não morre a castidade”-, no entanto, resta saber como pode ser julgado a condição de existência de algo. Algo é verdade não pelos sentidos -recuperando os ganhos do desenvolvimento do livro I até o momento – uma vez que esses podem enganar; e sim *pelo intelecto* pelo qual se dará o julgamento. Por exemplo, de que uma árvore “se é uma árvore, é necessariamente verdadeira” (*si autem arbor est, uera sit necesse est*), caso contrário, não é uma árvore e é falsa.

A discussão que segue em I, 15, 29 é acentuadamente marcada pela questão do ser da coisa verdadeira:

R.: - Veja se esta sentença é verdadeira: - tudo aquilo que é, pensa-se que esteja em algum lugar?

A.: - Tal como me foi dito nada me leva a concordar.

R.: - Contudo, reconheces que a verdade seja?

A.: - Reconheço.

R.: - Logo, é necessário que procuremos onde ela esteja, pois não está num lugar, a menos que, porventura, penses que esteja em algum outro lugar além do corpo, ou que a verdade seja um corpo.

A.: - Nada disso penso.

R.: - Onde, então, crês que ela esteja? Pois concedemos que não há lugar algum em que ela esteja.

A.: - Se eu soubesse onde ela está, talvez, nada mais buscaria.¹⁵⁷

Agostinho pode colher duas conclusões ao final do livro: i) recusa com firmeza a afirmação de que a verdade se encontre em algum lugar (*in loco*); ii) A verdade é (*fateris [...] esse ueritatem? fateor*). Ora, prescindir que a verdade esteja (*esse*) nos corpos implica em recusar a relação de dependência entre lugar/extensão (*in loco*) e verdade, no entanto, abre-se uma nova investigação acerca de onde (*ubi*) a verdade está: “R.: - Podes saber ao menos onde ela não está? A.: - Se me ajudares a recordar, possivelmente eu poderia” (R. - *Saltem ubi non sit, potes cognoscere? A.: - Si commemorares, fortasse potero*). Evidentemente, o pronome relativo ‘onde’ (*ubi*) não pode fazer referência ao espaço/lugar (*in loco*), de maneira que “saber onde a verdade

¹⁵⁷ Sol. I, 15, 29. R. - *uerane tibi uidetur ista sententia: quidquid est, alicubi esse cogitur?*

A. - *nihil me sic ducit ad consentiendum.*

R. - *fateris autem esse ueritatem?*

A. - *fateor.*

R. - *ergo ubi sit, necesse est quaeramus; non est enim in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus, aut ueritatem corpus esse arbitraris.*

A. - *nihil horum puto.*

R. - *ubinam igitur illam esse credis? non enim nusquam est quam esse concedimus.*

A. - *si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem.*

está” passa de uma questão espacial para uma essencial – “em que permanece (*manet*) a verdade”?

R.: - Certamente não é nas coisas mortais. Pois, tudo aquilo que é não pode **permanecer** em algo, se não **permanece** naquilo que é. Contudo, pouco antes, foi concedido que a verdade **permanece** (*manet*) mesmo com o perecimento das coisas verdadeiras. Portanto, a verdade não está nas coisas mortais. Porém, a verdade é e está em algum lugar. Logo, coisas imortais são. Mas nada de verdadeiro é onde a verdade não esteja. Conclui-se, assim, que não há verdades, a menos que elas sejam imortais.¹⁵⁸

Nada que perece permanece, por conseguinte, é impossível que aquilo que é subsista (*manet*) naquilo que não é, pois fora concedido em passagem anterior: “a verdade permanece mesmo com o perecimento de coisas verdadeiras”. Há, pois, uma determinação essencial da verdade: “a verdade é e está em lugar algum (*Est autem veritas, et non est nusquam*)¹⁵⁹. Logo, coisas imortais são”. Ora, se a verdade necessariamente existe, é, então deve haver algo em que ela permaneça. Note-se que, ao conferir qualidade de imortalidade à verdade, Agostinho identifica o ser a ela, ou seja, a partir do momento em que as verdades são necessariamente imortais – permanecem sendo mesmo quando as coisas verdadeiras perecem –, é possível aceitar a redução da verdade a uma qualidade substancial: a verdade é.

Da noção de verdade como identidade ontológica, o falso é problematizado.

¹⁵⁸ Sol.I, 15, 29. R. – *non est certe in rebus mortalibus.*

quidquid enim est, non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus ueris intereuntibus, ueritatem paulo ante concessum est.

non igitur est ueritas in rebus mortalibus.

est autem ueritas, et non est nusquam.

sunt igitur res immortales.

nihil autem uerum in quo ueritas non est.

conficitur non esse uera, nisi quae sunt immortalia. – grifo nosso.

¹⁵⁹ Substituímos a dupla negação pelo enunciado afirmativo.

E, toda árvore falsa não é árvore, toda madeira falsa não é madeira, toda prata falsa não é *prata* e **tudo aquilo que é absolutamente falso não é. No entanto, tudo que não é verdadeiro é falso**. Portanto, nada é dito corretamente ser, a não ser as coisas imortais.¹⁶⁰

Mas se tudo o que é, é imortal, qual a condição de ser das coisas mortais?

Em outras palavras, se só a verdade é, em que sentido é possível “falar corretamente” a respeito das coisas perecíveis – daquilo que não é absolutamente, visto que “*tudo aquilo que é absolutamente falso não é*”? Ora, tudo o que perece é falso e toda árvore que perece é falsa árvore, assim, dela nada pode se dizer corretamente (*nulla igitur recte dicuntur esse*).

O alcance dessa reflexão inicial acerca da falsidade levaria, no limite, a interdição da linguagem como discurso a respeito da verdade – daquilo que é - , resultando no encerramento prematuro dos *Solilóquios*. O livro II, no entanto, segue aprofundando o tema da falsidade, de maneira que parece ser apenas provisória a afirmação de que o “o que é absolutamente falso não é”.

¹⁶⁰ Ibid. R. – [...] *et omnis falsa arbor, non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quidquid falsum est, non est. omne autem quod uerum non est, falsum est. nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia. hanc tu te cum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse uideatur. si enim rata est, totum negotium pene confecimus, quod in alio fortasse libro melius apparebit.*

2.2.3 *Cogito agostiniano e redução (epocké) como método*

As primeiras linhas do segundo livro aprofundarão verdade e conhecimento de si ante um tema usualmente conhecido como *cogito agostiniano*. Referimos que o tema surge aparentemente como interrupção da análise sobre a falsidade, no entanto defendemos que a interrupção posta ao final do primeiro livro seja apenas aparente, dado que o *argumento do cogito* cumprirá papel decisivo na ordem argumentativa da questão sobre a falsidade. Na medida em que reconduz a alma à *redução por suspensão* (*epocké*)¹⁶¹ do assentimento aos dados exteriores como verdade, o argumento do *cogito* dá condições a alma para análise de si no quadro da síntese de registros de dados sensíveis e inteligíveis.

É preciso, antes da apresentação do texto que contém o argumento do *cogito*, fazer um esclarecimento do tema a fim de que nem se recuse a importância do argumento, temendo a tendência de ler o referido argumento em chave moderna, nem se caia em ditames estranhos ao nosso pensador do período tardo antigo. Etienne

¹⁶¹ Referência estoica acerca da possibilidade de conhecimento seguro por *representação compreensiva* (*phantasia kataleptiké*). Agostinho refere em *Retratações* que a oposição contra a nova academia não deveria ser absoluta e considera igualmente válido que o título do diálogo fosse *De Academicis* (*Sobre os acadêmicos*). O desenvolvimento da tese passará, então, por levantar os argumentos céticos contra a noção infabilidade (*inconcunssum*) da representação sensível (cf. *div. qu.* IX), a fim de “abrir caminho” para a recepção do “espiritualismo” neoplatônico. Ver Marsola, M. “Plotino e o Ceticismo”. In: *Dois Pontos*, Curitiba: 2007, vol.4,n.2, p.247-273

Sobre o caráter mediado do conhecimento sensível, cuja imagem do objeto é representação acataléptica, consulte PEPIN, J. Une curieuse déclaration idéaliste du "De Genesi ad Litteram" de saint Augustin, et ses origines plotiniennes : remarques sur une citation paulinienne des "Confessions" de saint Augustin. Paris : In: *Revue de d'histoire et de philosophie religieuses*, 1954: “Il resort de cet examen que, pour Plotin comme pour Augustin, la connaissance sensible est une connaissance mediate” p. 383. Também E. Bermon, *Le cogito.*, cap. IV.

Gilson¹⁶² é especialmente esclarecedor ao comparar Descartes e Agostinho pelas passagens da *Ile. Méditation*, t. IX com o *De Trinitate*, X. A fim de afastar qualquer casualidade do cogito no pensamento de Agostinho, Gilson elenca retomadas do argumento no pensamento do hiponense, a fim de recusar a opinião de Pascal de que o argumento não tivesse muita relevância conceitual. Há, de fato, diversas referências ao *cogito* no corpus agostiniano.¹⁶³ O estudioso demonstra a estratégia comum da imediação do pensamento que pensa a si em contraste com a necessária mediação discursiva do pensamento quanto aos corpos. Assim, não compartilha da opinião que Agostinho estivesse se ‘aventurando’ (referência a Pascal) no uso do argumento do *cogito*:

E nós estamos igualmente longe de ter que tratar a questão de uma palavra dita por Agostinho como aventura, pois, assim como em Descartes, todo seu argumento se apoia na oposição entre a consciência imediata que o pensamento tem de ser pensamento e a ausência de toda consciência imediata que ela tem de ser um corpo ou nada daquilo que pertence aos corpos.¹⁶⁴

O *cogito*, que na modernidade serviria para *fundamentação* de todo conhecimento numa substância primeira e pensante (*res cogitans*), não presta o mesmo serviço a Agostinho. A partir do encadeamento da referida tríade neoplatônica, ser-viver-saber, o hiponense estabelece, antes que uma relação de acúmulo de saberes que

¹⁶² GILSON, E. *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cap. ‘Le cogito e la tradition augustinienne’. Paris 1930.

¹⁶³ *De Beata Vita* 2.7, *Soliloquia* II.1.1, *De Libero Arbitrio* I.7.16, II.3.7, *De Vera Religione* 39.73, *De Duabus Animabus* 10.13, *Confessiones* XIII.11.12, *De Civitate Dei* XI.26, *De Trinitate* X.10.14 e XV.12.21. Consulte-se Bermon, E. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. cap. IV. Paris: Vrin, 2001.

¹⁶⁴ Cf. E. Gilson, *opera cit.* “Et nous sommes également loin d'avoir affaire à un 'mot dit par saint Augustin à l'aventure, puisque, comme celui de Descartes, tout son raisonnement s'appuie sur l'opposition entre la conscience immédiate que la pensée a d'être pensée et l'absence de toute conscience immédiate qu'elle ait d'être un corps ou rien de ce qui appartient au corps”, p.198

parta do espírito ao corpo, uma relação indissociável de existência, vida e intelecto; donde se pode reconduzir a alma para seu interior mais excelente – o intelecto, o último elo da cadeia e despido de juízos incertos da sensibilidade - e, consecutivamente, permitir que a alma preste a devida atenção¹⁶⁵ aos juízos intelectivos, discernindo nexos relacionais entre verdade, verdadeiro e falsidade.

Vejamos, agora, o argumento nos *Solilóquios* II, 1, 1.

R.: Tu queres conhecer a ti, sabes que tu és? A.: Sei R.: De onde sabes? A.: Não sei. R.: Sentes a ti como um ser simples ou múltiplo? A.: Não sei. R.: Sabes que tu moves? A.: Não sei. R.: Sabes que pensas? (*cogitare te scis*). A.: Sei. R.: Portanto, é verdadeiro que tu pensas? A.: É verdadeiro. R.: Sabes que és imortal? A.: Não sei. R.: Dentre todas as coisas que disseste ignorar, qual preferes saber primeiro? A.: Se sou imortal.¹⁶⁶

Dessa abertura do livro, é importante ressaltar a relação entre conhecimento verdadeiro de si e ser. O ato de conhecimento de si é imediato e *a priori*, ou seja, o pensamento ao se pensar não faz referência aos corpos, nem recorre às etapas lógicas para alcançar a verdade indubitável de se saber ser e pensante. Resta, no entanto, compreender se tal pensamento é ou se é sempre; em uma palavra, se é imortal. Evidentemente, a mutabilidade e a natureza do pensamento estão no horizonte

¹⁶⁵ Ver DEPRAZ, Natalie. Saint Augustin et la Méthode de la Réduction, In: *Les Cahiers d'histoire de la philosophie. Saint Augustin*. Dirigée par Caron, Macence. Les Editions du CERF, 2009. Depraz analisa o livro X das *Confissões* a fim de encontrar na noção de *conversio* aspectos de redução fenomenológica (*epoché*) como *atenção* aos objetos da sensibilidade.

¹⁶⁶ R. – *tu qui uis te nosse, scis esse te?* A. – *scio*.

R. – *unde scis?* A. – *nescio*.

R. – *simplicem te sentis, anne multiplicem?* A. – *nescio*.

R. – *moueri te scis?* A. – *nescio*.

R. – *cogitare te scis?* A. – *scio*.

R. – *ergo uerum est cogitare te*. A. – *uerum*.

R. – *immortalem te esse scis?* A. – *nescio*.

R. – *horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mauis?*

A. – *utrum immortalis sim*.

do argumento, pois, caso se demonstre que o *pensamento-que-se-pensa-e-sabe-que-é* é imortal, o pensamento saberá também que sua própria natureza não é corporal, visto que todo corpo é evidentemente mutável e mortal. Mas se por um lado saber-se imortal é declaradamente o desejo último da investigação (*R. - Horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mauis? A. - Utrum immortalis sim*); por outro reconhece que vida e conhecimento (*scire*) não podem estar apartados:

R.: Mas se chegarmos à conclusão de que a própria vida é tal que nela não possas conhecer nada mais além do que já sabes, reterás as lágrimas? *A.:* Ao contrário, sentirei tanto ao ponto de que a vida já nada valerá. *R.:* Então não amas viver por viver, em si, mas para saber (*scire*). *A.:* Concordo com tua conclusão”.¹⁶⁷

O argumento encadeia, então, elementos de uma tríade (ser-viver-saber) dispostos em ordem progressiva (*propter*). No limite, é possível afirmar a discussão sobre a imortalidade do ser deve estar subordinada à discussão sobre conhecimento da verdade do ser, pois para além de ser e sempre viver, é notável que Agostinho elenque o saber como elemento ulterior da tríade; saber que não depende do corpo. Como se dá tal conhecimento? A tríade tem antecedentes bem documentados e valerá a pena algum esclarecimento da questão: ser-viver-inteligir/saber são elementos que constituem a base do conhecimento imediato de si e fazem parte de uma tradição filosófica que teria chegado a Agostinho pelo neoplatonismo. Hadot indica que Plotino, por sua vez, teria recebido a tríade de duas tradições. A primeira remontaria ao *Sofista* (248e), em que Platão faz uso da tríade para combater as teorias imobilistas do puro ser,

¹⁶⁷ *sol. II, 1, 1. R. – quid, si uita ipsa talis esse inueniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti, nosse liceat? temperabis a lacrymis?*

A. – imo tantum flebo ut uita nulla sit.

R. – non igitur uiuere propter ipsum uiuere amas, sed propter scire.

A. – cedo conclusioni.

isto é, no diálogo denominado *Sofista*, Platão confronta as teorias relativas ao “ser em si” (*einai*), o qual é “conhecido pelo conhecimento” e “na medida em que for conhecido se movimentará em virtude de sua própria passividade, o que não poderia dar-se, conforme dissemos, com o que está em repouso”.¹⁶⁸ A fim de defender a tese da “vitalidade do ser contra o idealismo”,¹⁶⁹ Platão reconhece que, para ser conhecido, o ser deve partir do movimento, associando conhecimento e ser-em-movimento (vivo, portanto). O embate de Plotino é de outra ordem – é contra o materialismo estoico que Plotino relaciona ser e vida, conforme a formulação na *Enéadas* (V, 4[7],2): “a vida não é um cadáver, porque há vida e inteligência”. Em outra passagem, Plotino associa ser, vida e inteligência com o caráter substancialmente incorpóreo do ente perfeito: “Uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é a causa de que as demais coisas, as que parecem ser, pareçam ser. Com efeito, se tais coisas são ditas corretamente, é necessário que o ente seja em vida e em vida perfeita”¹⁷⁰ A perfectibilidade do ente incorpóreo garante sua impassibilidade diante dos corpos. O corpo, então, não afeta o ente incorpóreo, mas é ele mesmo efeito do ente de vida perfeita. Stephen Mackenna esclarece, ao comentar o tratado 26, *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, que é importante para Plotino, no interior da discussão da *apatheia* estoica, “que a alma deva ser vista como totalmente livre de ser afetada ou

¹⁶⁸ Platão, *O Sofista* 248e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, UFB 1980.

¹⁶⁹ Hadot, P. *Le Sources de Plotin*, Entretien sur l'Antiquité classique, t. V. 1957, p. 108 « Etre, vie et pensée chez Plotin et avant »]

¹⁷⁰ Plotino. *Enéadas* III,6[26],10-32. PLOTINO. *Enéadas: libros III y IV*. Madrid: Editorial Gredos. 1985

modificada pelas influências corporais”.¹⁷¹ Com efeito, a tríade do *Sofista* serve aqui para concluir que “o ser não é nem corpo, nem substrato de corpo”.¹⁷²

O aristotelismo é outra tradição que chegaria a Plotino. Na *Metafísica* (1072b 27), a interpretação do *Sofista* (248e) é acrescida da vida que não é identificada ao ser, mas à inteligência: “a vida seria como aquela que dorme (se não pensasse)”.¹⁷³ Acerca das duas tradições da tríade, Hadot conclui que “quando Plotino se inspirava no *Sofista*, a vida aparecia como o ato do ser. Agora, sob a influência de Aristóteles, ela identifica-se à inteligência, ela torna-se o ato da inteligência”.¹⁷⁴ Com efeito, a visada plotiniana da vida sofre dupla influência, a qual comporá a tríade: “se o ser é uma vida, como quer Platão, o pensamento é também uma vida, como quer Aristóteles”.¹⁷⁵ Ao tentar identificar – na primeira inteligência – tanto o ser de substância incorporeal quanto o pensamento, ambos fundem-se em unidade “ser-vida-inteligência”, a qual, por sua vez, será tomada como elemento constituinte da questão do conhecimento de si, como veremos, tanto em *Enéadas* (V, 3 [49]) como em textos de Agostinho – em que conhecer é conhecer a si como “primeira substância que está em ato”;¹⁷⁶ um “inteligível animado”, vivo (*zoe*)¹⁷⁷, que se conhece na imediata identidade entre pensamento, ato do pensamento e alma intelectual, a qual pensa a si mesma.

¹⁷¹ “that the soul should be seen as entirely free from being affected or modified by external (bodily) influences.”. Stephen Mackenna, *The Enneads*. 3d ed. London: Faber and Faber, 1962, localização virtual 5777

¹⁷² Plotino. *Enéadas* III,6[26],32.

¹⁷³ Aristóteles, *Metafísica* 1072b 27; apud Hadot. idem. P. 112.

¹⁷⁴ Hadot, idem, p. 113.

¹⁷⁵ Hadot, idem, p. 113.

¹⁷⁶ Plotino, *Enéadas* V,3[49],5, 33-37.

¹⁷⁷ Há uma distinção entre *bio* e *zoe*. Puech, *Entretiens Hardt V*, 1960, p. 154.: “*bios* é uma vida da existência, histórica e contingente, ao passo que *zoe* exprime ‘a vida realizada e estabilizada em sua plenitude, o desabrochar da liberdade e totalidade do ente.’” apud Baracat, p. 151.

De volta aos *Soliloquios* II, 1, 1, o duplo conhecimento, de si e de Deus, anunciado nas primeiras linhas do livro segundo, mobilizam os elementos da tríade neoplatônica, ser-viver-entender, a partir do pensamento auto reflexivo. Em outras palavras, a condução do ser à inteção, passando pela vida, faz nada mais do que organizar a investigação a partir de si mesmo, de maneira que o argumento do *cogito* é, por assim dizer, uma passada argumentativa basilar da condição de investigação a si mesmo. Visa estabelecer o *pensamento que sabe que vive e que é* como primeira noção do conhecimento de si, enquanto substância imaterial, sempre na esperança de poder encontrar a felicidade do conhecimento de Deus, e como movimento primeiro de interiorização. Daqui para frente, ser e vida serão tão imortais quanto se provar ser a inteção.

R: Já vejo o tudo o que desejas: uma vez que crês que ninguém se torna infeliz pelo conhecimento, é provável que o intelecto (*intelligentia*) torne alguém feliz. Mas ninguém é feliz a não ser que viva e ninguém vive se não é. Tu queres ser, viver e entender, mas ser para viver e viver para entender. Portanto, sabes que és, sabes que vives, sabes que entendes. (*esse uis, uiuere et intelligere; sed esse ut uiuas, uiuere ut intelligas. Ergo esse te scis, uiuere te scis, intelligere te scis*). No entanto, desejas saber se essas coisas subsistirão para sempre ou se nada subsistirá ou se alguma dessas coisas permanecerá e alguma outra perecerá ou se todas essas coisas permanecerão, se elas possam ser diminuídas ou aumentadas [...]. Portanto, se provarmos que haveremos de viver para sempre, seguirá que seremos para sempre. Resta investigar sobre o intelecto (*Restabit quaerere de intelligendo*).¹⁷⁸

¹⁷⁸ sol. II, 1, 1 R. – *iam uideo totum quod cupis.*

nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, 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 esse te scis, uiuere te scis, intelligere te scis.

sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, an maneat aliquid semper, et aliquid intercidat, an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse uis.

A. – *ita est.*

R. – *si igitur probauerimus semper nos esse uicturos, sequetur etiam semper futuros.*

A. – *Sequetur.*

R. – *Restabit quaerere de intellegendo.*

Da recusa de que a infelicidade esteja contida no conhecimento, decorre a probabilidade de que conhecimento e felicidade sejam próprios da *intelligentia*. O conhecimento de coisas intelectivas, no entanto, é por enquanto uma questão hipotética, provável, do que se infere que a felicidade como fruto do conhecimento intelectual seja uma situação teórica, a qual Agostinho declaradamente nega a identificar-se. A intelecção, no entanto, não está ausente, como se estivesse à espera da realização das instâncias anteriores. Ela, mesmo mantendo-se além da alma racional, é parte dos elementos que formam a tríade platônica, sendo apresentada aqui como integrante de uma economia de conjunto juntamente com *ser e viver*. Deve-se também reconhecer, em efeito, que os elementos da tríade seguem uma gradação: “Tu queres ser, viver e entender, mas ser para viver e viver para entender”. Evidentemente, o intelecto é o ponto final da cadeia triádica, o que não quer dizer que a operação de uma sucede a anterior. Em *sol.* II, 3, 3, torna-se claro a estratégia de interiorização:

R: Agora, eu gostaria que respondesses para mim se parece para ti que a alma ou o corpo que sente? A.: Parece que é alma. O quê? Parece que para ti o intelecto pertence a alma? A.: Sim, absolutamente. R: Somente a alma ou a qualquer outra coisa? A.: Não vejo que esteja em nenhuma outra coisa senão na alma; a não ser que em Deus, em quem, creio, o intelecto possa estar.¹⁷⁹

Então, entre os sentidos, que fazem a ligação aos corpos, e Deus, a alma situa-se medianamente¹⁸⁰, pois, de um lado, tem a percepção sensorial e, de outro, é o

¹⁷⁹ *sol.* II, 3, 3 R. – *nunc respondeas mihi uelim, utrum tibi sentire anima uideatur, an corpus?*

A. – *anima uidetur.*

R. – *quid? intellectus uidetur tibi ad animam pertinere?*

A. – *prorsus uidetur.*

R. – *ad solam an ad aliquid aliud?*

A. – *nihil aliud uideo praeter animam, nisi deum, ubi intellectum esse credam.*

¹⁸⁰ O tema da alma intermediária é reconhecidamente neoplatônico. Consulte In: O'Daly, Gerard J. P. *Platonism pagan and Christian studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot, Ashgate, 2001 Burlington,

lugar próprio do intelecto pelo qual é possível acessar o ser sumamente inteligível, Deus. O argumento, entretanto, parece ser apenas uma hipótese, pois o verbo “credo” indica o plano de trabalho do qual Agostinho parte para a investigação acerca do intelecto (*Restabit quaerere de intelligendo*). Novamente, o diálogo intensifica o problema entre verdade como exterioridade, aumentando um fosso para, logo a seguir, preenchê-lo – assim defendemos – com os modos das análises da relação entre falso e percepção sensível.

A alma que sabe que é e vive (tríade: ser-vida-intelecto) em nada dependeu dos sentidos para saber-se viva, pois o pensamento de si é uma atividade exclusiva do intelecto, elemento próprio da alma e de Deus, - *Nihil aliud uideo praeter animam, nisi Deum, ubi intellectum esse credam* - que se conhece intuitivamente. Agora, é possível interpretar o *cogito* agostiniano não apenas como a recusa da representação sensível como verdade, mas essencialmente como passagem argumentativa de redução compreensiva à interioridade. A inteligência, assim, é o nível mais interior do homem, lá onde o próprio Deus está – declaração que alcançará fortuna nos estudos agostinianos pelas suas *Confissões*: “Tu, porém eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume” (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo; Conf.*

Vt.. 1 v. (various pagings). Variorum collected studies series. chap. XI, Hierarchies in Augustine’s thought. O’Daly – Hierarchies in Augustine’s Thought . O autor imbrica ontologia e ética em Agostinho a partir da herança da alma intermediária em Porfírio. Pergunta-se se haveria uma dicotomia ou uma tentativa de síntese e conclui: “Para Agostinho, o conceito de atividade intelectual nunca é moralmente neutro”p. 153. Nos *Soliloquios*, a região intermediária da alma permitirá ao filósofo de Hipona o desenvolvimento das reflexões acerca de ser e verdade do falso e as condições de imortalidade da alma, que acessa os inteligíveis imortais e os sensíveis verdadeiros e falsos próprios da região da sensibilidade corporal. Sobre o tema da alma em Plotino, consultar Lavaud, Laurent, “La diánoia médiatrice entre le sensible et l’intelligible”. In: *Études platoniciennes III: L’âme amphibie - Études sur l’âme selon Plotin*. 2006, pp. 29-55; especialmente o cap. V. La question du jugement faux (cf. Enn. I, 1 (53), 9).

III,6,11)¹⁸¹. Interessante a proposta de leitura de G. Madec quanto a essa passagem. O estudioso propõe uma abordagem mais restrita da intencionalidade agostiniana pelo estudo semântico do texto. Aponta a adjetivação do substantivo *interius* exigindo o segundo termo de comparação no caso ablativo. Com isso, defende que o superlativo de comparação com o segundo termo no ablativo marca o aspecto de ultrapassagem (*dépassement*) do espírito humano na sua relação com Deus. A metáfora, pois, significa a tensão constitutiva do espírito humano (imanência) e o movimento de transcendência (Deus). Resulta-se, pois, em ultrapassamento de si, um movimento à Deus, portanto, um movimento de transcendência à partir da imanência do espírito humano¹⁸².

Adiantando um pouco os resultados do diálogo, o conhecimento reflexivo do intelecto é imediato e *a priori* somente à medida em que o acesso de si se dá imediatamente ao acesso do divino. Logo, enquanto na tradição platônica se configurava como conhecimento intelectual por contemplação do Um, em Agostinho a intelecção cumpre papel decisivo no momento do *cogito* como conhecimento tanto de si quanto de Deus.

É notável o esforço da argumentação contra o conhecimento de si por via sensitiva. Seguramente, o interlocutor era a filosofia do Pórtico, aquele a quem podemos hoje chamar de dogmático corporalista. Não por acaso, no diálogo abundam argumentos cétricos de suspensão (*epoché*) tomados do combate ciceroniano ao

¹⁸¹ Tradução de Lorenzo Mammí. Agostinho. Mammí, Lorenzo (trad) (pref). Confissões. São Paulo, Companhia das Letras, 2017. 410 p. Penguin Companhia. Clássicos. Título original: Confessiones.

¹⁸² Consulte-se MADEC, G. Interiorité, intentionnalité. In: *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994. Madec sugere que o *cogito* do §72 do *vera relig.* tem de fato aproximações possíveis com o *ad esse* de Husserl— quando compreendido como *ultrapassamento de si*.

dogmatismo estoico¹⁸³. Exercem aqui o papel de recusar o “abraço” da verdade sensível, conduzindo a verdade para o campo da interioridade da alma intelectual. Em vista de construir o caminho de interiorização do verdadeiro e falso, Agostinho fará uso do embate bastante conhecido entre céticos neoacadêmicos e estoicos.

Dentre tantas referências céticas contidas no diálogo, cita-se:

R.: E te parece que todas as coisas corpóreas, isto é, as sensíveis, podem ser compreendidas (*compreendi*) pelo intelecto? A.: Não me parece. R.: E te parece que Deus se serve dos sentidos para conhecer as coisas? A.: Não ousa temerariamente afirmar isso, mas o quanto me é dado supor, de modo algum Deus usa de sentidos. R.: Portanto, concluímos que somente a alma pode sentir.¹⁸⁴

O termo “comprehensio” é reconhecidamente proveniente da filosofia estoica, que chega a Agostinho, possivelmente, por meio de Cícero: “[Zenão] não atribuía credibilidade a todas as impressões, mas apenas àquelas que trouxessem consigo a manifestação própria dos objetos percebidos; essa impressão, que é percebida por si mesma, a chamaremos de *compreensível*”.¹⁸⁵ Cite-se outro testemunho de Cícero

¹⁸³ Veja síntese da questão que Agostinho registra em *div. qu.* IX Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est constitutum iudicium veritatis in sensibus – (Portanto, se há imagens falsas dos sensíveis, que não podem ser distinguidas pelos próprios sentidos, e nada pode ser apreendido a não ser o que é distinguido do falso, o juízo de verdade não pode ser posto nos sentidos.) ; ver também O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987, p. 92 “There is no sensible object without the possibility of there being something 'resembling what is false (simile /also)'that cannot satisfactorily be distinguished from the genuine object, perceived'as it is' (*div. qu.* 9)”.
¹⁸⁴ *sol.* II, 4, 6. R. – *uidentur ne tibi quaeque corporea, id est sensibilia, intellectu posse comprehendere?*
A. – *non uidentur.*
R – *quid illud? uidetur tibi sensibus uti deus ad res cognoscendas?*
A. – *nihil audeo de hac re temere affirmare; sed quantum conicere datur, nullo modo deus utitur sensibus.*
R. – *ergo concludimus non sentire posse nisi animam.* Grifo nosso.

¹⁸⁵ *Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae uiderentur; id autem uisum cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile.* Cícero, *Academica* I,11, 41. Trad.. Lorenzo Mammi In: handout de aula, 2013, grifo nosso. Sobre a teoria o critério de verdade na “representação compreensiva”, consultar também Carlos Lévy. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. 1992, pp. 223 et seq.

que expõe a definição do termo segundo a filosofia do Pórtico. Em *Sobre os fins dos bens e do mal*, III, o romano afirma pela voz de Catão:

As cognições das coisas, por sua vez, que nos seja lícito chamar compreensões, ou percepções ou, se essas palavras não agradam ou são pouco inteligíveis, *catalépseis*; elas, portanto, julgamos que devem ser admitidas por si próprias, porque possuem algo em si que abraça, por assim dizer, e guarda consigo a verdade.¹⁸⁶

Cícero escolhe “*comprehensiones aut perceptiones*” para traduzir o termo grego *catalépseis*. Aqui, tomaremos o termo “compreensão”, visto que é o termo utilizado por Agostinho no trecho que analisamos. Ademais, o termo compreensão, em nosso vernáculo, conota o assentimento intelectual, o que não estaria longe da doutrina do Pórtico, visto que “quem percebe algo, assente imediatamente” (Cícero. *Academica* II, XII,38). *Catalepsis* é, pois, uma etapa do conhecimento que dá o testemunho fiel da verdade que se impõe à força da razão. Na cognição estoica, o “abraço cataléptico” segue a percepção do dado sensorial e é anterior ao teste feito pela razão. Liga-se ao assentimento, à *phantasia*, que é a representação.

A filosofia do Pórtico lança os fundamentos da epistemologia de uma doutrina que não permite a separação entre *percepção sensível* e *verdade*, diante do que Brehier afirmará – acerca do estoicismo – que “a verdade e certeza estão na percepção”.¹⁸⁷ Em uma palavra, o conhecimento parte da *empeiria* das coisas para

¹⁸⁶ *Rerum autem cognitiones, quas uel comprehensiones uel perceptiones uel, si haec uerba aut minus placent aut minus intelleguntur, κατάληψεις appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens ueritatem.* Cicero, *De finibus malorum et bonorum*, III; trad. LIMA, S.C., UNICAMP, 2009, p. 426.

¹⁸⁷ cf. Brehier, Emile. La théorie de la connaissance consiste précisément à faire rentrer dans le sensible le domaine de la certitude et de la science que Platon en avait soigneusement écarté. La vérité et la certitude sont dans les perceptions les plus communes, et elles n'exigent aucune qualité qui dépasse celles qui appartiennent à tout homme, même aux plus ignorants; la science, il est vrai, n'appartient qu'au sage;

*abraçar a verdade*¹⁸⁸ imediatamente assentida por dignidade própria e sem intermediação. Destarte, para o estoicismo, a *representação compreensiva* é critério de verdade, ou seja, é a chave que permite abrir o verdadeiro e o falso. As *representações compreensivas* trazem em si a marca distintiva de sua verdade (cf. *Academica* I.§41). Portanto, é “verdadeira e tal que não poderia tornar-se falsa” (Sextus. *Adversus Mathematicos* VII, 152).¹⁸⁹

E. Bermon demonstra como Agostinho teria se apropriado da “representação compreensiva”¹⁹⁰ (*phantasia kataleptiké*) dando-lhe, porém, outro sentido. Para o estudioso, Agostinho apropria-se do termo, que no dogmatismo materialista estoico sustentava o testemunho da verdade indubitável do objeto, a fim de dar ao *cogito* o estatuto de primeiro conhecimento seguro. Mas será necessário passar pelo argumento cético para deslocar o conceito estoico de *phantasia kataleptike* para a concepção de “suspensão” (*epocké*) da nova academia, aceitando estrategicamente a *acatalepsia* universal, ou seja, a impossibilidade de assentir aos dados dos sentidos como critério suficiente de verdade.¹⁹¹

Nos *Solilóquios*, Agostinho aceita a crítica cética quando faz uso da tríade¹⁹² contra o critério de verdade da filosofia do Pórtico, mas afasta-se em seguida do ceticismo neoacadêmico quando, para buscar a verdade, recupera a “representação

mais elle ne sort pas pour cela du sensible, et elle reste attachée à ces perceptions communes dont elle n'est que la systématisation. *Histoire de la philosophie I. L'Antique et le Moyen âge*. Librairie Félix Alcan, Paris: 1928, p. 300.

¹⁸⁸ Referência a *catalepsis* estoica

¹⁸⁹ Ver Bolzani Filho, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. In: *sképsis*, ano iv, no.7, 2011, p.20.

¹⁹⁰ Bermon, E. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. cap. IV. Paris: Vrin, 2001.

¹⁹¹ Cf. Cicero, *Luculus*, 13, 41 Consultar C. Lévy. *Cicero academicus*, 1992, p. 234.

¹⁹² Cf. *sol.* II, 1, 1

compreensiva” em outra região, a saber, no intelecto ou interior. É nesse sentido específico que o *cogito agostiniano* apresenta, como resultado e “método” – especificamente a redução (*epoché*) como procedimento de passagem da experiência sensitiva à “investigação sobre o intelecto”-, o desafio de elaborar uma “investigação sobre o intelecto” (*Restabit quaerere de intelligendo*),¹⁹³ conforme as intenções dos *Solilóquios* acerca da imortalidade do ser da verdade (*uerum esse*) e mortalidade das coisas verdadeiras. A alma racional é alguma coisa na intermediação desses dois registros – verdade e verdadeiro (*uertias et uerum*), cuja ambivalência defendemos ser nessa tese a razão mesma de investigação sobre a falsidade.

¹⁹³ *sol.* II, 1, 1.

3. Interioridade e falsidade

O parágrafo primeiro do livro II apresenta, como visto, certo método de investigação de si no quadro da busca pelo conhecimento de si e de Deus. Não por outra razão, na sequência, Agostinho reconhece uma ordem que reputa ser breve e evidente (*Manifestissimum **ordinem** uideo atque breuissimum* sol. II, 2, 2). A “ordem” refere ao caminho proposto em linhas imediatamente anteriores, em que se tratava de a apresentação dos elementos da tríade ser-viver-entender, tendo na *intelecção* a via de investigação por onde *ser* e *viver* pudessem igualmente comprovar sua imortalidade e imaterialidade.¹⁹⁴

Será exatamente tal ordem de investigação, precisamente a investigação acerca da *intelecção* da qual Agostinho parte para a elaboração das possíveis relações entre verdade e falsidade como aparecimento.

3.1 Análise do falso segundo o que *aparece* (*videtur*)

(sol. II, 2,2 – II, 5,8)

A *investigação acerca do intelecto*, no entanto, não prescinde da análise da representação corporal, ainda que em seu caráter cataléptico os dados da percepção

¹⁹⁴ sol. II, 1, 1 R. – *si igitur probauerimus semper nos esse uicturos, sequetur etiam semper futuros.*

A. – *sequetur.*

R. – *restabit quaerere de intelligendo.*

sensível sejam recusados. Observa-se o movimento de distanciamento entre verdade intelectual e ciência para, então, preencher o aparente abismo entre sensíveis e inteligíveis – por via das ricas análises da noção de falsidade que compõem extensão importante do livro II dos *Solilóquios*. De fato, toda a primeira parte do livro II será destinada às elaborações e investigações acerca das possibilidades de correspondência entre a verdade inteligível e as percepções sensoriais e, por conseguinte, avaliar em que sentido a alma pode ser imortal, uma vez que também é reconhecidamente lugar final das representações do mundo. As argumentações progridem por formulações silogísticas desenvolvidas no diálogo entre a *Razão* e *Agostinho* com retomadas e recuos de temas requisitados por ambos os interlocutores¹⁹⁵. Apesar dessa disposição elíptica dos argumentos, o interesse de ampliação do entendimento de como é possível à alma intelectual operar a distinção¹⁹⁶ entre verdade e falsidade permanece sendo o fio condutor que confere coesão temática ao diálogo.

¹⁹⁵ É especialmente interessante a análise de Conybeare acerca dos recuos da *Razão* ante o diálogo com o Agostinho “existencial”. Consulte-se CONYBEARE, Catherine. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, 2009

¹⁹⁶ A discussão sobre a possibilidade de distinção entre verdade e falso é central no debate entre ceticismo acadêmico e estoicismo. Ver Cícero, *Acadêmicos* II, 11, 33 “Qual é essa regra do verdadeiro e do falso, se não temos noção alguma do verdadeiro e do falso, precisamente porque essas coisas não podem ser distinguidas? ... Se nada existe de diferença, não há nenhuma regra, e aquele para o qual é comum a representação do verdadeiro e do falso não pode ter algum critério ou absolutamente algum sinal da verdade”. *Acadêmicas*. Marco Túlio Cícero; tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho -- Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012. Sobre aspectos da retomada de temas ciceronianos em Agostinho, ver Cf. Maurice Testard, *Augustin et Cicerón* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1958); Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions* (Paris, 1950), pp. 255-6; Jean Doignon, *Dialogues Philosophiques: L'Ordre All* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997), pp. 31- 34 especialmente nos *Solilóquios*, ver Lerfort. *Les Soliloques d'Augustin. Introduction, texte critique, traduction et notes complémentaires*. Université Paris 4. Paris: 2011. Foley, Michael *Cicero, Augustine, and the philosophical roots of the Cassiciacum dialogues*. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 45 (1):51-78. Foley faz referência à influência ciceroniana em Agostinho: “Augustine's Soliloquium, for example, follows upon his three counterpoints to Cicero but is not meant to be a response to any particular writing” p. 63

3.1.1 Verdadeiro e falso como aparecimento (*uidetur*)

A primeira verificação necessária quanto à condição da verdade será a relação entre verdade e mundo. O argumento parte da afirmação acerca da existência do mundo: se o mundo permanece (*manere*) ou não, qual a consequência para a verdade?¹⁹⁷ Ora, a verdade para ser imutável deve permanecer a despeito do que ocorre na ordem do mundo – mutável por natureza –, de modo que mesmo na hipótese do derruimento do mundo (*occidisse mundum*) a proposição lógica “o mundo perecerá” será necessariamente verdadeira, o que evidencia que a ordem da verdade permanece na proposição independentemente da ordem do mundo. O argumento é sucinto¹⁹⁸, o que sugere que Agostinho apresente a questão da *perpetuidade da verdade* como eixo ontológico pressuposto da reflexão acerca da falsidade. Em outras palavras, de um lado, a verdade não pode ser referenciada pelo mundo; de outro, a análise da falsidade passará necessariamente pela ordem imutável da verdade (*veritas*), pois o verdadeiro (*verum*) mundo somente é (*esse*) na medida da verdade, que é sempre¹⁹⁹.

Importa que, na sequência dos movimentos do pensamento de Agostinho, os dados sensoriais sejam tomados como elaboração intelectual, dando ocasião de, a partir de *Solilóquios* II, 3, 3, abrir elementos referenciais acerca da falsidade. De partida, a discussão acerca da falsidade das representações remonta à duas orientações: o sentido e o intelecto. No primeiro, o sentido é declaradamente uma função da alma: “R.

¹⁹⁷ Cf. sol. II, 2, 2

¹⁹⁸ Seu *Contra Acadêmicos*, no entanto, se dedica inteiramente a refutar o ceticismo acadêmico, para o qual a verdade seria inacessível

¹⁹⁹ sol. II, 2,3 R. – *erit igitur ueritas, etiamsi mundus intereat.*

A. – *negare non possum.*

R. – *quid, si ipsa ueritas occidat? nonne uerum erit ueritatem occidisce?*

A. – *et istud quis negat?*

Agora gostaria que me respondesses se para ti é o corpo ou a alma quem sente. A. - Penso que seja a alma” (*R. Nunc respondeas mihi uelim, utrum tibi sentire anima uideatur, an corpus? A.: Anima uidetur*). Ora, se por um lado é para a alma que os objetos “aparecem” (*anima uidetur*); por outro, é no intelecto que se dá o assentimento sobre as representações sensíveis: “Pensas que o intelecto pertence à alma? Evidente que sim”. (*R. Quid? intellectus uidetur tibi ad animam pertinere? A. Prorsus uidetur sol.* II, 3 3). Na alma, no entanto, não se esgota a operação de juízo sobre o falso, pois, o próprio “intelecto”, por sua vez, é habitação de Deus (*Deum ubi intellectum esse credam*) – declaração essencial na qual Agostinho destina à alteridade divina um papel fundamental justamente onde se situa a “interioridade mais interior” da alma humana. Assim, trilha-se o caminho da interioridade, para dentro de si mesmo, para a própria alma, pois, tanto o sentido quanto o intelecto são próprios da alma. Agostinho descreve, então, a alma como centro operativo de um modelo de conhecimento que sintetiza dois mundos: Deus habita no intelecto da alma – *interior intimo meo* –; os sentidos pertencem a alma percipiente, legitimando a própria discussão sobre a distinção ontológica entre falsidade e verdade em regime interior e transcendental²⁰⁰.

A alma, portanto, encontra-se em região intermediária²⁰¹, entre sensíveis e inteligíveis, e a investigação sobre o intelecto torna-se investigação acerca do

²⁰⁰ Consult-se seção 2.2.3 sobre *cogito*. Consulte-se MADEC, G. Interiorité, intentionnalité. In: *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994. Madec sugere que o *cogito* do §72 do *vera relig.* tem de fato aproximações possíveis com o *ad esse* de Husserl – quando compreendido como *ultrapassamento de si*. De fato, o *cogito* é um movimento à Deus, portanto, um movimento de transcendência à partir da imanência do espírito humano

²⁰¹ Veja texto exemplar da teoria agostiniana da “dupla orientação da alma” da alma em *Gn. c. man.* II, 9, 12”...com efeito, esta é a árvore plantada no meio do paraíso”. In “Diagramme Augustinienne” Volume 25, Issue 1/2, August 1985; apud A. I. Bouton-Toubolic B. A. 50, p. 71. Bouton-Toubolic indica que a tradução precisa de dupla orientação: por um lado uma orientação ontológica onde Deus está colocado em oposição à natureza do corpo; por outro, uma “declinação” ética em que a alma desequilibra-se e sai

assentimento que o intelecto²⁰² dá às representações de coisas sensíveis, sendo verdadeira ou falsa em relação a Deus (verdade). O problema da falsidade deve ser, então, de partida, o de identificar os graus de correspondência entre as representações corporais apresentadas à alma pelos sentidos (*uidetur sensibus*) com a verdade do intelecto. Em outras palavras, a discussão se concentrará sobre o terreno da intersecção da verdade e representação, sem, contudo, ater-se ao funcionamento da ordem corporal –excluída como critério de verdade.

A *Razão*, então, propõe o seguinte exercício: “se alguém te dissesse que esta parede não é parede, mas árvore, o que acharias?” (*Si tibi quispiam istum parietem non esse parietem, sed arborem diceret, quid putares* sol. II, 3,3). Agostinho responde que há duas possibilidades que causariam tal desacerto: ou os sentidos enganam ou chama-se de “árvore” o que é na realidade parede. O primeiro caso é dito mais interessante e a *Razão* indaga o que aconteceria no caso da mesma coisa aparecer de modo distinto à duas pessoas. Nesse caso, alguém teria sido enganado pelos sentidos, incorrendo em erro por imaginação (*imaginationem*).

Essa passada permite recusar que o julgamento do intelecto em relação ao falso/verdadeiro da coisa seja descolado do corpo sensível, fazendo-o depender necessariamente da coisa mesma²⁰³. As linhas seguintes, contudo, reconduzem a

do seu eixo quando identifica-se aos corpos (esquerda) ou a Deus (direita). No parágrafo, ainda há uma terceira imagem que reforça as representações conceituais da primeira árvore. A “árvore do conhecimento do bem e do mal”, pelo qual Agostinho confere dinamismo à natureza da alma. Para Bouton-Touboullic a imagem representa “o movimento que alma deve tomar para preservar sua integridade ordenada (*integritas ordinata*)” idem, p. 72.

²⁰² Sobre o tema do julgamento do falso em Plotino, consultar Lavaud, Laurent, “La diánoia médiatrice entre le sensible et l’intelligible”. In: *Études platoniciennes III: L’âme amphibie - Études sur l’âme selon Plotin*. 2006, pp. 29-55; especialmente o cap. V. *La question du jugement faux* (cf. Enn. I, 1 (53), 9).

²⁰³ Embora não sejamos autorizados a dizer que o falso esteja *in rebus* como declarou O’Daly: O’DALY. Anima, Error, and Falsum in Augustine. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001, nota 53

questão para o *assentimento do intelecto*, pois aqueles que reconhecem (*agnoscere*) o falso – que “falso seja diferente daquilo que aparece” (*aliud uobis uideri quam est*) - não podem ser enganados (*fallimini*). Ora, disso resulta que “o falso possa ser aquilo que se vê, e não estar em falsidade aquele que vê” (*Potest igitur et falsum esse quod uidetur, et non falli cui uidetur*). Logo, o discernimento final do falso não está nos sentidos ou na coisa, mas no ato do assentimento (*assentiri*) – operação do intelecto - de quem sente: “Admite-se, portanto, que não se engana aquele a quem o falso aparece, mas aquele que dá assentimento ao falso” (*Confitendum est igitur noli eum falli qui falsa uidet, sed eum qui assentitur falsis*). Tal conclusão leva a duas camadas do falso: a primeira referente aos sentidos; a segunda, no intelecto que dá assentimento (engano). São dois campos de análise no qual o hiponense pode testar sua primeira definição de falso: “R.: Mas quanto ao falso? Por que é falso? A.: Porque é diferente do que este, que aparece” (*R. - Quid ipsum falsum? quare falsum est? A. - Quod aliter sese habet quam uidetur. sol. II, 2,3*). Ao associar a falsidade com o que “aparece” (*uidetur*), a definição de Agostinho - tomada a empréstimo da filosofia estoica - conduz à interiorização radical do falso, visto que todo o falso passa ao âmbito da alma percipiente. Tal afirmação leva, por silogismo, a certo conceito idealista de falso: “nada é falso, se não há [almas] a quem a coisa apareça” (*Si ergo non sint quibus uideatur, nihil est falsum*), uma vez que a existência do falso depende da alma que recebe as imagens dos corpos pelos sentidos. Ambos, Agostinho e Razão, aceitam tal conclusão para colher resultados importantes

da reflexão: 1) a falsidade não está nas coisas (*in rebus*); 2) a falsidade está nos sentidos ; 3) a falsidade está no assentimento²⁰⁴.

Essa dupla camada do engano- (2) e (3)- são considerados como dois momentos consecutivos e distintos no interior da alma: “uma coisa somos nós, outra coisa o sentido, pois quando ele se engana, nós podemos não nos enganar” (*Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus; siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli*). A falsidade no estágio do assentimento, então, passa necessariamente pelos sentidos da alma, de maneira que a própria operação da alma – no exercício do discernimento entre verdade e falsidade- é ativa (*operatur*) ou cooperadora da falsidade (*Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati*). Nesse itinerário investigativo já é possível tomar como ponto de partida que a alma seja centralizada no debate: “R.: - Mas não há sentidos sem a alma, e nenhuma falsidade sem os sentidos” (R.: *At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu*).

Destarte, desse estágio inicial da questão sobre o estatuto do falso como referente ao verdadeiro, a investigação deve ater-se ao núcleo do conhecimento reflexivo da alma e, portanto, no intermédio de dois polos, corpos e inteligíveis²⁰⁵.

3.1.2 Ser e representação

²⁰⁴ *sol.* II,3, 3 R. - Si ergo non sint quibus videatur, nihil est falsum A. - Sequitur. R. - Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. — R. Se, portanto, não houver a quem a coisa possa aparecer, nada é falso. A. — Concordo. R.: Logo, a falsidade não está na coisa, mas no sentido, pois não se engana aquele que não dá assentimento.

²⁰⁵ cf. Epistola III, supra cit.

Em II, 4, 5-6, a *Razão* recupera a definição estoica²⁰⁶ de verdade e falsidade:

“R. – Se, pois, algo é falso porque ele aparece de modo diferente do que é e o verdadeiro é tal como aparece, uma vez removido aquele que percebe, não há nem o falso nem o verdadeiro” (R. *Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter uidetur atque est, inde uerum quod ita ut est uidetur; ablato eo cui uidetur, nec falsum quidquam, nec uerum est. sol.* II, 4, 5). Ora, por tal definição, tanto a verdade quanto o falso são dados da percepção (*uidetur*). Evidentemente, dado que o falso não está nas coisas²⁰⁷, todas as coisas são verdadeiras e são percebidas na alma como tal, conforme observa-se na sequência do argumento:

E se a falsidade não está na natureza das coisas, todas as coisas são verdadeiras. E nada pode aparecer senão a uma alma vivente. Logo, a alma permanece na natureza das coisas, seja que não possa eliminar o falso, seja que possa.²⁰⁸

Agostinho insiste que seria precipitada a solução da *Razão* defender “ que a alma permaneça na natureza das coisas, eliminando ou não o falso” – e, portanto, seja imortal - a partir do argumento da existência ou não da falsidade nas coisas. Os pressupostos dos argumentos, retirados do debate entre estoicos e céticos acadêmicos, parecem levar a dificuldades lógicas quando referenciados às preocupações ontológicas de ser (*rerum naturam*) e sua representação, pois uma vez admitido que a natureza das coisas não existe sem que apareça para uma alma vivente (*rerum naturam sine anima uiua esse non posse*) e que a falsidade não está na natureza das coisas, resta concluir

²⁰⁶ A questão reporta ao *Contra Acadêmicos* III, 9, 18 – uma referência ao debate da academia cf. Cícero, *Acadêmicos* III, 11, 34

²⁰⁷ Cf. *sol.* II, 3, 3

²⁰⁸ *Sol.* II, 4, 5. R. – [...] *at si falsitas in rerum natura non sit, uera sunt omnia. nec uideri quidquam nisi uiuenti animae potest.*

manet igitur anima in rerum natura, si auferri falsitas non potest; manet, si potest.

que “todas as coisas são verdadeiras”²⁰⁹. Trata-se evidentemente de um argumento *ad absurdum*, cuja intenção aponta para o reconhecimento dos limites daquela definição de falso. Agostinho, adiante, reconhecerá a limitação das definições pelo alcance que elas terão: A. - *De iis quidem quae concessi, hoc natum esse video; sed absurdum ita est...* – “Vejo que tais consequências nascem daqueles princípios que concedi, mas são de tal modo absurdas... *sol. II, 5, 7*”.

Trata-se, pois, menos de defender determinada teoria do que de avançar sobre os limites das definições anteriormente concedidas. O resultado da discussão até o momento levaria ao que hoje poderíamos chamar de idealismo radical, salvo se aderir ao ceticismo, uma vez que falso e verdadeiro dependem, segundo a definição estoica, daquilo que aparece, então, nem falso nem verdadeiro existem sem a alma percipiente. No entanto, o que interessa para os interlocutores é fazer o movimento inverso: da suposta existência da falsidade ou verdade nas naturezas das coisas para a perene existência da alma. O caminho se mostra inconclusivo a *Agostinho*, aquele de que a alma sempre permanece nas naturezas das coisas em existindo ou não a falsidade. Seja como for, o movimento argumentativo do diálogo segue tentando recolher os resultados satisfatórios do diálogo: reconhece-se, pois, que removidos das percepções da alma, em existindo ou não a falsidade na natureza das coisas, nem verdadeiro nem falso possam existir. O argumento é resumido no final do parágrafo seguinte:

“Se nada é verdadeiro se não for percebido; nem as coisas corpóreas possam ser percebidas a não ser pelos sentidos; nem sentir se não pela alma; nem é

²⁰⁹ Sol. II, 4, 5 R.: *Quid? Si de natura reum falsitas auferatur, nonne fiet ut uera sint omnia.*
A.: *Consequi video*

verdadeiro corpo se não é corpo; resta, então, concluir que o corpo não pode existir se não houver a alma”²¹⁰

Segue-se que o julgamento de existência dos corpos é dependente da alma viva que, pelo sentido e pela inteligência, julga o verdadeiro corpo, e, consecutivamente, julga toda a natureza das coisas. É necessário, portanto, verificar se as realidades corporais são verdadeiras. Ora, as coisas corpóreas, isto é, sensíveis não são, como visto, compreendidas pelo intelecto, mas é a alma enquanto sentiente que pode perceber os corpos. O desenvolvimento das análises deve necessariamente aprofundar as bases conceituais da potência da alma em julgar a existência – de si e de outrem - como verdadeira ou falsa.

Então, a partir do que se tratou até aqui, qual deve ser a condição primordial para que a alma possa julgar fenômenos como se lhe aparecem aos sentidos e qual será o modo operatório dessa mesma alma na identificação de coisas verdadeiras no âmbito da interioridade (i.e. a parede verdadeira cf II, 4, 6)? Em efeito, nesse momento, o diálogo parece querer explorar a relação entre verdade e ser, nos limites em que a teoria estoica e acadêmica permitem ir. Não se evidencia esse momento conclusivo como demonstração da imortalidade da alma, mas seguramente amplia e exige maior compreensão acerca das condições da existência da verdade e da falsidade.

3.1.3 *Uere esse (per si) et uerum*

²¹⁰ sol. II, 4, 6 R. – *ergo si nihil uerum est, nisi ita sit ut uidetur; nec quidquam corporeum uideri nisi sensibus potest; nec sentire, nisi anima; nec, si uerum corpus non sit, corpus esse: restat ut corpus esse non possit, nisi anima fuerit.*

sol. II, 5, 7-8

A definição estoica de verdade fora concedida em argumentos anteriores: o verdadeiro é somente aquilo que aparece tal como é e, portanto, diferente do falso. Com efeito, diante das dificuldades das consequências que se abriram conforme demonstrado em sessão anterior, exige-se nova elaboração dos argumentos em base às reformulações de antigos conceitos. A dificuldade é apresentada nos seguintes termos em Sol II, 5, 7 : “Aqui está uma pedra. É uma verdadeira pedra se não aparece de modo diferente. E não é pedra se não é verdadeira, e não pode ser percebida senão pelos sentidos” (*Certe hic lapis est, et ita uerus est, si non se habet aliter ac uidetur; et lapis non est, si uerus non est; et non nisi sensibus uideri potest*). Certamente, a formulação acerca da “verdadeira pedra” é devedora da discussão entre estoicismo e ceticismo, porém Agostinho recoloca a questão sob acentuada visada ontológica (o ser verdadeiro da pedra).

O argumento constitui-se no caráter de verdade dessa pedra que é relativo ao sujeito a quem a coisa aparece; mas, caso se esconda a pedra dos sentidos, seguiria que aquela mesma pedra outrora existente e aparente (*Certe, hic lapis est*), presente aos sentidos, deixaria de ser verdadeira. Note-se, sobretudo, que além de não ser verdadeira, aquela pedra deixará de existir/ser, dado o caráter identitário entre verdade e ser: “R. – Porque, se fosse, seria verdadeiro; não é verdadeiro senão aquilo que aparece tal como é” (*R: Etenim si esset, uerum esset; nec uerum quidquam est, nisi quod ita est ut uidetur*). Ora, evidentemente, a consequência daquelas afirmações não se sustenta. Mas exatamente qual dos argumentos outrora concedidos deve ser aprofundado? São elencadas as seguintes hipóteses: 1) que as coisas corpóreas podem

ser percebidas sem os sentidos; 2) que alma sinta algo que não é; 3) que a pedra ou qualquer outra coisa exista (esse), mas não seja verdadeira; 4) que o próprio verdadeiro seja definido de outra maneira²¹¹. As primeiras três afirmações são absurdas; logo, a escolha de aprofundamento da reflexão cai sobre a definição de verdadeiro.

Segue a primeira tentativa de definição: “Verdadeiro é aquilo que é tal como aparece a quem conhece, se ele quiser e puder conhecer” (A. - *Uerum est quod ita se habet ut cognitori uidetur, si uelit possitque cognoscere. sol. II, 5, 8*). Há duas questões para desenvolver nessa definição, reconhece a *Razão*. A primeira explora o caráter relativo do conhecimento subjetivo, pois, pode haver diversos aparecimentos a pessoas diferentes, uma vez que coisas distintas aparecem de modo diferentes do que são a diversos sujeitos. A explicação confirma a relatividade de assentimento de cada pessoa, que ocorre devido a critérios de comparação relativos ao dado sensível – que algo seja maior ou menor segundo o referencial de cada um, por exemplo. A segunda, com consequências ontológicas, é dita mais interessante por *Agostinho*: “Como algo deixaria de ser verdadeiro no caso de não poder ser conhecido? ” (*quomodo si quid cognosci non potest, eo fiat ut uerum non sit sol. II, 5, 8*). Ao definir a condição de verdadeiro como aquilo que se *pode e quer conhecer* – ademais do aparecimento -, não se resolve o problema da relatividade do verdadeiro ao sujeito percipiente, pois, o embaraço se encontra no fato de que, dada a definição restritiva à passagem pelo aparecimento da coisa (i.e. madeira²¹²) à alma pelos sentidos, acrescidos de potência e intenção (*si uelit possitque cognoscere*), nada pode ser “verdadeiro por si” (*nihil esse uerum per se*). Ou

²¹¹ *sol. II, 5, 7 R. – [...] corporea nisi sensibus uideri posse, an sentire nisi animam, an esse lapidem uel quid aliud, sed uerum non esse, an ipsum uerum aliter esse definiendum.*

²¹² O exemplo da madeira parece ser retirado do Fédon de Platão, 74b-75a

seja, qualquer coisa do mundo sensível não poderia ser por si mesma se não houver um sujeito a quem as coisas se apresentem.

A proposição final, então, fica: “verdadeiro é aquilo que é” (*uerum esse id quod est*). A breve definição não esconde, porém, a distância teórica de seu conteúdo em relação ao *critério de verdade* posto na filosofia do Pórtico²¹³. Até, aqui verificou-se, no interior das análises de verdade como correspondência (*ut uidetur*) da coisa como é no mundo ao *aparecimento* da representação à alma, a total impossibilidade de obter-se, no mundo fenomenal, uma representação de coisas sensíveis capaz de oferecer uma evidência de verdade²¹⁴. Se por um lado, no campo do mundo fenomênico, as representações sensíveis podem *aparecer* verdadeiras ou falsas ao sujeito percipiente, o que a princípio parece corroborar com a tese cética de que a verdade seja apenas uma probabilidade²¹⁵ de alcance prático – para evitar a *apraxia*²¹⁶, por outro, foi necessário guardar a afirmação do ser/existência da verdade, afastando-se do materialismo do qual se originava a teoria geral do estoicismo. Com efeito, Agostinho tem a certeza da existência da verdade, o que o faz avançar sobre o plano teórico da epistemologia de seu primeiro mestre na filosofia, Cícero, reconduzindo a questão para a descrição de condições que possibilitam o sujeito a identificar semelhanças e dissemelhanças entre a representação (verdadeira ou falsa) e a verdade (*id quod est*). Evidentemente, as análises seguintes subsumem as dúvidas céticas quanto às evidências sensíveis de

²¹³ Ver Doucet, D. Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. *Archives de Philosophie* 61, p. 283

²¹⁴ Retomada de temas presentes no C. Acad. Os dados da sensibilidade são “acataplépticos” conforme as formulações céticas da filosofia helenística. Ver E. Bermon, *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001, pp. 138-142

²¹⁵ Cf. c. acad. II, 5, 12

²¹⁶ Ver Carlos Lévy. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma : École Française de Rome Collection de l'École Française de Rome, 1992, pp. 284-289

verdade. Ultrapassa-se tanto o ceticismo da nova academia quanto o materialismo dogmático estoico, situando a questão na busca por critérios inteligíveis de identificação à verdade. Em outras palavras, trata-se de uma *interiorização* do critério de verdade, do qual Agostinho percorre, a partir do conjunto teórico neoplatônico²¹⁷, a fim de realizar a tarefa de “investigar sobre o intelecto”, acomodando conceitos da tradição em suas análises sobre a falsidade da representação.

²¹⁷ Cf. *Carta III*, donde Agostinho esboça o resumo de conteúdo dos *Solilóquios*. Consulte seção 1.1

3.2 Ambivalência do falso em relação a verossimilhança

(sol. II, 6, 9 – II, 14, 26)

Apesar da dificuldade das consequências ontológicas que se abriram, – se a verdade é, tudo é verdadeiro e não existe a falsidade²¹⁸, fazendo aparentemente ruir o desenvolvimento contido em II 3, 4 (*falsum est*), - nos argumentos seguintes, aceita-se a separação do “verdadeiro por si”²¹⁹ para seguir a investigação na direção das semelhanças e dissemelhanças (*similitudo et dissimilitudine*) que a verdade, por si e não relativa (*id quod est*), mantém com a falsidade.

O’Daly nota bem a dificuldade que a ambivalência de semelhança e dissemelhança produzem no interior de uma preocupação estritamente metafísica:

[...] a definição do *falsum* é complicada e, em última instância, impossibilitada pelo estatuto metafísico de verdade e sua relação com a *anima*. Pois, se a verdade é *essentia* e *essentia* não tem contrário, *falsitas* não pode ser simplesmente definida como negação da verdade. No entanto, as outras definições, envolvendo *similitudo* e *dissimilitudo*, comprovadamente não podem abraçar a variedade de *falsa*²²⁰

²¹⁸ Cf. sol. II, 5, 8 R. – *nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, uerum est*. “Pois nada será falso, porque aquilo que é, verdadeiro é”.

²¹⁹ Trata-se da retomada da questão da distinção de duas ordens em II, 1, 1 – verdade e representação do mundo.

²²⁰ O’Daly. *Anima, Error, and Falsum in Augustine*. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001.. “... the definition of falsum is complicated, and ultimately made impossible by the metaphysical status of truth and its relation to the anima. For if truth is *essentia* and *essentia* has no contrary, *falsitas* cannot simply be defined as the negation of truth. Yet the other definitions, involving *similitudo* and *dissimilitudo*, demonstrably cannot embrace the variety” p. VII,7

De fato, o próprio diálogo interior anuncia as dificuldades do percurso. A oração inserida no parágrafo nono²²¹ parece reconhecer as dificuldades que surgem no quadro das análises de dados provindos de duas ordens. De um lado, o mundo transcendente e *a priori* aos sentidos, donde a verdade não aparece e é absolutamente (*omnino*); de outro, a ordem do mundo cujas representações de corpos se apresentaram à alma pelos sentidos²²². Tais representações presentes à alma são relativamente (não são *por si*) o que não habilita nomeá-las como ser de modo verdadeiro (*vere esse*) e, consecutivamente, relativo à *veritas* que é absolutamente – a “verdade que é” (*id quod est*). Com efeito, o que é o falso diante de tal identificação entre verdade e essência/existência? O falso não poderá ser simplesmente a negação do verdadeiro, pois em tal postulação o falso seria apenas pura indeterminação, o não-ser (problema conhecido na filosofia grega desde *O Sofista*²²³ de Platão). Mas a dificuldade estaria mal colocada? Ou estaria Agostinho demonstrando apenas o esgotamento das análises da oposição entre verdade e falsidade como substância em apoio às análises qualitativas? É o que defende Doucet²²⁴ ao retomar fontes neoplatônicas (Porfírio) dos *Solilóquios*

²²¹ sol. II,6,9 A. – *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. amen.* “ouça-me, eu que me agito nessas trevas e estende sua mão direita para mim. Tua luz vai a minha frente e me chame desde meus erros. Que eu retorne pra dentro de mim e em Ti. Amém!”

²²² Cf. Conf. VII, 11, 17 *Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse utem, quoniam id quod es non sunt* - “E examinei as coisas que estavam abaixo de ti e vi que elas não eram completamente seres, nem completamente não seres: eram seres, de fato, porque provinham de ti, mas não seres, porque não eram o que tu és. (Tradução de Lorenzo Mammi, *Confissões*. Penguin Classic Companhia as Letras, 2017). Trata-se de um testemunho emblemático no qual Agostinho retoma o tema neoplatônico de escala de perfeição de essência das coisas que nem podem ser completamente (*omnino*) nem podem não ser completamente. O mundo se dá numa ordem ontológica ambivalente de ser e não-ser, donde o corpo é concebido sobre uma cadeia progressiva de entes com mais ou menos imutabilidade, com mais ou menos essências.

²²³ Veja apêndice.

²²⁴ Cf. DOUCET, Dominique (1998). Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. *Archives de Philosophie* 61; p. 278. O autor faz referência as Categorias de Aristóteles e o argumento “sorite” presente nas *Academica* II, 16, 49 (idem, p. 283) : “Ela bem situa o lugar filosófico da análise de Agostinho, porque a *qualidade* está sujeita aos contrários, mas a *substância* não está sujeita aos contrários”

para, ao contrário de O' Daly, apontar o embaraço metafísico apenas como a demonstração de um modelo de análise quantitativa (substância).

Pretende-se demonstrar nessa sessão uma duplicidade do falso não apenas como problema de uma indeterminação metafísica insolúvel – sem entrar em questões doxográficas e seguindo os argumentos da estrutura do texto agostiniano –, mas, essencialmente, como as dificuldades ontológicas (sobre o ser do falso) servem de ocasião a Agostinho para realizar descrições “qualitativas da verossimilhança”, na esteira das análises de Dominique Doucet²²⁵, e para apresentar as ambivalências da falsidade em original ampliação das possibilidades instrumentais das representações-imagens em seus diversos modos conforme se lhes aparecem aos sentidos. Em palavras mais agostinianas: a falsidade como representação interior a serviço (*uti*) da Verdade e ao anseio de felicidade por via do conhecimento de si e de Deus²²⁶.

3.2.1 *Similitudo matrem falsitatis est*

Soliloquios II, 6, 9 à II, 11, 15

A partir de *Soliloquios II, 6, 9*, a elaboração do falso passará pelo conceito de *semelhança* e *dissemelhança*²²⁷. Como anunciado, o desenvolvimento levará a resultados ambivalentes, visto que o falso se mostrará na dobra de dois movimentos –

²²⁵ Cf. *opera cit.*

²²⁶ *Sol I, 1, 3 A. – Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia – Deus-Felicidade, em quem, por quem e mediante quem são felizes todos aqueles que são felizes. ; Ver sol. I, 2, 7.*

²²⁷ Doucet, *Similitudo veritatis* ... faz referência ao *Contra acad III, 11, 26*, p. 271

identidade e distinção ao *vere esse*, ou seja, semelhante ao verdadeiro na medida em que se manifesta na distância à verdade (*dissimilitudo*) a quem deve sua própria identidade (*similitudo*).

Importa, primeiramente, recuperar a noção de "verossimilhança"²²⁸ (*ueri-similis*) como uma expressão de tradução ciceroniana para *pitanón*²²⁹. De origem estoica, *phantasia pitané* era um termo notadamente utilizado no quadro das reflexões epistemológicas da filosofia do Pórtico; um termo alternativo à "representação compreensiva" (*phantasia katlépiké*), dado que não fornecia a força de evidência de verdade; daí uma representação "persuasiva". Em Carnéades, segundo testemunho de Agostinho em *C. Acad.* III, 18, 40, a noção estoica se transformou numa reflexão sobre a capacidade de ação a fim de rechaçar a crítica frequente que se fazia aos céticos de *apraxia* (inação)²³⁰. Assim, *verossimilhança* serve na nova Academia como recurso a um critério de ação a partir de uma representação "persuasiva" – semelhança de verdadeiro do qual os céticos podiam basear a ação, sem abrir mão da *epoché*, da suspensão de juízo ou assentimento de verdade. Diz Agostinho nas *Retratações* que a essa "representação persuasiva", chamada de *uerisimile* por Cícero, nomeava ele de *falso* em seu *Contra Acadêmicos* (...*ipsum ueri simile appellaui falsum quod approbant Retr.* I,

²²⁸ Cf. *sol.* II, 6, 10 *aliud nihil nisi quod uerisimilia sunt*. Agostinho evita o termo *uerisimili* e o utiliza raramente.

²²⁹ O termo *pitanón* é traduzido por Cícero por *uerisimili*. Sobre a tradução, do grego para o latim, ver Carlos Lévy, *op. cit.*, p. 285 *et seq.* – Lévy mostra, apoiado pelo testemunho de Agostinho em *C. Acad.* II, 11, 26, como as palavras *uerisimilis* e *probabilis* (*Cicéron juxtapose souvent probable et uerisimile, ce qui serait inconcevable si chacun de ces termes correspondait à une orientation différente de la Nouvelle Académie* p. 286), tradução de Cícero, pressupondo assim a referência ao "probabilismo" de Carnéades. Cita-se: "le langage cicéronien se situe dans le registre platonicien de la vérité et de son image, il exprime, à l'intérieur même de la philosophie du doute, la réalité de la vérité." p. 285. Ver também Lond&Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol III, p. 39-46.

²³⁰ Para análise pormenorizada de "representação persuasiva" no âmbito da discussão entre o probabilismo de Carnéades e Sexto Empírico, consulte-se excelente texto do prof. Bolzani. BOLZANI Filho, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo, Alameda, 2013, pp. 173-222

1, 4). Com efeito, nos *Solilóquios* o uso do termo é deslocado do campo da ação na filosofia helênica para a ontologia fenomenal da falsidade em Agostinho, o que fornecerá ocasião para investigação da verdade pelo falso ou, de modo mais preciso, o falso pela verdade, pois o desenvolvimento do projeto anunciado no início do livro, a “investigação sobre o conhecimento intelectual” (*quaerere de intellegendo*)²³¹, é conduzido por análises descritivas do falso; por assim dizer, uma busca pelo conhecimento da essência do falso por descrição fenomenológica de sua representação.

De II, 6, 10 à II, 7, 13, Agostinho elabora dois movimentos argumentativos sobre o falso que aparentemente parecem contradizer-se; de um lado, o falso é dito aquilo que tem semelhança com a verdade (§§ 10-12); de outro, aquilo que tem dessemelhança com a verdade (§§ 13-14); contudo, o movimento dialético do diálogo interior²³² de “Agostinho com Agostinho” permite a insistência de uma noção propositadamente ambivalente.

A pergunta inicial retoma a questão “o que é o falso” (*quid sit falsum* II, 6, 10) para avançar às noções de verossimilhança. Ora, o falso, de partida, existe (*falsum est* cf. II,3,4), tem natureza, de maneira que não se toma o falso como questão de *defectus* de ser (privação de ser); o critério permanece na ausência de correspondência entre a representação e a coisa mesma: “[falso] é isto que não é tal como aparece” (*quod non ita est ut uidetur* sol. II, 6, 10). A definição estoica, centrada no sujeito que percebe, não satisfaz a *Razão* que cobra de seu interlocutor investigar a questão a partir dos

²³¹ Cf. sol. II, 1, 1

²³² Sobre a amplitude das possibilidades de investigação filosófica a partir da inovação de estilo literário nos *Solilóquios*, consulte-se STOCK, Brian. *Augustine's inner dialogue : the philosophical soliloquy in late Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010

sentidos (visão, audição, tato, paladar, olfato), por onde os corpos são apresentados à alma.

O sentido da visão parece ser o mais emblemático de todos. É dito que “o que os olhos veem não se diz falso, se não tiver alguma semelhança com o verdadeiro” (*Nam certe quod oculi uident, non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem ueri* sol. II, 6, 10). A intervenção altera significativamente a definição anterior (estoica) que situava falso como aquilo que “aparece diferente do que é”, pois se nessa proposição o falso é dependente do sujeito, na segunda, o falso depende somente da relação que mantém com a verdade (*ueri similitudinem*). Os exemplos que seguem a proposição provêm da discussão acadêmica²³³ e visam identificar semelhanças no interior de condições não reais como sonho, pintura, reflexo em espelhos, ilusões de ótica como o movimento de faróis ou a aparência de remo quebrado por refração. Em todos esses casos, é evidente que seja qual for a identificação do objeto, a imagem não é real; há, no entanto, no interior das imagens falsas algo de identitário, pois ao sonhar com homens, ainda que não reais e verdadeiros, são falsos homens na medida que são identificados como homens. No exemplo: em sonho, não se diz de um homem que seja cachorro. Com efeito, toda imagem falsa tem identidade pelo referente verdadeiro – “tem alguma semelhança com o verdadeiro”. O mesmo ocorre com as pinturas e reflexos em espelhos. As imagens refletidas em espelho bem como objetos pintados são evidentemente falsos (não reais), no entanto somente são ditas verdadeiras imagens de árvores devido ao fato de que “têm semelhança com o verdadeiro”. Note-se, pois, que dos exemplos, já não importa o sujeito a quem foram apresentadas as imagens de

²³³ Cícero, Acad. II, 16-18

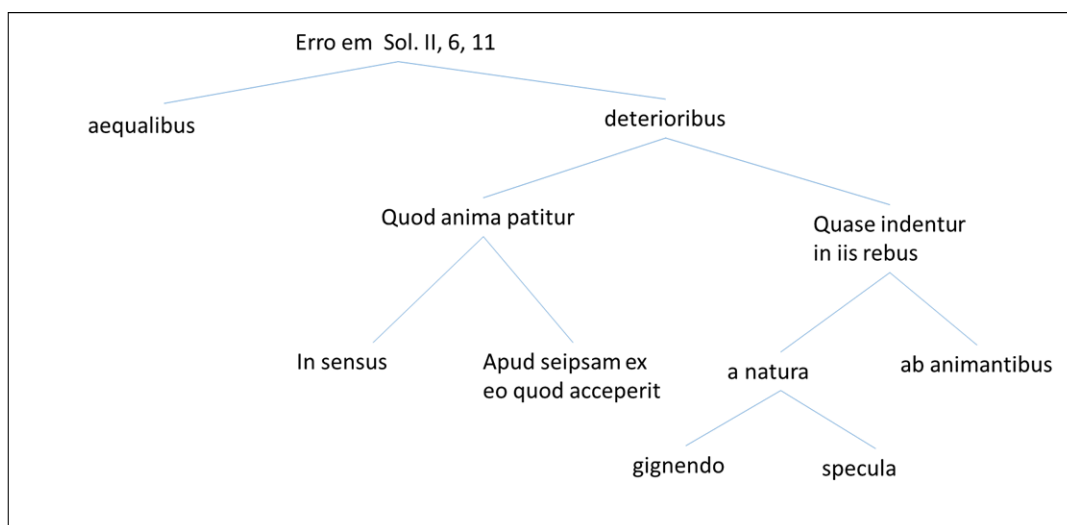
corpos, mas são falsos pela relação com a verdade. Ainda que recebido na alma pelos olhos do corpo, o reconhecimento da falsidade da representação se dá na identificação com o ser verdadeiro referente de maneira que, ao final dos exemplos especulares, é dito: “R. Portanto, a semelhança das coisas referentes aos olhos é a mãe da falsidade” (R. - *Similitudo igitur rerum quae ad oculos pertinet, mater est falsitatis*. sol. II, 6,10). Ora, não importa se o falso aparece diferente do verdadeiro uma vez que critério não está posto na correspondência entre a coisa e a representação. Os olhos do corpo conduziram a imagem²³⁴ ao interior da alma, que sente; e ali, onde a verdade é²³⁵, a representação pode ser dita falsa justamente porque existe (*falsum est*) na identificação por semelhança ao seu verdadeiro; daí, “a semelhança (*similitudo*)” ser dita a “mãe da falsidade”.

Dado que a “semelhança das coisas é mãe da falsidade”, resta descrever o fenômeno da falsidade como semelhança. A *Razão* dividira a questão num quadro

²³⁴ Nos *Solilóquios*, o vocabulário para representações sensitivas transitam entre *imago* (II, 6, 12) e *phantasia* (II,20, 34). O conceito, no entanto, é mais recorrente do que o termo técnico; como no caso da definição do verdadeiro como representação correspondente a realidade (*verum est quod ita ut videtur*) ou como no uso dos termos de verossimilhança/dissemelhança à verdade para a falsidade. Em *Div. quaest*, questão 74 – datada não muito após aos *Solilóquios*-, Agostinho retomará as análises das imagens, repetindo inclusive os exemplos dos ovos, espelhos, pais e filhos, obras de retrato e pintura de objetos, a fim de, em ocasião da explicação de um verso da *Carta de Paulo aos Colossenses*, fazer a distinção de significados das palavras: *imagem, semelhança e igualdade*. Ver notório artigo de MARKUS, R. A. “Imago” and “similitudo” in *Augustine*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964). O autor situa sua análise da questão 74 no contexto das discussões na teologia patrística acerca do “homem criado a imagem e semelhança de Deus”, tendo a identificação do uso do termo *homoiosis* na filosofia patrística como referência a qualidade (e não substância), segundo as Categorias de Aristóteles. Lefort (2011, p.127) faz notar a referência da questão 74 e do *Sobre Gênesis em sentido literal, livro inacabado* VXi,56-62 como obras posteriores que ecoam as noções de *similitudo* tratadas desde seu *Solilóquios*, ainda em forma seminal e em diálogo com temas epistemológicos que se encontrava em Cícero, mantendo, no entanto, a coerência de conceitos que lhe serviriam posteriormente a conteúdos diversos.

²³⁵ Cf. *Sol.* II, 5, 7

classificatório. Intenta-se evidenciar os valores diversos que se dão na duplicação de relação entre o falso e seu referente verdadeiro. Veja tabela²³⁶:



Há duas grandes divisões iniciais na análise do assentimento de dados sensíveis segundo o sentido da visão. Aquela de igual valor nas coisas (*aequalibus in rebus*; a exemplo dos gêmeos ou dos signos impressos pelo mesmo carimbo), do qual pode-se dizer cada qual semelhante ao outro; e aqueles de valores diferentes em que um deles tem valor menor (*deterius*) em relação ao seu referente de maior valor. Neste caso, somente o de valor menor poderá ser classificado como semelhante ao

²³⁶ sol. II, 6, 11 R. – *sed haec omnis silua, nisi me fallit, in duo genera diuidi potest. nam partim aequalibus in rebus, partim uero in deterioribus est. aequalia sunt, quando tam hoc illi quam illud huic simile esse dicimus, ut de geminis dictum est, uel de impressionibus annuli. in deterioribus autem, quando illud quod deterius est, simile esse dicimus melioris. quis enim in speculum attendat, et recte dicat se esse illius imaginis similem, ac non potius illam sibi? hoc autem genus partim est in eo quod anima patitur, partim uero in his rebus quae uidentur. sed ipsum quod anima patitur, aut in sensu patitur, ut turris motum qui nullus est; aut apud seipsam ex eo quod accepit a sensibus, qualia sunt uisa somniantium, et fortasse etiam furentium. porro illa quae in ipsis rebus quas uidemus apparent, alia a natura, caetera ab animantibus exprimuntur atque finguntur. natura gignendo uel resultando similitudines deteriores facit. gignendo, cum parentibus similes nascuntur; resultando, ut de speculis cuiuscumodi. quamuis enim pleraque specula homines faciant, non tamen ipsi effingunt eas quae redduntur imagines. iam uero animantium opera sunt in picturis, et huiuscumodi quibusque figmentis: in quo genere includi etiam illa possunt, si tamen fiunt, quae daemones faciunt. umbrae autem corporum, quia non nimis ab re abest ut corporibus similes et quasi falsa corpora dicantur, nec ad oculorum iudicium pertinere negandae sunt; in illo eas genere poni placet, quod resultando a natura fit. resultat enim omne corpus lumini obiectum, et in contrariam partem umbram reddit.*

verdadeiro, mas não o contrário, como no caso da imagem em espelhos em que a imagem refletida é semelhante e aquele que se põe diante dele não é. Do gênero de coisas diferentes, outra bifurcação: de semelhanças na alma que percebe (*anima patitur*) de um lado; de outro, semelhanças nas coisas (*in rebus*) que são vistas. No primeiro, serve de exemplo o movimento do farol ou as visões que ocorrem nos sonhos, de onde as coisas mesmas não se movem ou não existem, mas na alma são falsas; no segundo, as semelhanças nas coisas (*in rebus*), por sua vez, podem bifurcar-se segundo sua origem ou pela natureza ou pelos seres animados. Na natureza, encontra-se em imagens refletidas (imagens em espelhos) ou na geração como os filhos que são semelhantes a seus pais. Naquelas imagens que provêm dos seres animados, têm-se as artes imitativas ou imaginativas como a pintura e a ficção. As artes replicam imagens, por exemplo, uma árvore ou cavalo pintados, e são semelhantes à verdadeira árvore ou cavalo.

Igualmente, para todos os outros sentidos do corpo, o engano se dá pela relação de semelhança da imagem ao seu referente verdadeiro: “E quando sonhamos que tocamos ou provamos ou ouvimos tais coisas, não somos enganados pela semelhança dessas imagens, tanto mais degradadas quanto mais inconsistentes?” (*R. - Quid, cum talia nos uel olfacere, uel gustare, uel tangere somniamus? nonne similitudine imaginum eo deteriore quo inaniore decipimur?* sol. II, 6, 12). Na audição, por exemplo, o falsete do cantor imita o outro gênero a ponto de mal se distinguir a diferença entre eles ou o eco que duplica o som em outro semelhante a si; no tato, a incapacidade de identificar a distinção entre o toque de uma pena de ganso e uma pena de cisne de tão semelhantes que são em suavidade. Desse campo de fenômenos (*aparecimentos*),

depreende-se que quanto mais consistentemente semelhante a imagem for do verdadeiro tanto mais força de engano a falsidade possui, donde segue que tanto no gênero de coisas semelhantes iguais quanto no de desiguais, o *engano* se dá pela *sedução* da alma ao identificar a *verossimilhança* (*similitudine lenocinante falli*)²³⁷. Desse modo, em todos os casos, o engano por semelhança ao verdadeiro pode gerar três possibilidades de juízo: ou o assentimento ao falso (engano), ou seja, dar assentimento como verdadeiro para algo que é falso; ou a suspensão do assentimento como o fazem os céticos – mas, assim, em nada se avança em relação as discussões da Academia –; ou, a situação ideal: procede-se pela intelecção o “reconhecimento do falso como diferença ao verdadeiro” (*seu differentiam dignoscentes*)²³⁸.

Visto que no desenvolvimento proposto não há outra alternativa que não reconhecer “o falso, em todas as coisas, como apreensão de verossimilhança”²³⁹, resta “reconhecer a diferença”²⁴⁰ do verdadeiro a fim de não ser seduzido pela atração da verossimilhança (*similitudine lenocinante*), pois somente a identidade de verdade conduziria evidentemente ao perigo de dar assentimento de verdade ao falso.

3.2.2 *Dissimilitudo matrem falsitatis est*

²³⁷ *sol. II, 6, 12*

²³⁸ Cf. *sol. II, 6, 12 R. – ergo apparet nos in omnibus sensibus siue aequalibus, siue in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli; aut etiamsi non fallimur suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare quas uerisimiles deprehendimus.*

²³⁹ *Idem. tamen eas res falsas nominare quas uerisimiles deprehendimus.*

²⁴⁰ *Idem ibidem*

Há, portanto, um claro limite para a concepção da falsidade como “filha da verossimilhança”. Em II, 6, 13 Agostinho recoloca a discussão sobre o falso a partir do detalhamento descritivo que acabara de realizar. Afinal, como poderia ovos verdadeiros serem tomados por falsos justamente porque são ovos, pois não é pela semelhança que todos os ovos são iguais entre si²⁴¹? Por outro lado, o que poderia ser o critério de falsidade nas imagens refletidas em espelhos senão a própria diferença (*dissimilitudo*) existente na imagem refletida? Por exemplo, a imagem se distancia da verdade quando essa não vive: não fala e não se move por si²⁴². Ora, nota bem Doucet²⁴³ que a constatação da distância da verdade é aquela mesma anunciada em sol. II, 1, 1, em que se identificava a verdade como intuição primeira e interior nos modos intelectivos, *a priori* dos sentidos, da qual a alma racional se *conhece* como *ente* e *vivente* (tríade: ser, viver e inteligir). Essa consciência intuitiva de vida e existência, garantia da presença de verdade, habilita a identificação da falta de vida na imagem refletida, bem como possibilita o discernimento entre a imagem do homem visto em sonho e aquele homem que vive na realidade. Resta, então, procurar na própria diferença o critério de identificação da falsidade, do qual elabora-se o estatuto do falso em duas orientações concomitantes: de um lado, a condição de possibilidade do falso reside na qualidade de imitação, uma duplicação engendrada de uma cópia e identificada pela igualdade e *semelhança* entre os elementos da comparação, a semelhança permanece como origem da verdade – ovos são verdadeiros na medida em que são todos igualmente identificáveis a ovos; de outro e ao mesmo tempo, uma orientação de distinção do seu

²⁴¹ sol. II, 6,3

²⁴² idem

²⁴³ Doucet, D. DOUCET, Dominique (1998). Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. *Archives de Philosophie* 61, p. 273. « L’illusion est ce qu’elle est par le fait qu’elle manque de vie (II, 6, 13), et que c’est la conscience de cette vie qui nous garantit la présence de la vérité » p. 277

referente original, sem contudo renunciar aos aspectos que o referenciam à origem. Assim, a origem da falsidade pode ser manifestamente reconhecida como *dissemelhança* a sua origem (a mãe da falsidade): “manifesta-se a semelhança ser a mãe da verdade e a dissemelhança a mãe da falsidade” (*similitudinem ueritatis matrem, et dissimilitudinem falsitatis esse fatendum est* sol. II, 6, 13). Igualmente, a semelhança se aproxima da verdade (ex. ovos verdadeiros por serem todos ovos), tanto quanto o fez falsidade. Agostinho, então, reconhece o impasse de termos contraditórios quanto ao estatuto do falso:

A: Falas corretamente, mas eu não vejo bem o que tenha concedido mal; a não ser, talvez, quando concordei que se chamasse falso aquilo que tem algo de *semelhante* com o verdadeiro, porque não me ocorre o que mais seja digno de se chamar de falso. Também, por outro lado, devo admitir que as coisas chamadas de falsas o são em razão de diferirem das coisas verdadeiras. Pelo que se conclui que a própria *dissemelhança* é a causa da falsidade. Logo, me conturbo, pois não me vem facilmente à mente algo que seja gerado de causas contrárias²⁴⁴.

A definição do falso gera uma conturbação. Aparentemente, a definição do falso chega a dois postulados de “causas contrárias”. As análises sobre a falsidade conduziram a uma condição ambivalente do falso no que concerne a sua relação de identidade e correspondência com a verdade, fazendo-o participar tanto da *semelhança* quanto da *dissemelhança* em relação ao verdadeiro. Permite-se dizer de tal incoordenação substancial, então, que nem a semelhança nem a dissemelhança são, tomadas separadamente, suficientes para constituir critérios viáveis de distinção entre

²⁴⁴ sol. II, 8, 15. A. – *recte dicis; sed quid male concesserim non plane uideo: nisi forte id recte dici falsum quod habeat aliquam ueri similitudinem, cum prorsus mihi nihil aliud dignum falsi nomine occurrat; et rursus tamen cogor fateri eo falsa uocari quae uocantur, quo a ueris differunt. ex quo conficitur eam ipsam dissimilitudinem causam esse falsitatis. itaque conturbor; non enim mihi facile quidquam uenit in mentem, quod contrariis causis gignatur.*

verdadeiro e falso. Ora, dada tal contrariedade de termos, infere-se a concepção do falso surge como revestimento fenomênico do verdadeiro, dado no tratamento de imagem dos sentidos no intelecto, fornecendo ao falso uma “natureza icônica”²⁴⁵, usando o termo de Ceresola, em que pese as dificuldades emergidas de se colocar no limite do engano - dar assentimento ao falso como verdadeiro. Com efeito, a lógica da ilusão e do engano exige daquele que se expõe ao juízo de dados sensíveis certa coragem para exercer o árduo trabalho intelectual de discernir por identificação a verossimilhança das imagens²⁴⁶. Em outras palavras, trata-se da difícil tarefa de investigar os modos operativos de transcendência, da alma para os dados sensíveis e da alma à verdade, pelo qual o falso se mostrará, como dito, em natureza icônica, como reenvio de algo para além de si mesmo.

Deste ponto, a atenção dos *Solilóquios* volta-se às condições de verdade nas relações possíveis entre *existência e intenção* da falsidade. A temática das obras de ficção (pintura, escultura e ficção) em relação às disciplinas (gramática e dialética) passa a ser lugar privilegiado de análises que confirmarão o caráter intencional da falsidade.

²⁴⁵ Cf. CERESOLA, Giovanna. *Fantasia e illusione in S. Agostino : dai Soliloquia al De Mendacio*. Genova, Il melangolo, 2001, pp. 37-64

²⁴⁶ Conforme nossa leitura de sol. II, 6, 12 (acima) *R. – ergo apparet nos in omnibus sensibus siue aequalibus, siue in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli; aut etiamsi non fallimur suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare quas uerisimiles deprehendimus.*

3.3 Ser e intenção da falsidade

Na sequência, Agostinho faz ressurgir a questão do falso, enquanto ser, exigindo o alargamento do entendimento sobre o que fora estabelecido em II, 3, 4²⁴⁷ (o falso é). Novamente, o movimento do diálogo interior refaz os caminhos, retoma temas; não para encontrar a resolução final, mas para apresentar novas visadas do problema²⁴⁸. Em sol. II, 9, 16 à II, 10, 21, o hiponense explora o caráter intencional²⁴⁹ do ser da falsidade e já não se concentra sobre o par *semelhança* e *dissemelhança*, mas sobre o *ser e intenção*.

Vejo, pois, depois de analisar todas as coisas, somente resta dizer que o falso seja aquilo que finge (*fingit*) ser e não é ou, de modo mais geral, tende a (*tendit*) ser e não é. Mas o primeiro gênero de falso ou é o falacioso (*fallax*) ou o ficcionista (*mendax*)²⁵⁰

A nova formulação concedida ao falso não esconde seu caráter ontológico nem o caráter intencional do falso (*ad esse*), de onde pode-se pensar a falsidade de modo mais geral (*omnino*) como “tendência, com ou sem pretensão (*fingit*), de ser o que não é”. O falso, assim, é uma operação de limite, por onde os dados apresentados à alma chegam como expressão que propõem certa transcendência sobre si mesmo: “ser o que não é”.

²⁴⁷ sol. II, 3, 4 R. – *illud nunc responde, utrum tibi uideatur posse fieri ut aliquando falsitas non sit.*

A – *quomodo mihi hoc uideri potest, cum tanta sit difficultas inueniendae ueritatis, ut absurdus dicatur falsitatem quam ueritatem esse non posse?*

²⁴⁸ Cf. sol. II, 14, 25-26

²⁴⁹ Ver Madec. “Conversion, Interiorité, Intentionnalité” IN: Madec, Goulven. *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994

²⁵⁰ sol. II, 9, 16 R. – *uideo enim, tentatis quantum potuimus omnibus rebus, non remansisse quod falsum iure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. sed illud superius falsi genus, uel fallax etiam, uel mendax est.*

Assim como se fez no parágrafo 11, também aqui Agostinho delinea uma ordem descritiva de possibilidades da falsidade sobre a perspectiva da operação anímica sobre o objeto. A representação como “tendência a ser” (*ad esse*) poderá manifestar-se em dois modos: o falacioso (*fallax*) que possui o desejo de enganar (*fallendi appetitum*) e o ficcionista (*mendax*) que pode dizer falsidades, mas sem a intenção de enganar. Os falazes (que tem apetite de enganar) dividem-se em dois tipos: aqueles que se encontram na natureza (as raposas) ou aqueles na razão (os seres humanos).

Agostinho exige da *Razão* maior aprofundamento acerca da definição do falso como isto que “tende a ser e não o é”, de maneira que o diálogo reconduz em II, 9, 17 aos mesmos modelos analisados em II, 6, 10 (imagens em espelho, pinturas, esculturas, sonhos, movimento dos faróis, remo submerso e sombras de corpos). As considerações não seguem a estratégia de encontrar correspondência da verossimilhança como se fez anteriormente. Agora, a atenção recai sobre a intenção do falso em ultrapassar-se como aquilo que “tende a (*tendit*) ser e não é”: o farol *tende a estar* em movimento, mas, de fato, não está; a imagem do espelho *tende a ser* sua origem e não o é; as imagens em sonhos *tendem a ser* o que referem na realidade e não são²⁵¹. Em todos os casos, o estatuto do falso se dá pela “impossibilidade de ser aquilo que tendem a ser” (*et eo tamen falsa sunt, quo id quod tendunt esse non possunt* sol. II, 9, 17). Ora, a retomada dos mesmos exemplos utilizados quando da exposição do conceito de falsidade como verossimilhança parece aqui reforçar a intenção de expor a ambiguidade de diferença e identidade entre o ser verdadeiro e a sua representação. Se antes, tal distância dava-se pela relação de correspondência do aparecimento ao ser

²⁵¹ Cf. sol. II, 9, 17

representado, agora a visada ontológica parece estar realçada na própria “impossibilidade” (*esse non possunt*) da representação falsa se realizar totalmente em seu semelhante verdadeiro. Assim, a representação não apenas é uma correspondência dissemelhante ao objeto referido, mas ela de fato “não pode ser” (*non esse possunt*) o que representa, ainda que a intencionalidade para o verdadeiro ser seja necessariamente a sua propriedade maior. Tal marcação forte de impossibilidade torna-se importante na exposição da falsidade do gênero do ficcionista como uma “mentira” que *não pode ser* verdade, mas que de algum modo a sugere como substituta.

Os ficcionistas (*mendax*), por sua vez, são aqueles que, através de obras visuais e literárias (comédias, tragédias e poesias), fingem que algo seja o que não é, mas sem o desejo de realizar na obra de arte a *essência* da verdade e, por isso, em certo sentido, “mentem” pressupondo que seu público não se enganará imaginando que determinada obra de arte seja *essencialmente* (*esse*) a verdade – isso que seria procedimento próprio do falaz ou enganador (*fallax aut fallens*). Agostinho segue aprofundando a descrição do gênero *mendax* de falsidade. Vontade e potência surgem como potências distintas à tal representação. Diz: “Porque uma coisa é querer ser falso; outra é não poder ser verdadeiro” (*Quia scilicet aliud est falsum esse uelle, aliud uerum esse non posse*. II, 10, 18). Ora, assim como na obra pictórica é *impossível* que o homem pintado no quadro seja verdadeiro, também nos livros de comédia ou nas obras de tragédias é impossível que seu conteúdo seja verdadeiro²⁵². A representação do texto de literatura, então, destina-se a certa natureza e necessidade de serem falsas, “não porque suas imagens querem ser falsas ou porque desejam serem falsas, mas o são por

²⁵² Cf. *sol.* II, 10, 18 R. – *tam enim uerus esse pictus homo non potest, quamuis in speciem hominis tendat, quam illa quae scripta sunt in libris comicorum.*

necessidade” (*Neque enim falsa esse uolunt, aut ullo appetitu sua farsa sunt; sed quadam necessitate* II, 10 18). Por outro lado, no interior do conteúdo literário, a vida dos personagens não se dá pela necessidade de suas ações – como não é na vida real – mas pela própria *vontade ou desejo (uelle aut appetitu)* conforme a relação de verossimilhança, de maneira que as falsidades das imagens da literatura imitam por necessidade o arbítrio (vontade livre) da vida verdadeira.

Ademais, há outra camada de falsidade: a representação do autor que encena a ficção no palco do teatro. Nesse gênero, o arbítrio aparece de outro modo. O autor representa a ficção por vontade, mas em sua materialidade corporal própria, em sua natureza, permanece distinto do que representa: “Desse modo, em cena, Róscio era, por vontade, uma falsa Hécuba; por natureza, era um verdadeiro homem” (*At uero in scena Roscius uoluntate falsa Hecuba erat, natura uerus homo* II, 10, 18). Ao contrário do que se constatou na literatura, no palco do teatro, o autor representa a ficção por vontade própria (*uoluntate*) e deve reconhecer em sua natureza a distância do que representa. No exemplo fornecido Róscio, notório ator, admirado pela elegância em palco e excepcional comediante²⁵³, representa uma personagem feminina da tragédia grega, Hécuba, esposa de Príamo, rei de Tróia. Por natureza, Róscio é homem, mas por vontade é falsa Hécuba; e justamente por representar bem o papel de uma mulher, sendo homem, era um verdadeiro ator. Ora, nisso se dá algo admirável, afirma a *Razão*:

“R. Que pensas senão que essas ficções são em parte verdadeiras em razão de que em parte são falsas; e a única coisa que as constitui verdadeiras é justamente isso que, para outros aspectos, as torna falsas? Pelo qual, de

²⁵³ Cf. Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, vol. III, p. 663.

modo algum, tais coisas tornam-se aquilo que querem ou devem, se elas evitam serem falsas”²⁵⁴.

Pelas obras de ficção, portanto, verifica-se uma relação falsidade e verdade por identificação, segunda a vontade dos agentes artífices. Uma relação admirável (*mirabile*), diz Agostinho, pela qual a representação é verdadeira justamente por ser falsa; e o é igualmente em sentido contrário, pois o que a torna verdadeira é unicamente o fato de que se trata de uma falsidade. Verdade e falsidade são elementos essencialmente distintos, mas se identificam na execução do ato teatral. A verdade do ator está justamente e necessariamente atrelada a consciência de que ele deve ter da falsidade: Róscio não se engana na natureza corporal de ser homem, mas sua verdade está em conscientemente e por vontade “tende a ser o que não é” (*se tendit esse quod non est*), Hécuba (mulher). Assim, na falsidade do ficcionista (*mendax*), exige-se, pois, o reconhecimento por livre vontade da necessária “mentira” do ficcionista tanto pelo ator que a representa quanto pela audiência que a recebe, uma vez que “ninguém deveria hesitar em chamar de ‘mentirosos’ [tais ficcionistas]” – (*mentientes tamen uocari nemo ambigit* sol. II, 9, 16).

Agostinho encaminha a conclusão da discussão. Se de fato há tal relação de identificação entre verdade e falsidade, por que haveria de se recusar a falsidade? “R. Porque se certas coisas têm necessidade de serem parcialmente falsas para serem parcialmente verdadeiras, por que tanto tememos as falsidades e desejamos a verdade como um grande bem?” (*R. Quare, si quibusdam, ut verum aliquid sint, prodest ut sint aliquid falsum; cur tantopere falsitates formidamus, et pro magno bono appetimus*

²⁵⁴ sol. II, 10, 18 R. – *quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam uera, unde in quibusdam falsa sunt, et ad suum uerum hoc solum eis prodesse, quod ad aliud falsa sunt? unde ad id quod esse aut uolunt aut debent, nullo modo perueniunt, si falsa esse fugiunt.*

ueritatem? sol. II, 10, 18). A questão levantada pela *Razão* sugere relativizar a distância entre a verdade e falsidade, uma vez que já se demonstrou que a distância da verdade é a própria condição de possibilidade da identificação com ela [verdade]. De fato, a descrição dos estatutos da falsidade, especialmente a das representações artísticas, conduziu a uma elaboração da falsidade que enseja referência a verdade por duplicidade (*bifronte*) a partir de termos contrários (*aduersanti*)²⁵⁵. No entanto, complementa Agostinho, aquela duplicidade (*tendit esse non est*) que, de certa forma, suportara a dignidade da imagem (*falsum*) pela *intencionalidade* (*ad esse*) de ser-verdade não deve ser aplicado como modelo (*imitatione*) ao ser humano²⁵⁶.

Falsidade das ficções e a verdade das disciplinas

(sol. II, 15, §§ 19-21 e 29)

Se Agostinho interditara a imitação da imitação, uma vez que nada há de proveitoso na imitação das ficções (*... in exemplis istis nihil imitatione dignum uideo. sol. II, 10, 18*), também dirá que a falsidade é uma imitação do verdadeiro por semelhança, o que, por sua vez, cria um problema ao pensar a coexistência do falso com a verdade das disciplinas²⁵⁷ (*Omnis ergo uera est disciplina sol. II, 11, 20*).

²⁵⁵ sol. II, 10, 18

²⁵⁶ sol. II, 10, 18 A. – [...] *in exemplis istis nihil imitatione dignum uideo*.

²⁵⁷ Sobre as disciplinas, especificamente a dialética (*disputatio*), em Agostinho, consulte-se UHLE, Tobias. Truth and dialectics in Augustine's Soliloquies. *Studia patristica*, Oxford (2010) ; BRACHTENDORF, J. (2001). The decline of dialectics in Augustine's Early Dialogues. *Studia Patristica* 37, pp. 25-30; HERBBRUGGEN-Walter, Stefan. Augustine's Critique of Dialectic: Between, Ambrose and the Arians In: *Augustine and the Disciplines*; PEPIN, Jean. *The Saint Augustin lecture 1972. Saint Augustin et la dialectique*. Villanova University Press, 1976; MAMMÌ, Lorenzo. *Agostinho e as artes: dos diálogos filosóficos às Confissões*. Livre docência, USP. São Paulo, 2009; MAMMÌ, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1998.

Não se tratará aqui de investigar a noção de disciplina em Agostinho, uma vez que nosso interesse nessa seção se concentra na questão da falsidade enquanto condição de possibilidade de acesso à verdade ou, mais precisamente, como oportunidade de reconhecimento da verdade. No entanto, vale apresentar brevemente o argumento nos *Soliloquios* II 11, 21 em defesa da identificação entre verdade e disciplina, o que lhe servirá como ponto de partida para sua aporética tentativa de provar a imortalidade da alma. O primeiro argumento de Agostinho parece ser apenas uma constatação etimológica. “Discere”, que se traduz aqui por disciplina, pressupõe a verdade, uma vez que “discere” tem raiz no “conhecimento de ciência” (*scientia*)²⁵⁸ e nada se conhece ou ensina se não depender da verdade, de modo que se conclui que “toda a ciência é verdadeira”. No entanto, cobrado pela *Razão*, Agostinho deve se esforçar para apresentar a razão de ser para que a gramática seja uma disciplina. Ao vacilar em sua resposta, a *Razão* assume a resposta dizendo que a gramática somente é ciência porque é constituída em base de definições e distribuições/classificações: “Pois, achas que haveria outro modo de ser disciplina, a não ser que tudo nela fosse por definições e divisões?” (*Quid ergo? istam putas aliter disciplinam esse potuisse, nisi omnia in ea definita essent et distributa?*), o que nada mais é senão a dialética. Dialética, assim definida, passa a ser manifestação da própria razão – “nela [dialética] demonstra-se e revela o que é a própria razão, seu querer e sua força” (*in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid uelit, quid ualeat. De ord. II, 13, 38*), e que, em consequência, torna-se a “disciplina disciplinarum” (*idem*) justamente porque ela é,

²⁵⁸ *sol. II, 11, 20 R. – quid ipsa grammatica? nonne si uera est, eo uera est quo disciplina est? disciplina enim a discendo dicta est.*

dentre as demais disciplinas, a única que é por si mesma verdadeira disciplina²⁵⁹. Em outras palavras, o próprio caráter reflexivo da razão sobre si mesma, ao que se nomeia disciplina dialética, cuja propriedade essencial é a construção de argumentos por definições, garante de partida que a verdade seja intrínseca a todas as disciplinas. O que queremos ressaltar não é tanto o caráter subjacente da verdade às disciplinas²⁶⁰, mas a questão entre a propriedade intrínseca da verdade às disciplinas da linguagem (gramática e dialética)²⁶¹, assim selecionadas no final dos *Solilóquios*, com a existência da falsidade das ficções, apresentadas como expressão e produto linguístico da gramática e dialética²⁶².

Agostinho está surpreso pela *Razão* associar falsidade à ficção, especificamente o “voo de Medéia”²⁶³. Afinal, em que sentido o que absolutamente não existe, o monstro alado por exemplo, pode imitar o verdadeiro, visto que é dito verdadeiro somente o que depende e se identifica com a verdade? - “*R*: Por acaso há alguma coisa que se diga verdade senão aquilo que por ela é verdadeiro o que há de verdadeiro? *A*: De modo algum. *R*: Acaso não se chama, com razão, verdadeiro aquilo que não é falso?”²⁶⁴. Retoma-se os argumentos: se tudo que é verdadeiro é dito

²⁵⁹ *Sol* II, 11, 21 *R*. – *at, si ad eam pertinet hoc officium, per seipsam disciplina uera est. quisquam ne igitur mirum putabit, si ea qua uera sunt omnia, per se ipsam et in seipsa uera sit ueritas?*

²⁶⁰ Consulte-se HERBBRUGGEN-Walter, Stefan. Augustine's Critique of Dialectic: Between, Ambrose and the Arians In: *Augustine and the Disciplines*. Segundo o autor, Agostinho teria alterado o conceito da dialética, que no início se punha como cume do exercício racional e, portanto, pré-requisito para toda aquisição de conhecimento, a fim de acomodar questões teológicas no *De Doctrina Christiana*. Nesse novo contexto, o escopo da dialética estaria reduzido ao campo ‘formal’ e não ‘material’, segundo o vocabulário kantiano.

²⁶¹ *sol*. II, 11, 21

²⁶² Cf. *sol*. II, 11, 19

²⁶³ Em *Sol* II, 11, 19, a referência é o voo de Dédalo, também referido em *De Ordine* II, 12, 37. Ambos momentos servem para ilustrar a diferença entre a verdade da disciplina e a falsidade de suas sentenças nas obras de ficção. Se as fábulas são compreendidas, tributa-se a gramática; mas se há crença, então, a falsidade incide em engano.

²⁶⁴ *sol*. II, XV, 29 *R*. – *numquidnam ergo dicitur ueritas, nisi qua uerum est quidquid uerum est?*

verdadeiro em razão da verdade, o falso, sendo oposto do verdadeiro, não deriva da verdade²⁶⁵. Como visto, esse é apenas um assentimento provisório, pois é dito também que é próprio do falso manter certa semelhança com alguma coisa. Ademais, é também correto dizer que o falso afasta-se da verossimilhança, justamente porque a verossimilhança é próprio do verdadeiro. Assim, o falso é compreendido como ambivalência por se situar entre semelhança e dessemelhança, pois, por um lado mantém relação com o verdadeiro por imitação; por outro, afasta-se do verdadeiro, justamente porque se afasta da verossimilhança. Mas surge uma questão: é possível que imite algo que existe?

*R: Acaso não é falso aquilo que se assemelha a alguma coisa sem, contudo, ser aquilo a que se assemelha? A: Não vejo outra coisa a que chamar de falso. Mas costuma-se também chamar de falso aquilo que está longe da verossimilhança. R: Quem o nega? Entretanto, terá alguma imitação em relação ao verdadeiro. A: Como?*²⁶⁶

A afirmação da Razão de que “o falso terá alguma imitação em relação ao verdadeiro” (*sed tamen quod habeat ad uerum nonnullam imitationem*) é tão surpreendente que Agostinho propõe o caso da poesia de ficção: “Por quando se diz que Medéia voou em serpentes aladas atreladas, não há como isto imite o verdadeiro porque, por não existir, não pode imitar algo uma coisa totalmente inexistente”. Em que

A. – nullo modo.

R. – numquidnam recte dicitur uerum, nisi quod non est falsum?

²⁶⁵ Consulte-se especialmente BRACHTENDORF, J. (2001). The decline of dialectics in Augustine's Early Dialogues. *Studia Patristica* 37, pp. 25-30. “A dialética assegura que [às demais disciplinas] façam uso das regras de definição (...) para que elas executem a tarefa de dizer o que é verdadeiro somente em base da precedente trabalho da dialética” p. 26

²⁶⁶ sol. II, XV,29. *R. – num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet?*

A. – nihil quidem aliud uideo quod libentius falsum uocem. sed tamen solet falsum dici, etiam quod a ueri similitudine longe abest.

R. – quis negat? sed tamen quod habeat ad uerum nonnullam imitationem.

A. – quomodo?

sentido a ficção imita o verdadeiro quando o conteúdo de suas palavras não remetem a algo existente, como por exemplo, o monstro alado de *Medéia*? De fato, não faz sentido dizer “monstro falso”, pois o monstro, que não existe, não pode imitar nada²⁶⁷. Logo, no caso da ficção poética, a “imitação em relação ao verdadeiro” deve estar em outro lugar:

R: Certamente. Há algo que tu podes dizer ser falso. A: O quê? R: A sentença enunciada no próprio verso. A: Afinal, qual é a imitação que ela apresenta em relação ao verdadeiro? R: Porque ela seria enunciada do mesmo modo, ainda que Medéia realmente o tivesse feito. Portanto, uma sentença falsa, pela simples enunciação, imita sentenças verdadeiras. Se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; e apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se leva consigo credibilidade, ela imita também sentenças verdadeiras²⁶⁸.

A ficção é composta de sentenças falsas que imitam sentenças verdadeiras e, por isso, entende-se as ficções sem engano, pois é justamente por ser composta de falsas sentenças que é verdadeira ficção. Com efeito, na ficção, assim como em toda obra de arte, o falso e o verdadeiro coincidem, isto é, a poesia de ficção é verdadeira enquanto falsa sentença²⁶⁹. Portanto, a falsidade das ficções não o são por causa da gramática, que por ser ciência diz o que é verdadeiro necessariamente. A gramática é

²⁶⁷ sol. II, XV,29 R. – *recte dicis; sed non attendis eam 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, nescio quod monstrum, falsum esse?*

R. – *non utique; nam si factum est, quomodo falsum est, si non est factum, quomodo monstrum est?*

A. – *miram rem uideo: ita ne tandem cum audio, angues ingentes alites iuncti iugo.*

non dico falsum? R: (Tem razão. Mas não percebes que o que é totalmente inexistente tampouco se pode chamar falso? Pois se é falso existe. Se não existe, não é falso. A: Então, não sei se diremos que no relato de *Medéia* se trata de um monstro falso. R: Certamente não. Se é falso, como é monstro? A: É estranho. Acaso quando ouço: "Imensas serpentes aladas por um jugo atreladas", não digo que isso é falso?)

²⁶⁸ sol. II, XV,29 R. – *dicis plane: est enim quod falsum esse dicas. A. - quid, quaeso?*

R. – *illam scilicet sententiam quae ipso uersu enuntiatur.*

A. – *et quam tandem habet ista imitationem ueri?*

R. – *quia similiter enuntiaretur, etiamsi uere illud medea fecisset. imitatur ergo ipsa enuntiatione ueras sententias falsa sententia. quae si non creditur, eo solo imitatur ueras quod ita dicitur, est que tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas ueras.*

²⁶⁹ Cf. sol. II,X,18

que possibilita sua expressão (*demonstratur*) e nesse âmbito, a ficção fora composta para deleite e proveito²⁷⁰ e por ela se possibilitou a exposição das sentenças

Destarte, a elaboração da verdade, segundo os requerimentos divinos (*magna et diuina quaedam requiris*)²⁷¹ deve ser plenamente realizada (*confici*) e não parcialmente referida. Tal conclusão não deixa dúvida sobre o estatuto utilitário (*uti*) da imagem como enlevação e ícone de uma verdade anterior. A arte de ficção não deve ser imitada, pois ela mesma está destinada a razões de ser ambivalentes: tem algo de verdadeiro e falso (*aliquid uerum sint... aliquid uerum falsum*), parcialmente verdadeira e parcialmente falsa. Por outro lado, sendo a gramática e dialética o veículo linguístico pelo qual a ficção é exibida, suas sentenças são verdadeiras uma vez que são produto da disciplina necessariamente verdadeira. A falsidade, portanto, se dá a despeito do caráter verdadeiro da gramática e dialética, porque a ficção é apenas a imitação de sentenças verdadeiras. A ficção imita, portanto, sentenças verdadeiras, a fim de possibilitar a compreensão do enunciado, mas não exige a crença da enunciação, uma vez que a verdadeira ficção é necessariamente uma falsa sentença. O pior que pode acontecer nesse caso é tomar uma ficção sem o reconhecimento da falsidade, porque, então, o ficcionista (*mendax*) torna-se um simples enganador (*falax*), de modo que passa-se de uma expressão, cujo proveito fosse para deleite e instrução, para um mero embuste. Destarte, a falsidade volta como a imitação da verdade (verossimilhança), que como ser enquanto falsidade tende a ser, ser-para (*ad esse*), justamente pelo reconhecimento da diferença e identificação na relação entre verdade e falsidade.

²⁷⁰ Cf. Sol II, 11, 19 A. – [...] *siquidem est fabula compositum ad utilitatem delectationem ue mendacium*.

²⁷¹ *idem*

Conclusão

A fim de demonstrar a relação entre verdade e falsidade como conhecimento da alma e de Deus postulamos os *Solilóquios* como lugar privilegiado de estudos segundo registros contidos em seus escritos de juventude, especialmente os diálogos de Cassiciaco. Com efeito, pelo *corpus* da parte I dessa tese, procuramos acompanhar o pensamento de Agostinho acerca das disciplinas liberais, a fim de identificar a especificidade dos *Solilóquios* no conjunto desses profícuos diálogos. Após as análises da *Carta III* e de trechos de *Sobre a Ordem* e *Contra Acadêmicos*, viu-se requisitada a reflexão contida nesse diálogo de Agostinho com Agostinho. A carta a Nebrídio apontou para a reflexão acerca da organização das disciplinas na parte final do *Sobre a Ordem*. Nesse texto, a partir comparação entre o conhecimento do mundo e conhecimento inteligível por via da relação entre infinito inteligível e finito corporal, esclareceu-se o lugar da ciência dos números, a aritmética, como disciplina próxima à filosofia, cuja função seria a de “reduzir as falsas imagens das coisas que numeramos”²⁷², remontando a partir dos números na alma o próprio “número pelo qual tudo é numerado”²⁷³. Como tal, a aritmética cumpre no *Sobre a Ordem* o papel propedêutico, ajudando a conduzir à unidade a variação daquelas ciências que sem a ordenação dos números estariam dispersas. No entanto, é dito também que “a força dos números”²⁷⁴ teria a função de elevar a razão à condição de “ousar a se comprovar imortal”²⁷⁵. E, aqui, postulamos que Agostinho, diante do elogio entusiasmado de Nebrídio que lhe reputava

²⁷² Cf. *De Ordine* II, 16, 44

²⁷³ Cf. *De Ordine* II, 15, 43

²⁷⁴ *idem*

²⁷⁵ *idem*

a qualificação de “homem feliz e sábio”, vê-se requisitado a um último livro da “série de Cassiciaco”²⁷⁶, a fim de esclarecer os alcances de um modo e de outro de investigação: do conhecimento “das coisas divinas” (*illa divina*)²⁷⁷, ditas da ordem do infinito inteligível, e do conhecimento do mundo possível ao homem de condição finita e, por isso, “como que feliz” (*quase beatum*).

Em síntese, a carta anuncia as questões e, sobretudo para nossa tese, o modo de investigação dos *Solilóquios*: “E o que acontecerá se a alma morrer? Então, também a verdade morre, ou a inteligência e a verdade não se identificam, ou talvez que a inteligência não esteja na alma, ou então poderá morrer alguma coisa na qual tem a sua sede também algo que é imortal. Mas que nenhuma destas coisas possa acontecer já o disse nos meus *Solilóquios* e ficou suficientemente demonstrado” (*quid si moritur animus? ergo moritur ueritas, aut non est intellegentia ueritas, aut intellegentia non est in animo, aut potest mori aliquid in quo aliquid immortale est: nihil autem horum fieri posse soliloquia nostra iam continent, continent, satisque persuasum est. Epistola III, 4*). De maneira que nossa interpretação desse diálogo, de partida, dá atenção ao deslocamento de interesse investigativo do hiponense de questões acerca do mundo e da potência da razão, o que tratamos aqui como erudição das disciplinas liberais, para mais especificamente uma investigação acerca de conhecimentos intelectivos como identificação de verdade e elemento de distinção das “imagens falsas”. Pelo que Agostinho, ao introduzir suas análises acerca das relações entre falsidade e verdade,

²⁷⁶.Cf. *Epistola III, 1 - Quid, si Soliloquia legisset? Laetaretur multo exundantius ..*

²⁷⁷ Cf. *De Ordine II, 16, 44*

postulará como modo de investigação: “permaneça na investigação do conhecimento intelectual” – *resta quaerere de intellegendo (Soliloquia II, 1)*.

Depois de tratada a especificidade dos *Solilóquios*, tomamos a passagem do *Contra Acadêmicos*, de II, 10, 22 à II, 13, 29, como resposta ao *Acadêmicas* de Cícero, II, 18, 59. A formulação cética interdita a possibilidade do juízo de verdade, justamente porque “nada se pode perceber [como verdadeiro e falso]”, uma vez que falta aos sentidos o critério distintivo da verdade; e o de que, em consequência, “coisa alguma deve-se assentir” (*‘Nihil posse percipi; et: Nulli rei debere assentiri’*, op. cit.). Pretendemos demonstrar como Agostinho evita cair no dogmatismo corporalista uma vez que aceita o argumento da Nova Academia acerca da impossibilidade do julgamento de correspondência entre a representação percebida pela alma (*percipi*) e seu referente tal como o é no mundo. Os dois argumentos analisados, no entanto, que contrapõem os argumentos céticos, são de ordem lógica, por assim dizer. Ambos argumentos, tanto aquele que tratava de reconhecer a verdade das proposições disjuntivas quanto aquele que postulava a verdade como um ato geral de aparecimento, reconhecem de certo modo a estratégia cética de fixar, logo de início, a cisão entre conhecimento do mundo e conhecimento da verdade. De tais questões, postulamos como hipótese de leitura dos *Solilóquios* que Agostinho segue a estratégia de “apresentação do mundo sensível à alma em modo imagético, como sensível interiorizado, possibilitando o enquadramento do falso no plano investigativo do conhecimento de si e de Deus, na medida em que o falso é polo integrante da atividade da alma humana em acesso à verdade”²⁷⁸ (cf. sol. II, 6, 10).

²⁷⁸ Item 1.3

A segunda parte da tese intitula-se “Verdade e conhecimento de si” e contém as análises do primeiro livro de nosso diálogo. Pretendemos demonstrar como o conhecimento do *Deus veritas*²⁷⁹ é tomado sempre em conjunto com conhecimento da alma. Como fora dito na introdução, verdade e falsidade não são temas adjuntos ao conhecimento da alma e de Deus. Vale repetir a citação: “*R.: - Então, comece a buscar [conhecer a Deus e a alma]. Mas primeiro me explique se Deus pode ser demonstrado para ti de modo que tu digas: é suficiente*” (*R. – ergo incipe quaerere. sed prius explica quomodo tibi si demonstretur deus, possis dicere, sat est. sol. I, 7*). O que se segue, no entanto, não é a apresentação da alma como fundamento de verdade, como se houvesse identidade entre alma e verdade. O exame de modelos de conhecimento internos da alma somente faz identificar a *insuficiência* desses conhecimentos como modo de derivação do conhecimento de Deus. Os modos de conhecimentos, sempre insuficientes como via de conhecimento do Deus verdade, mostraram que não houve conhecimento (*scientia*) possível, pois em regime de exterioridade, Agostinho pôde identificar semelhanças com o conhecimento de Deus (verdade) que, todavia, não avançaram para o conhecimento de fato, já que *scire aliud est*. É somente depois de tais aporias que em *Solilóquios* I, 6, 13, ao identificar visão de Deus ao ato de conhecimento dentro da alma – e constituído tanto *do inteligido* quanto *do que entende- conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur* -, Agostinho recusa a distinção de Deus como objeto de conhecimento em conformidade com o desenvolvimento dos modos de conhecimentos desde I, 3, 8. Ao final da segunda parte, examinamos a passagem que tradicionalmente nomeia-se dentre os estudiosos de *cogito* agostiniano. Nossa leitura toma o *cogito* como estratégia de interiorização, recusando a fundamentação de

²⁷⁹ Cf. sol. I, 1, 3 *Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*

conhecimento ao modo cartesiano. O argumento, por *redução por suspensão* (*epocké*) do assentimento aos dados exteriores como verdade, dá condições à alma para análise de si no quadro da síntese de registros de dados sensíveis e inteligíveis. Tal redução (*epocké*) faz a passagem da experiência sensitiva à “investigação sobre o intelecto” (*Restabit quaerere de intelligendo. Sol II, 1, 1*).

Finalmente, a parte III da tese responde à questão da relação entre falsidade e verdade. O problema que enseja longa investigação sobre o falso no segundo livro surge em I, 15 28 pela primeira vez a questão que funda a investigação sobre a falsidade é a perenidade das coisas verdadeiras, de modo que verdade passa a ser definida como simplesmente *isto que é*. A verdade agora é nomeadamente uma questão ontológica (*id quod est*) e não mais de correspondência “*R* – Logo, define o verdadeiro; *A* – Verdadeiro é aquilo que é tal como aparece ao sujeito cognoscente, se ele pode e quer conhecer” (*R.– defini ergo uerum. A. – uerum est quod ita se habet ut cognitori uidetur, si uelit possit que cognoscere. sol. I 5. 8*). Daí o falso ser problematizado como o que absolutamente não é. Mas esse primeiro tratamento do problema conduziria, no limite, ao encerramento prematuro do livro. O livro II, entretanto, segue a elaboração da noção de falsidade, de maneira que parece ser apenas provisória a afirmação de que o “o que é absolutamente falso não é”. O problema da falsidade passa a ser o de identificar os graus de correspondência entre as representações corporais apresentadas à alma pelos sentidos (*uidetur sensibus*) com a verdade do intelecto. A discussão se concentrará sobre a intersecção entre verdade e representação (verdadeira ou falsa), sem, contudo, ater-se ao funcionamento da ordem corporal – verdade como correspondência está excluída como critério de verdade; a verdade é (*id quod est*). O falso, definido como existente

(*falsum est. sol. II, 3, 4*), passa a ser analisado em relação à verdade em base da noção de semelhança e de dessemelhança (*similitudo et dissimilitudo*). De II, 6, 10 à II, 7, 13, Agostinho elabora dois movimentos argumentativos sobre o falso que aparentemente parecem contradizer-se; de um lado, o falso é dito aquilo que tem semelhança com a verdade (§§ 10-12); de outro, aquilo que tem dessemelhança com a verdade (§§ 13-14). A noção é propositadamente ambivalente. Ora, dada tal contrariedade de termos, infere-se a concepção do falso como revestimento fenomênico do verdadeiro, dado no tratamento de imagem dos sentidos no intelecto, fornecendo à noção de falso uma “natureza icônica”. Em outras palavras, trata-se de investigar os modos operativos de transcendência da alma para os dados sensíveis e da alma à verdade, pelo qual o falso se mostrará como reenvio de algo para além de si mesmo (*ad esse*). Deste ponto, a atenção dos *Solilóquios* volta-se às condições de verdade nas relações possíveis entre *existência e intenção* da falsidade (3.3). O falso é definido como: “aquilo que finge (*fingit*) ser e não é ou, de modo mais geral, tende a (*tendit*) ser e não é” (*aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. sol. II, 9, 16*). Trata-se de uma operação de limite, por onde os dados apresentados à alma chegam como expressão que propõem certa transcendência sobre si mesmo: “ser o que não é”.

Como consideração final podemos dizer que, depois desse trabalho dedicado principalmente às análises dos *Solilóquios*, sentimo-nos um pouco mais autorizados a sermos contados com Nebrídio entre os leitores “transbordantes de alegria” de Agostinho. *Quid, si Soliloquia legisset? Laetaretur multo exundantius Epistola III*. Foi extremamente feliz verificar como o conhecimento do *Deus veritas* e da alma

perpassou o caminho do jovem Agostinho em busca de erudição²⁸⁰ e de como se deu sua investigação em si e por Deus das distinções ontológicas e icônicas (intencionalidade) entre o ser verdade (*Deus veritas*) e o ser para verdade (*verum*).

²⁸⁰ Cf. De Ordine II, 16 44

Referências bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Mammi, Lorenzo (trad) (pref). São Paulo, Companhia das Letras, 2017. 410 p. Penguin Companhia. Clássicos. Título original: Confessiones.

AGOSTINHO, Santo. Diálogo sobre a ordem. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa nacional Casa da Moeda, 2000

AGOSTINHO, Santo. *Trindade*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Edição Bilingue, Editora Paulinas, Coimbra, 2007.

AGOSTINHO, *Trindade*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, Edição Bilingue, Editora Paulinas, Coimbra, 2007.

AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Belmonte, A. Col. Patrística, 7. São Paulo: Paulus. 2005

AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Trad. Oliveira, N. A. São Paulo, Paulinas, 1987.

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

AGOSTINHO. *Contra acadêmicos, A ordem, A Grandeza da alma, O mestre*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo, Paulus, 2008

AGOSTINHO. *De Magistro*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

AGUSTIN, *Obras de San Agustin: Del Génesis contra los Maniqueos. Del Génesis incompleto. Del Génesis a la letra*. Biblioteca de Autores Cristianos –BAC. Tomo XV. Tradução: Fr. Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica, 1957.

ALFARIC, Prosper. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Ed. Nourry, 1918.

AMARAL FILHO, Fausto dos Santos. Filosofia aristotélica da linguagem [recurso eletrônico]; 2. ed. rev. atual. Chapecó-SC : Argos, 2017

ARISTÓTELES. Mata, José Veríssimo Teixeira da (trad). Da interpretação. São Paulo, UNESP, 2013

ARMSTRONG, A.H. *Plotinus, A Volume of Selections in a New English Translation..* Allen and Unwin, 1953.

ARMSTRONG, Arthur Hilary. Augustine and christian platonism, In: *Villanova University Lecture*, 1966.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007.

AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions*. Dialogues Philosophiques. Bibliothèque de la Pléiade, 1998

AURELIUS AUGUSTINUS, *Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*. Rec. Wolfgangus Hörmann. CSEL 89. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986

AYRES, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2010

BAILHACHE, Patrice. Note sur l'argumentation des Soliloques de Saint Augustin sur l'immortalité de l'âme. In: *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos* 39:61-74 (1994)

BEIERWALTES, Werner. Regio Beatitudinis. Augustine's Concept of Happiness. In : *The Saint Augustine Lecture*, 1980

BENNET, Camille. The Conversion of Vergil. *REA* 34 (1988)

BERMON, E. Analyse du De Trinitate In : *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Saint Augustin*. CERF. Paris, 2009. (pp.71 seq)

BERMON, Emmanuel, « Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia » (Lettre 6-7), *Archives de Philosophie*, 2009/2 Tome 72, p. 199-223

BERMON, Emmanuel, and Gerard J. P. O'DALY. *Le De Trinitate De Saint Augustin: Exégèse, Logique Et Noétique* : Actes Du Colloque International De Bordeaux, 16-19 Juin 2010. , 2012.

BERMON, Emmanuel. *La Signification Et L'enseignement: Texte Latin, Traduction Française Et Commentaire Du De Magistro De Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2007. p. 469.

BERMON, Emmanuel. Saint Augustin et les *Academica* de Cicéron, *Contra Academicos* vel de *Academicis*. In : (REA)-REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES. Tome 111 - 2009 - N°1

BERMON, Emmanuel. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.

BERMON, Emmanuel. "Contra Academicos vel De Academicis" (Retract. I, 1): Saint Augustin et les *Academica* de Cicéron. IN *Revue des études anciennes (REA)*, tome 111, 2009 (1)

BOERSMA, Gerald P., *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. Oxford Studies in Historical Theology: Oxford University Press, 2016

BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. In: *sképsis*, ano iv, no.7, 2011

BOLZANI Filho, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo, Alameda, 2013

BOULNOIS, Olivier. *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au moyen âge, V-XVI siècle*. Paris, Seuil, 2008

BOURKE, Vernon Joseph. *Augustine's View of Reality*. [Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1964.

BOUTON-Touboulic, Anne-Isabelle . Scepticisme et religion: Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale, Brepols Publishers, In *REAug.* 2016

BRACHTENDORF, J. The decline of dialectics in Augustine's Early Dialogues. *Studia Patristica* 37, 25-30 (2001).

BREHIER, E. *Histoire de la philosophie I. L'Antique et le Moyen âge*. Librairie Félix Alcan, Paris: 1928,

BREHIER, Émile. *Histoire de la philosophie I. L'Antique et le Moyen âge*. Librairie Félix Alcan, Paris: 1928.

BRISSON, Luc. Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée, In: *Metaphysic und Religion*. Leipzig, 2002

BROWN, Peter Robert Lamont. Ribeiro, Vera (trad). *Santo Agostinho : uma biografia*. Rio de Janeiro, Record, 2006

BUBACZ, Bruce S. (1980). Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring. In *Augustinian Studies* pg 11:35-48.

CAPANAGA, *Obras completas de San Agustín* (Includes various editions.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

CERESOLA, Giovanna. *Fantasia e illusione in S. Agostino : dai Soliloquia al De Mendacio*. Genova, Il melangolo, 2001

CICERO, M.T. *The Academic Questions, Treatise De Finibus and Tusculans Disputations of M.T. Cicero*. London: Bell & Daldy, Yorke Street, Covent Garde. 1872

CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Seabra Filho, José Rodrigues (trad) (anot). Belo Horizonte, Nova Acrópole, 2012

CONYBEARE, Catherine. *The irrational Augustine*. Oxford, Oxford University Press, 2009

DEPRAZ, Natalie. Saint Augustin et la Méthode de la Réduction, In: *Les Cahiers d'histoire de la philosophie. Saint Augustin*. Dirigée par Caron, Macence. Les Editions du CERF, 2009

DESCARTES, *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, *Œuvres*. Org. Charles Adams & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971

DIDI-HUBERMAN, Georges. *De semelhança a semelhança*. Alea, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 26-51, June 2011

DILLON, John. *Plotinus at Work on Platonism*. Greece & Rome, Second Series, Vol. 39, No. 2 (Oct., 1992)

DOUCET Dominique. Sol. I., 14, 24-15, 30. et le médecin complaisant. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fascicule 1- 2, 1991. pp. 33-50;

DOUCET, Dominique (1998). Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. *Archives de Philosophie* 61

DOUCET, Dominique. *Être-Vie-Pensée in Augustin, l'expérience du Verbe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

DOUCET, Dominique. La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de Saint Augustin: Soliloques II, 18, 32. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 77 (4):547-566.

DOUCET, Dominique. Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol I,1,2-6. In : *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990).

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

FOLEY, Michael Cicero, Augustine, and the philosophical roots of the Cassiciacum dialogues. In : *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 45 (1):51-78.

FOUCAULT, Michel. Fonseca, Márcio Alves da (trad). Muchail, Salma Tannus (trad). *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2014

FUHRER, Therese. Conversationalist and Consultant: Augustine and Dialogue. In : *A Companion to Augustine*. Edited JOHN WILEY PROFESSIO, 2012

FUJISAKA, D. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das "duas almas"*. 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Palavra e verdade : na filosofia antiga e na psicanálise. 3.ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

GERTZ, Sebastian; Ramon Philipp. *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies On the Ancient Commentaries On Plato's Phaedo*. Boston: Brill, 2011

GILSON, E. *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cap. 'Le cogito e la tradition augustinienne'. Paris 1930.

GILSON, Étienne, "The Future of Augustinian Metaphysics," in: *A Gilson Reader*, ed. Anton C. Pegis (Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1957), 102.

GILSON, Étienne. *Gilson, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Discurso Editorial, Paulus, c2007. 542 p. Título original: Introduction à l'étude de saint Augustin.

HADOT, Ilseraut. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique : Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2006

HADOT, P. *Le Sources de Plotin, Entretien sur l'Antiquité classique, t. V. 1957*, « Etre, vie et pensée chez Plotin et avant » p. 108

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e édition revue et augmentée, Paris, Etudes augustinienes, 1987

HADOT, P. La notion d'infini chez saint Augustin, *Philosophie* (26), p. 59-72. Paris, 1990

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Rio de Janeiro: Loyola, 1999

HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Études Augustiniennes. Paris 1973

HANKEY, Wayne. Between and Beyond Augustine and Descartes: More than a Source of the Self; In: *Augustinian Studies* 32: I (2001)

HANKEY, Wayne. Stephen Menn's Cartesian Augustine: Metaphysical and Ahistorically Modern. In: *Animus* 3, 1998.

HEFFERNAN, George. "Eo ipso tempore dubitationis meae" (conf. 5.14.25): *Doubt and Quest in Augustine's Conversion Narrative From Academic Skepticism to Augustinian Skepticism*. Institutum Patristicum Augustinianum of the Pontifical Lateran University, Rome. 2002

HEIDEGGER, M. *Estudios sobre a Mística Medieval*. Fondo de Cultura Economica. Mexico: 1997.

HEIDEGGER, *Question III et IV*, Paris : Galimard. 1990

HENRY, Michel. *C'est Moi La Vérité: Pour Une Philosophie Du Christianisme*. Paris: Editions du Seuil, 1996.

HERßBRUGGEN-WALTER, Stefan. Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians IN : POLLMANN, Karla., and Mark Vessey. *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*. New York: Oxford University Press, (2005).

HINRICHSSEN, Luís Evandro. A experiência estética segundo Santo Agostinho IN: *Civitas Augustiniana*, 3 (2014) 33-66

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki -
- Aparecida : Idéias & Letras, 2006

KENYON, Erik Augustine and the liberal art. In: *Arts & Humanities in Higher Education* 12(1) 105-113 2012

LACAN, Jacques. Miller, Jacques-Alain. De significationis locutione In: *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2009

LACAN. J. (1998). A ciência e a verdade. In *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1965-1966).

LAVAUD, Laurent, "La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible". In: *Études platoniciennes III: L'âme amphibie - Études sur l'âme selon Plotin*. 2006, pp. 29-55; especialmente o cap. V. La question du jugement faux (cf. Enn. I, 1 (53), 9)

LAVAUD, Laurent, "La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible". In: *Études platoniciennes III: L'âme amphibie - Études sur l'âme selon Plotin*. 2006

LEFORT, Catherine. *Les Soliloques d'Augustin. Introduction, texte critique, traduction et notes complémentaires*. Thèse de doctorat en Études latines à Paris 4, en partenariat avec Institut des études augustinienes. Paris, 2011

LÉVY, Carlos. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma : École Française de Rome Collection de l'École Française de Rome, 1992.

LIMA, S.C. *Oradores e filósofos no de finibus de Cícero*. Tese de doutorado Ano de Obtenção: UNICAMP, 2009.

LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996.

LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford : New York: Clarendon Press, 2002

MACHADO, Alexandre. *Enunciado falso e não-ser no Sofista de Platão* in : Barbarói, 11, 1999

MADEC, G. Augustin et le néoplatonisme, In: *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 19 , 1986.

MADEC, G. L'*Hortensius* de Cicéron dans les livres XIII-XIV du "De Trinitate". In : *Revue des études augustinienes* (Paris) vol. 15, 1969

MADEC, G. Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des *Confessions*. In: Caron, Maxence, et al. *Saint Augustin*. Cerf, 2009.

MADEC, Goulvean. Conversion, Intériorité, Intentionnalité. In : *Petites Études Augustiniennes*. Paris: Institut d'études augustinienes, 1994.

MADEC, Goulvean. *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989.

MADEC, Goulvean. Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888), In: *MAYER, Cornelius Petrus. Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989.

MADEC, Goulvean. Mens, imago Dei, In: *Saint Augustin et la Philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996.

MADEC, Goulvean. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi, In: *Révue des Études Augustiniennes* 17 (1971).

MADEC, Goulvean. Notes: Augustin, disciple et adversaire de Porphyre, In: *Révue des Études Augustiniennes* 10 (1964).

MADEC, Goulvean. Une L' Historicité des Dialogues de Cassiciacum. In: *Révue des Études Augustiniennes* 32(1986)

MADEC, Goulvean. Une lecture de Confessions VII,ix,13-xxi,27: notes critiques à propôs d'une thèse de R. J. O'Connell, In: *Révue des Études Augustiniennes* 16 (1970).

MADEC, Goulven . Pour l'interprétation de *Contra Academicos* II,II, 5 *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 1971, Vol. 17, Issue 3-4, pp. 322-328

MAMMÌ, L. *A escola de Cassiciacum. didática e filosofia no primeiro agostinho*. Texto apresentado em Congresso de Filosofia, Marília, 2011.

MAMMÌ, L. O Espírito na carne (cristianismo, corpo e imagem) In: *O que Resta*. cap. V. Companhia das Letras, 2012.

MAMMÌ, Lorenzo. *Agostinho e as artes: dos diálogos filosóficos às Confissões*. Livre docência, USP. São Paulo, 2009

MAMMÌ, Lorenzo. *Canticum Novum*. Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho. In: *Estudos Avançados* 14 (38), 2000.

MAMMÌ, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1998

MAMMÌ, Lorenzo. *Stillae Temporis: interpretação de uma passagem das Confissões*, XI, 2. In: *Palacios, Pelayo Moreno (Org) Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2002

MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les regulae*; ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique -- Paris : J. Vrin, 1975.

MARION, Jean-Luc. *Au Lieu De Soi: L'approche De Saint Augustin*. 1re éd. Paris: Presses universitaires de France, 2008

MARKUS, R. A. – Men: soul and body In: Armstrong, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 1967

MARKUS, R. A. «Imago» and «similitudo» in *Augustine*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964).

MARKUS, R. A. Men: soul and body In: Armstrong, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. London: Cambridge U.P., 1967

MARKUS, R. A. Conversion and Disenchantment In: *Augustine's Spiritual Career*. [Villanova, Pa.]: Villanova University Press, 1989.

MARROU, H I. *Historia da educação na antiguidade*. São Paulo, Epu, 1975.

MARROU, H. *Saint Augustine et la culture antique*, Paris, 1958.

MATHEWS, G. Augustine on Reasoning from One's Own Case. In: *Medieval Philosophy and Theology*. pp. 115-128, 1988.

MATTHEWS, Gareth B. *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. Cornell University Press. 1992.

MATTHEWS, Gareth. Knowledge and illumination. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman(Eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

MENN, S. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

MENNEL, S. Augustine's "I": The "Knowing Subject" and the Self. In: *Journal of Early Christian Studies*, Volume 2, Number 3, Fall 1994.

MOHRMANN, Christine. Saint Augustin écrivain, In: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

MOREAU, Joseph. Pyrrhonien, Académique, Empirique ?. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 77, n°35, 1979. pp. 303-344

MOURANT, John A. 1903-. *Augustine On Immortality*. Villanova, Pa.: Augustinian Institute, Villanova University, 1969

NASH, Ronald. "St. Augustine on Man's Knowledge of the Forms," *The New Scholasticism*, 1967, p. 230-231.

NASH, Ronald. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.

NOVAES, Moacyr. A noção de ideia na filosofia medieval. In: *Discurso*, vol. 40, 2010

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009.

NOVAES, Moacyr. Eternidade, interioridade sem sujeito. In: *Analítica*, Rio de Janeiro. vol 9 (1). 2005

NOVAES, Moacyr. Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2003.

NOVAES, Moacyr. Vontade e contra vontade, In: NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002; p. 59-76.

O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.

O'DALY, Gerard J. P. *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot: Ashgate, 2001.

O'DALY, Gerard. "The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition", in: Eleonore Stump and Norman Kretzmann, eds., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001), 159.

O'DALY. Anima, Error, and Falsum in Augustine. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001

O'MEARA, John Joseph. *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind Up to His Conversion*. London, New York: Longmans, Green, 1954.

O'DALY, Gerard J. P. *Platonism pagan and Christian studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot, Ashgate, 2001

O'DONNELL, J.J. *Augustine's Confessions*: Oxford; New York: Clarendon Press, 1992.

O'MEARA, John J. The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine In: *Vigiliae Christianae* Vol. 5, No. 3 (Jul., 1951), pp. 150-178

PEPIN, J. Une curieuse déclaration idéaliste du "De Genesi ad Litteram" de saint Augustin, et ses origines plotiniennes : remarques sur une citation paulinienne des "Confessions" de saint Augustin. Paris : In: *Revue de d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 34, 1954.

PEPIN, Jean. «Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin», In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 55, 1950

PEPIN, Jean. *The Saint Augustin lecture 1972. Saint Augustin et la dialectique*. Villanova University Press, 1976

PEPIN, Jean. *Idées Grecques Sur L'homme Et Sur Dieu*. Paris: les Belles lettres, 1971.

PLATÃO, *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, UFB 1980.

PLATÃO. *Diálogos I Platão* ; tradução, textos complementares e notas [de] Edson Bini. Bauru, SP Edipro 2007.

PLATÃO. *Fédon*. tradução de Maria T. S. de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo. Imprensa Oficial do Estado, 2000

PLOTIN. *Traité 45-50*, L. Brisson et J.-F. Pradeau. GF Flammarion, Paris 2009.

PLOTINO. *Enéadas: libros III y IV*. Madrid: Editorial Gredos. 1985

PLOTINO. *Enéadas: libros V y VI*. Madrid: Editorial Gredos. 1998

PLOTINUS. *Ennéades*. Emile Bréhier Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1956.

PLOTINUS. *The Enneads*. Stephen Mackenna, and B. S Page 3d ed. London: Faber and Faber, 1962.

POLLMANN, Karla., and Mark Vessey. *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino, Enéadas: libros I y II. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal*. Madrid: Editorial Gredos. 1982

QUILES, I. La interioridade agustiniana em los Soliloquios. In: *Ciencia y Fe*. Ano 10, num. 40 (1954).

SCIACCA, M.F. El compuesto humano en la filosofia de San Agustín. In: *Ciencia y Fe*. San Miguel, Argentina, 1954

SEXTUS EMPIRICUS / with an English translation by R.G. Bury. III, *Against the physicists ; Against the ethicists* -- London : W. Heinemann, 1968
Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

SEXTUS. Mates, Benson. *The skeptic way : Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York, Oxford University Press, 1996

SHANZER D, Augustine's Disciplines: Silent diuitius Musae Varronis? In: POLLMANN, Karla., and Mark Vessey. *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.

SILVA, Paula Oliveira. *Ordem e ser : ontologia da relação em Santo Agostinho*. Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 2007

SMALBRUGGE, Matthias, L'image de soi-même, la question du double sujet in: Bermon, Emmanuel, and Gerard J. P. O'Daly. *Le De Trinitate De Saint Augustin: Exégèse, Logique Et Noétique : Actes Du Colloque International De Bordeaux, 16-19 Juin 2010.* , 2012

STAYKOVA, Julia D. The Augustinian Soliloquies of an Early Modern Reader: A Stylistic Relation of Shakespeare's Hamlet?, *Literature and Theology*, Volume 23, Issue 2, 1 June 2009

STOCK, Brian. *Augustine's inner dialogue: the philosophical soliloquy in late antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010

TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989

THE CAMBRIDGE COMPANION TO PLATO -- Cambridge : Cambridge University Press, 2006, c1992 New York

TORNAU, C. Ratio in subiecto? The Sources of Augustine's Proof for the Immortality of the Soul in the Soliloquia and its Defense in *De immortalitate animae*. *Phronesis*, 62(3), 319–354.

UHLE, Tobias. Truth and dialectics in Augustine's Soliloquies. *Studia patristica*, Oxford (2010)

VERBEKE, Gerard. Augustin et le stoïcisme, In: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958).

WALTON, Kendall. "Pictures and Make-Believe " In: *The Philosophical Review*, Vol. 82, No. 3 (Jul., 1973), pp. 283-319

WATSON, Gerard. "I Doubt, Therefore I Am': St. Augustine and Scepticism." *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad*, vol. 12, 1985, pp. 42–50.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Santos, Luiz Henrique Lopes dos (trad). Russell, Bertrand (intr). *Tractatus logico-philosophicus*. 3.ed 2a reimp. São Paulo, EDUSP, 2010

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. Curitiba, 2013. p. 225-254. In: *Dois Pontos*, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 225-254, out. 2013

ZUNN BRUNN, Emile. *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin : Des premiers dialogues aux Confession*. Amsterdam, Grûner, Bochumer Studien zur Philosophie, 1984.