

# *Revista Filosófica de Coimbra*

---

VOL. 9 • N.º 18 • OUTUBRO 2000

---

PRESENÇAS DO PLATONISMO  
EM AGOSTINHO DE HIPONA (354-430)  
(NOS 1600 ANOS DAS “CONFISSÕES”) \*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Abstract: Being an introduction to St. Augustine, the paper pinpoints the major trends of Platonism in Augustinian thought (I) as well as claiming that today one may envisage his contribution to Philosophy as one of a practitioner of living Hermeneutics (II).

Palavras-chave: Santo Agostinho, (Neo)Platonismo, Hermenêutica.

É por demais conhecida a afirmação de Nietzsche segundo a qual o Cristianismo é o platonismo para o povo, “Platonismus fürs Volk”<sup>1</sup>. Excelente *trouaille* esta, digna de um artista intuitivo como por vezes os filósofos costumam ser se bafejados pelos deuses musicais. Mas apressemo-nos a sublinhar que a sua excelência, para nós, não tem o horizonte negativamente crítico (muito menos pejorativo) que o autor de *Humano, demasiadamente humano* lhe quis dar, antes deve sofrer o efeito de um golpe a que Nietzsche tanto se afeiçoara: a inversão. E uma vez que o filósofo intempestivo tanto gostava de metáforas começaremos por requisitar a *De Doctrina Christiana* (II, 40, 60) a semântica física e esforçada do verbo *eruo* (esgaravatar, desenterrar, extrair, pôr a descoberto) com o qual Agostinho se refere às riquezas da cultura, como a dos filósofos platônicos ou a das ciências, e ao necessário uso que delas o Cristianismo deve fazer.<sup>2</sup> A ideia é a de que a Verdade não é local, regional, exclu-

---

\* Esta é uma versão modificada da comunicação que apresentámos ao Colóquio Internacional “Caminhos do Platonismo” (Coimbra, Março de 2000).

<sup>1</sup> A crítica de Nietzsche ao Cristianismo pode ler-se, v.g., em o *Anti-Cristo*, onde no § 59 considera S. Agostinho, designadamente, «um agitador cristão qualquer».

<sup>2</sup> “... quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, *eruerunt*.” (O subli-

sividade de um sistema filosófico ou confessional, e os seus tesouros, longe de serem criação ou propriedade estática, aguardam ser encontrados, cavados, esforçadamente, para serem aplicados, interpretados, dando resposta à situação em que de cada vez nos encontramos. Sustentaremos, em conformidade, que o interesse de Agostinho de Hipona para a filosofia de hoje não passa por aquilo que disse (pensa-se na sedimentação da tradição interpretativa), mas pelo que ainda tem para dizer ou lhe ficou por dizer. É claro que este gesto só é legítimo se levar em conta aquilo que ele disse, mas o princípio dinâmico que preside à nossa inquirição apela-nos a um trabalho de cavador ou de aprofundamento e a uma tarefa interminável porque se alimenta da ideia pedagógica angular de uma *aletheia* ou *veritas* cujo horizonte unifica sem encerrar a situação concreta do pensado e o apelo de sentido que o supera. Iremos apontar aqui nessa linha, a que a hermenêutica chama «destruição», e que significa abrir caminho a motivos originários do pensamento mediante a remoção dos obstáculos e visões deformadas<sup>3</sup>. Ora Agostinho destrói o platonismo, desde logo porque, sendo embora certo que para si *vera religio* é inconcebível sem componentes fundamentais da cultura platónica, só o Cristianismo – afirma – é que é a verdadeira *philosophia*<sup>4</sup>. Isto significa

---

nhado é, obviamente, meu). Vd. J. G. FREIRE – O Latim de Santo Agostinho nas suas “Confessiones” *As Línguas Clássicas. Investigação e Ensino. Actas* (Coimbra 1993) 107-119; M. das NEVES – “Santo Agostinho, Artista da Palavra” *Cultura – História e Filosofia* 5 (1986) 41-59. Para Agostinho em C-D Rom, vd. D. BÉGUIN – «Le Corpus Augustinianum Gissense ou saint Augustin assisté par ordinateur» *Revue des Etudes Augustiniennes* 44 (1998) 299-305

<sup>3</sup> Cf. M.B.PEREIRA – “Platão e a hermenêutica filosófica” *Humanitas* 47 (1995) 379.

<sup>4</sup> *C. Iul.* IV, 72; *C. Acad.* III, 38; *De beata uita* 1-5; *De Ord.* I, 24 e II. 16. A bibliografia sobre Agostinho vs. o platonismo é abundantíssima; para além das obras a referir ao longo deste estudo, e em particular W. GEERLINGS - “Libri Platoniorum”. *Die Philosophische Bildung Augustins*”, in *Platon in der abendlaendischen Geistesgeschichte*, hrsg. Th. KOBUSH & B. MOJSISCH (Darmstadt 1997) 60-70; vd. R. CROUSE. - “Paucis mutatis verbis”: St. Augustine, Platonism” in *Augustine & His Critics*, ed. by R. DODARO & G. LAWLESS (London N. York 2000) 37-50. W. PANNENBERG - “Christentum und Platonismus. Die kritische Platonsrezeption Augustins in ihrer Bedeutung fuer das gegenwaertige christliche Denken” *Archivio di Filosofia* 53 (1985) 309-325; J. C. GONÇALVES - *Humanismo Medieval* (Braga 1971) 152, 156-58; M.C. da C.R.M. PACHECO - *Ratio e Sapientia. Ensaio de Filosofia medieval* (Porto 1985); J. PEGUERELLOS - *El pensamiento filosófico de san Agustín* (Barcelona 1972); O. TODISCO - «Tragedia e cristianesimo. Agostino e il platonismo spezzato», *Sapientia* 49 (1996) 373-396; J.M.S. ROSA - *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho. Período de Cassicácio* (Lisboa 1999) 215-26. *Augustine and His Critics... passim*; P. BROWN - *Augustine of Hippo: A Biography* (London 1967); A MANDOUZE - *Saint Augustin. L'aventure de la*

dizer – contra Nietzsche – que a educação de um povo no platonismo só será libertadora (e portanto radicalmente filosófica) se levar à descoberta essencial da tensão inerente à procura da universalidade (ou catolicidade) da Unidade. Decide-se aqui a metáfora da inversão no seu tom hegeliano da unidade na universalidade ou pluralidade. Este ponto – teremos que acabar por dizer – é paradoxalmente o motivo da força e da fraqueza do pensamento proposto pelo Hiponense.

Não será preciso observar, por outro lado, que o cristianismo de Agostinho é uma interpretação pessoal de uma mensagem que se refaz ao longo da história. Não obstante, a sua interpretação, nos quadros então vigentes do neoplatonismo, é uma autêntica *hermeneia*, uma *mimesis* criadora, exactamente no mesmo sentido em que é James Joyce, o autor de *Ulisses*, e não o crítico literário, que é o autêntico intérprete de *Odisseia*.<sup>5</sup> Ou dado que também conhecemos a actividade crítica à maneira de um W. Benjamin: no sentido em que é Manoel de Oliveira, e não o responsável pela atribuição do número de estrelas num qualquer periódico, o autêntico intérprete de Camilo C. Branco ou de Paul Claudel. Desde Jean Guitton que nos habituámos a confrontar a “actualidade” de Agostinho com Freud, Proust, Gide ou Sartre<sup>6</sup> e encontraram-se-lhe afinidades bizarras, como v.g., com Cantor<sup>7</sup>; nem mesmo a Lacan passou despercebido o interesse de Agostinho pela linguagem<sup>8</sup>. A falar verdade, o teólogo antigo continuou a concitar o interesse de filósofos e filósofas como H. Arendt, M. Heidegger, Bergson, M. Nédoncelle, Ricoeur, Wittgenstein ou Jaspers

---

*raison et de la grâce* (Paris 1968). F. FERRIER – *Saint Augustin* (Paris 1989; trad. port. Lisboa 1993) é, evidentemente, preferível a P. STRATHERN – *Santo Agostinho* (Lisboa 1999). Sobre a presença do aristotelismo em Agostinho, vd. R. TRUNDLE – “Modalidades aristotélicas de San Agustín” *Augustinus* 42 (1997) 13-40; ID – “St. Augustine’s epistemology: an ignored Aristotelian Theme and Its Intriguing Anticipations” *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 187-205.

<sup>5</sup> M.B. PEREIRA – “Platão...” 372, remetendo para S. STEINER – *Real Presences* (London 1989). Para a relação de Agostinho com a história da filosofia, vd. I. BOCHET, - «Le statut de l’histoire de la philosophie selon la Lettre 118 d’Augustin à Dioscore» *Revue des Etudes Augustiniennes* 44 (1998) 49-76.

<sup>6</sup> Cf. J. GUITTON – *Actualité de Saint Augustin* (Paris 1955); A. RINCÓN - «San Agustín y la utopia según Ernst Bloch» *Ideas y Valores* 73 (1987) 85-100.

<sup>7</sup> A. DROZDEC - «Beyond Infinity: Augustine and Cantor» *Laval théologique et philosophique* 51 (1995) 127-140, salientando 3 afinidades com Cantor no conceito de infinito: conceito inato, as matemáticas são um bom meio para se chegar ao conhecimento de Deus, Deus não é finito nem infinito, está para além do infinito.

<sup>8</sup> J. LACAN – *Os escritos técnicos de Freud* (Lisboa 1986) 323-341.

que colocava o poder introspectivo de Agostinho ao lado do de um Pascal, de um Kierkegaard ou de um Nietzsche.<sup>9</sup>

Ninguém negará que o bispo de Hipona foi e ainda pode ser – H. Küng confirma-nos a sua qualidade universal de Pai da teologia latina<sup>10</sup> e desde E. Przywara que se repete a sua qualidade de «génio da Europa» ocidental<sup>11</sup> – um mestre inigualável do Cristianismo ocidental latino, o seu diapasão original desde as escolas de investigação à formação da individualidade com suas camadas de perplexidades. Inventando o eu narrado aos outros através da memória, ele abriu a porta aos *Ensaio*s de Montaigne, às *Confissões* de Rousseau e ao *Prelúdio* de Wordsworth<sup>12</sup>. O seu exame da memória, num inquietante tempo de memoricídio como é o nosso, continuará a ecoar de forma tempestivamente desafiadora. Na sua tripla qualidade de orador, publicista e teólogo, Santo Agostinho realizou a produtiva confluência historial do Cristianismo com o Platonismo (recentemente inverteu-se a consagrada fórmula de Harnack e em vez de “helenização

<sup>9</sup> Cf. E. S. LODOVICI – “Agostino” in *Questioni di Storiografia Filosofica*, a cura di V. MATHIEU. I. *Dai presocratici a Occam* (Brescia 1975) 473, 445-501; M.B. PEREIRA – “Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da Experiência e da história. *Biblos*” 53 (1997) 50-51; A de M. BARBOSA – “Perspectivas e actualidade da filosofia agustiniana” *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988) Separata; M. C. PACHECO – “Santo Agostinho. Ontem e Hoje” *Humanística e Teologia* 8 (1987) 9-21; F.R. GILOT – “Da actualidade de Santo Agostinho, breve reflexão” *Itinerarium* 35 (1989) 17-31; M. NÉDONCELLE – “L’intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?” in *Augustinus Magister* (Paris 1954) 595-602; P. RICOEUR – *Le Conflit des Interpretations. Essais d’herméneutique* (Paris 1969); H. SPIEGELBERG – “Augustine in Wittgenstein” *Journal of the History of Philosophy* 17 (1997) 319-327; J.F. LANCHOS – “Heidegger desde la perspectiva de Agustin” *Universitas Humanistica* 10-11 (1979) 117-126; F. POMBO – “O tempo em Husserl: Uma filiação em Santo Agostinho?” *Mediaevalia. Textos e Estudos* 2 (1992) 161-174; N.D. ROSSATTO – “A leitura de Santo Agostinho por Hannah Arendt” *Estudos Leopoldenses – Ciências Humanas* 34 (1998) 47-60; M.B. MARTINS – *L’Herméneutique originnaire d’Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggérienne* (Porto 1998).

<sup>10</sup> H. KUENG – *Os Grandes Pensadores do Cristianismo* (Lisboa 1999) 71; ID. – *Existe Diós?. Respuesta al problema de Diós en nuestro tiempo* (Madrid 4ª ed. 1979). Relativamente ao seu domínio da língua latina, vd. J. G. FREIRE – “O Latim ...” 107-119; ID. – «Santo Agostinho, um clássico do latim dos cristãos (Conf. IX, 10, 1-2)» in *As Línguas Clássicas: Investigação e Ensino – II Colóquio*, Actas (Coimbra 1995) 195-209; M. das NEVES – “Santo Agostinho...” 41-59

<sup>11</sup> D. de COURCELLES – *Augustin ou le génie de l’Europe (354-430)* (Paris 1995); E. PRZYWARA – *Augustin. Passions et destins de l’Occident* (Paris 1987).

<sup>12</sup> Cf. E. DI MIJOLLA – *Autobiographical Quests* (University Press of Virginia 1994).

do cristianismo” fala-se agora em “cristianização do helenismo”<sup>13</sup>) e se há algum europeísmo nessa sua proposta confluyente ela não é historicamente exclusiva no seu tempo apesar de, num certo sentido, haver realizado, sem o saber, a palavra de Nietzsche, na medida em que nos é impossível deixarmos de ser “platónicos” numa componente nuclear da nossa forma mental ocidental<sup>14</sup>.

## I

Começemos por aí, pelo tempo e situação de um Cristianismo que acalenta a consolidação. Evocaremos a figura e a obra de um contemporâneo de Agostinho, Calcídio, e o decisivo facto de aquele poder ter conhecido o *Timeu* na tradução de Cícero<sup>15</sup>, e de este ter traduzido e comentado uma parte desse diálogo de Platão (17 a-53c). Vemos nesta ocasional distinção em torno do *Timeu* a marca de duas tradições contemporâneas na recepção do platonismo, sendo a calcídica de contorno «racionalista» e a agustinista, «religiosa». Os designativos para este duplo modelo não podem ser tomados em sentido estrito. Em todo o caso, conhecemos a repercussão do *Timeu* de Calcídio em Chartres, no século XII, e o facto de o agustinismo dito medieval estar sobretudo ligado à *Cidade de Deus* e à exegese infinita do *Hexaemeron* praticada por teólogos profissionais que se não reconhecem num procedimento literal ou físico qual, v.g., o de Thierry de Chartres comentando o *Génesis*<sup>16</sup>. “De Santo Agostinho, o século XII herdará um platonismo centrado na interioridade, privilegiando a omnipresença divina sobre a autonomia das criaturas, longe, portanto, do racionalismo (...) que se disseminava entre certos ‘modernos’” e que

<sup>13</sup> Cf. G. MADEC – *Petites Études agustiniennes* (Paris 1994).

<sup>14</sup> W. GEERLINGS – “Libri Platoniorum...” 70.

<sup>15</sup> *De Civ. Dei* 13,16 pode derivar do *Timeu* 40 de Cícero e *Gen. Litt* 7,10, 15 de *Timeu* 45. Vd. também A. GÓMEZ RABAL La formación del lenguaje filosófico latino: Cicerón y Calcideo traductores del “Timeo” de Platón in J. HAMESSE (ed.). *Roma, magistra mundi* (Louvain-la-Neuve 1998) 73-82; NESCHKE – HENTSCHKE, A – “Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire de sa réception » in *Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte* (Leuven 2000).

<sup>16</sup> M. LEJBOWICZ – « Cosmogénese, traditions culturelles et innovation (Sur les sections 18-21 du “Tractatus de sex dierum operibus” de Thierry de Chartres », in *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe siècle*, Actes réunis par J. BIARD (Paris 1999) 39-59; também V. RODRIGUES – « La conception de la philosophie chez Thierry de Chartres » *Mediaevalia. Textos e Estudos* 11-12 (1997) 119-137.

o confronto Guilherme de Saint-Thierry e Pedro Abelardo permite identificar.<sup>17</sup>

Se a opção augustinista em face do platonismo não passa de uma solução histórica possível, dá-se o caso de ela ter sido altamente condicionada. Tratou-se de uma fusão a quente. A mais importante de todas diz respeito à circunstância linguística e geográfica em que o autor se forma. Ambas contribuem para que Agostinho não só não possa ter acesso ao texto original de Platão - embora os seus conhecimentos de grego (não obstante as repercussões deletérias na helenofonia do édito de Caracala) estejam a ser cada vez mais valorizados<sup>18</sup> - como se deva conformar com o horizonte literário de uma apertada faixa do mar Mediterrâneo. Este percurso geográfico é felizmente fácil de seguir graças ao exercício confessionalmente apaixonado que nos serve de biografia<sup>19</sup> (embora fossemos tentado a concordar com o dizer de François Mauriac, depois de invertido, para quem a autobiografia de um artista é a sua ficção)<sup>20</sup>. Infelizmente, não poderemos dizer o mesmo acerca da mobilidade bibliográfica ou bibliotecária de que esse trânsito se alimentou. Aqui começam os problemas da objectividade historiográfica e filológica. Da *Tagaste* púnica para a *Madaura* escolarizada, a cerca de 30 kms., processou-se a aprendizagem da Gramática e da Retórica num ambiente cristão rigorista apanágio da igreja de África<sup>21</sup>. Esta primeira fase escolar completa-se na itinerância

<sup>17</sup> M. LEMOINE - *Théologie et platonisme au XIIe siècle* (Paris 1998) 61. Rápidas mas actualizadas observações sobre Calcídio e a transmissão dos "platonismos" à Idade Média in *ibid.* 45-63. M.-D. CHENU - *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris, 3ª ed. 1969) 106: "L'augustinisme apporte aux âmes le sens de l'intériorité, l'appétit de la béatitude, la conviction de la valeur religieuse de l'intelligence, la foi en la souveraineté absolue de la grâce, la primauté d'une anthropologie surnaturelle sur toute physique, la perception réaliste de l'économie du salut à travers l'histoire et au delà des cycles du cosmos. Richesses proprement chrétiennes, qui garantiront l'assimilation du naturalisme grec contre les tentations paiennes de toute renaissance."

<sup>18</sup> G. MADEC - *Petites...* 113.

<sup>19</sup> A bibliografia sobre as *Confissões* é imensa; enumeremos escolhas mais pessoais: M. ZAMBRANO - «La confessione come genero letterario» *Aut Aut* 265-266 (1995) 81-89; G. BOLLÈME - «Progresser en écrivant: saint Augustin» in *Parler d'écrire* (Paris 1993) 279-354; P. COURCELLE - *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950).

<sup>20</sup> Para o caso da conversão, no livro VIII das *Conf.* vd. R. JACQUES - "Le Livre VIII des 'Confessions' de saint Augustin: Une approche herméneutique" *Laval théologique et philosophique* 44 (1988) 357-367; I. BOCHET - "Le Livre VIII des 'Confessions': récit de conversion et réflexion théologique" *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 363-384.

<sup>21</sup> Cf. A. G. HAMMAN - *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin* (Paris 1986).

com a excitante Cartago, “de todos os lados fervia sertã” (*Conf.* III 1, 1), nos arredores da actual Tunis, e de alguma forma culmina com o plano educativo maniqueísta no qual sobressai o confronto com a aprendizagem da astrologia, das matemáticas gregas ou o encanto das visitas inquietas aos vaticínios dos arúspices. Não é improvável que a devoradora curiosidade deste jovem adulto intelectual – alma tórrida de africano lhe chamava Ortega y Gasset – vivesse com interessada preocupação o dilema, anti-nómico, por vezes, entre as teorias maniqueístas e os fundamentos teóricos astronómicos que não faltavam nas bibliotecas africanas. Leia-se uma passagem ilustrativa das *Confissões* (V, 3, 3-6) na versão portuguesa de todos bem conhecida<sup>22</sup>:

“Como eu tinha lido muitos filósofos e conservava na memória as suas teorias, comparava algumas delas com as longas fábulas dos maniqueístas. As doutrinas dos filósofos, pareciam-me mais prováveis porque ‘se mostraram com poder de avaliar o tempo presente, ainda que de modo algum encontrariam o seu Deus’. (...) Procuram estes segredos com a razão e com o engenho que lhes concedestes; descobriram muitas coisas e vaticinaram muitos anos os eclipses do sol e da lua, o dia, a hora e o lugar em que haviam de suceder, sem se enganarem nos cálculos. Os seus vaticínios realizaram-se. Escreveram normas que eles descobriram e que ainda hoje se lêem. Por elas determinaram em que ano, em que mês do ano, em que dia do mês e em que hora do dia e em que parte da sua luz, a lua ou o sol se hão-de eclipsar, acontecendo tudo exactamente como está predito. Os homens, que ignoram estes segredos, admiram tais maravilhas e ficam estupefactos.”

Resta-nos perguntar que filosofia (no sentido mais técnico da palavra, i.e., na episteme subjacente à matemática e à astronomia preditivas) praticava Agostinho em África. Mais uma vez a resposta encontramos-na nas *Confissões* (V, 10, 19), sobretudo numa passagem que nos assinala quanto rudimentar e materialisticamente literal era esse conhecimento:

“Porém o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuisse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material.”

Na verdade, os nove anos que Agostinho passa no apelativo seio dos maniqueus deixa inevitavelmente as suas marcas (talvez se possa observar que ser-se maniqueu então tinha o mesmo grau de fascínio do que ser-se, hoje em dia, membro de um grupo restrito, elitista, ilegal e emancipador nas suas promessas).

<sup>22</sup> *Confissões de Santo Agostinho*. Trad. do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (Braga, 9ª ed. 1977). Salvo expressa indicação em contrário, utilizaremos sempre esta versão. Existe nova edição, bilingue (Lisboa 2000).



Temos portanto de esperar que Agostinho atravessasse o mar oceano, com 28 anos, a fim de que no continente, no setentrião da península itálica, possa escutar o bispo de Milão, Ambrósio, que lhe revela a possibilidade da interpretação alegórica da Sagrada Escritura e lhe confere os instrumentos teóricos adequados para a crítica definitiva ao maniqueísmo com seus contornos materialistas e literalistas<sup>23</sup>. O espírito acabará por vencer a letra nesta primeira demanda do norte que não avança sem percalços. Uma saúde periclitante, o moral em baixo, os alunos sem pagar as propinas desejadas levam-no a trocar o lugar docente de Retórica em Roma por Milão<sup>24</sup>. Estamos no ano 384 e Mónica (*De Ord.* II, 1,1) virá ao encontro do seu filho na península itálica. Na sua companhia e da de seu irmão Navígio, de Licêncio, o filho inquieto de Romaniano (*De Ord.* I, III, 5, 8-9), do seu próprio filho de 13 anos, Adeodato, além da mãe (cujo nome nunca saberemos), de Alípio, e do amigo africano Evódio, Agostinho acalenta um casamento que celebre uma relação concubinária de treze anos, mas uma pressão filosófica e social interfere despachando esta anónima mulher para África. O exílio far-nos-á perder-lhe definitivamente o rasto. Para desgosto da mãe, Agostinho depressa a substitui. Uma nova amante não o impede de se relacionar com o círculo platónico presidido pelo cristão Simpliciano. De facto, convém ter presente que antes de Ambrósio, uma importante tarefa conversora coubera a Simpliciano (*Conf.* VIII, 2,3). Segundo Goulven Madec, foi mesmo Simpliciano, mais do que Ambrósio, quem guiou Agostinho na triagem daquilo que no neoplatonismo lhe permitia viver mais inteligentemente a sua fidelidade de base a Jesus Cristo à qual desde a sua infância ele nunca havia renunciado. Seja como for, falamos agora de neoplatonismo (Agostinho resume os seus conhecimentos de Platão in *Civ. Dei* VIII, 4-11 e importa notar que o designativo escolar 'neoplatonismo' é totalmente estranho ao nosso autor), um movimento instituído um século antes por Plotino (205-270) e disseminado por Porfírio (c. 232-304), ambos escrevendo em grego, ambos ensinando em Roma, ambos genuínos pagãos, tendo sido Porfírio mesmo um polemicista anti-cristão cuja inimizade para com o Cristianismo Agostinho conhece bem, *magnus eorum philosophus posterius Porphyrius, fidei christianae acerrimus inimicus, qui jam christianis temporibus fuit...*<sup>25</sup> Não obstante esta faceta, o conhecimento de Porfírio ajudou-o positivamente no con-

<sup>23</sup> Sobre a alegoria enquanto método de comunicação e de exposição, além de método exegético, é claro, em Ambrósio, vd. Ch. JACOB – "Arkandisziplin", *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (Meisenheim – Frankfurt am Main 1990) 156-157 e *passim*.

<sup>24</sup> F. della CORTE, "Augustinus orator urbis Mediolani" *Euphrosyne* 14 (1986) 89-96.

<sup>25</sup> *Sermo* 241, 7; PL 38, 1137 (cit. W. GEERLINGS – "Libri..." 66, n. 11).

fronto pessoal platonismo/cristianismo<sup>26</sup>. Em confronto com *Contra os Cristãos* de Porfírio, a obra *De consensu Evangelistarum* (400) mostra quão importante foi o criticismo neoplatónico de Porfírio para com a Bíblia como contributo para a exegese agostinista em particular e patristica em geral<sup>27</sup>. Mais: durante a redacção do Livro X d'A *Cidade de Deus* Agostinho tem à sua mão o *De regressu animae* de Porfírio. Sabe-se, v.g., que já no momento em que se preparava para o baptismo, Agostinho utilizava um resumo de um *Zetema* de Porfírio, talvez para dar continuidade aos *Soliloquios* (386/7) e a leitura do *De Quantitate animae* (escrito em 388) prova que o espiritualismo do nosso autor teve, precisamente, outras fontes para além das moralizantes de Ambrósio<sup>28</sup>. Aos nomes de Plotino e de Porfírio, eventualmente Jámblico, poderemos adunar os nomes transmissores de Cícero, Varrão, dos medioplatónicos Apuleio e Albino não obstante o facto de nas *Metamorfoses* aquele ter sido o primeiro filósofo a reagir contra a concepção cristã de um *Deus unicus*<sup>29</sup>. Um tópico particularmente exemplar na complexa tramitação de heranças, no que à erudição filológica e filosófica no âmbito da "Quellengeschichte" diz respeito, é o concernente à celeberrima *quaestio de ideis*, autêntica metamorfose da teoria platónica das formas que chegaria a Agostinho por Ático (embora mediatamente) depois de haver passado por Filon de Alexandria e Séneca e Antíoco de Ascalon.<sup>30</sup>

Neste complexo e pessoalmente conturbadíssimo *interim* deveríamos resolver, se acaso fosse possível, o problema da alegada descoberta da *philosophia*, aos 19 anos, graças à leitura do *Hortensius* de Cícero<sup>31</sup>, e a

<sup>26</sup> G. MADEC – *Petites...* 205.

<sup>27</sup> R.M. BERCHMAN, "Porphyry and the Biblical Criticism", in L. BENAKIS (ed.) - *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale* (Turnhout 1997) 35-58.

<sup>28</sup> Vd. *Oeuvres de saint Augustin* in B.A (vol. 5: *De Quantitate Animae, passim*) para as marcas de Plotino. Para um comentário mais recente de *De quantitate animae*, vd. *Agostino d'Ipbona. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. De quantitate animae*. Commento di J. K. COYLE et al. (Palermo 1991).

<sup>29</sup> G. O'DALY – *Augustine's philosophy of Mind* (London 1987) 9-11; V. SCHMIDT – «Reaktionen auf das Christentum in den "Metamorphosen" des Apuleius» *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 51-71, sobre *Metamorfoses* IX, 14.

<sup>30</sup> J. PÉPIN – "Augustin et Atticus. La 'quaestio' "De ideis" in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en Hommage a Pierre Aubenque*, publiés sous la dir. de R. BRAGUE et J.-F. COURTINE (Paris 1990) 163-180; F. PÉREZ RUIZ – "Las 'ideas' en San Agustín" *Pensamiento* 43 (1987) 129-150.

<sup>31</sup> H.I. MARROU – *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938) 161; M. TESTARD – *Saint Augustin et Ciceron I: Ciceron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin* (Paris 1958). O papel de Cícero na formação de Agostinho em detrimento

*vexata quaestio* da identificação dos *libri platoniorum*. Sobre este original percurso, desde a passagem do século XIX que os eruditos discutem qual o sentido da evolução intelectual de Agostinho e, portanto, o da sua conversão<sup>32</sup>: à filosofia (P. Alfaric)<sup>33</sup>? Ao Cristianismo (Ch. Boyer)<sup>34</sup>? Pierre Courcelle superou esta dicotomia (um exemplo de como Agostinho vive a transição formação pagã/novidade cristã poderia ser, v. g., o da emergência da noção de ordem frente à de Providência: se o divino se manifesta na ordem do mundo, os acasos são sinais de Deus que traduzem uma ordem mais profunda<sup>35</sup>). Posso, por isso, e por motivos inclusive pessoais, aludir exclusivamente ao problema dos *libri platoniorum*. Quem ler a minha versão de *De beata uita* (que desgrazadamente a editora publicou com o texto latino de que me não servi) verificará, a páginas 94, que à lição mais comum *lectis autem Platoni paucissimis libris*, três manuscritos restituem Plotini (cinco manuscritos segundo Boyer). Os textos paralelos das *Confissões* (VII, 9, 13, e VIII, 2, 3) não são mais elucidativos, mas a perplexidade da erudição concorda em que os *libri platoniorum* podem ser ao menos as versões de Mário Victorino Afer (no seu diálogo *De academicis* este abordará o desenvolvimento céptico do platonismo)<sup>36</sup>. Mas também há concordância em que essa leitura, como

---

do dos neoplatónicos foi posto em relevo por H. ARENDT – *A vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar* (Rio de Janeiro 1993) 248 cit. in M.R.N. COSTA – *Santo Agostinho. Um génio intelectual a serviço da fé* (Porto Alegre 1999) 54; vd. H. ARENDT – *O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de Interpretação filosófica* (Lisboa 1997).

<sup>32</sup> J. O. BRAGANÇA – «Vagabundo do Absoluto. A conversão de Agostinho de Hipona» *Communio* 4 (19-87) 504-515.

<sup>33</sup> P. ALFARIC – *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I Du Manichéisme au Néo-platonisme* (Paris 1918).

<sup>34</sup> Ch. BOYER – *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris 1920).

<sup>35</sup> J. DOIGNON – «L'émergence de la notion d'ordre très secret dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu» *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996) 243-253. J.M.S. ROSA – *Em busca do Centro...*; P. COURCELLE – *Recherches...* 58-59, 138, 165 e *passim*.

<sup>36</sup> A melhor investigação sobre Plotino é a de P. HENRY – *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, s. Augustin et Macrobe* (Louvain 1934) 79-82; M.F. SCIACCA – *Saint Augustin et le neoplatonisme* (Louvain Paris 1956); se em 386 Agostinho só podia ler o tratado sobre "O Belo" em tradução, já em 415 ele leria todo o texto original das *Enéadas*. Recente edição inglesa das *Confissões* destaca eruditamente a vincada presença de Plotino, *Saint Augustine. Confessions*. Translated with Introduction and Notes by H. Chadwick (Oxford 1991); vd. também H.G. GADAMER – "Denken als Erlösung: Plotin zwischen Platon und Augustinus" *Archivio di Filosofia* 48 (1980) 171-180; R. J. TESKE – "St. Augustine's Use of 'Manes in Se'" *Revue des Études Augustiniennes* 39

se vê logo no *Diálogo sobre a Felicidade* (I, 4), se alimenta do confronto com as palavras e as letras desse relevante educador de Agostinho, S. Ambrósio de Milão. Conhecedor da língua grega, com estudos feitos sobre Plotino, conforme se confirma pela leitura de *De Isaac vel de anima*<sup>37</sup>, e sensível ao diálogo com a tradição eclesiástica e exegética grega alexandrina (mormente Orígenes), o bispo Ambrósio terá expandido ainda mais o horizonte neoplatónico do seu discípulo também designadamente a Porfírio<sup>38</sup>. Podemos por isso dizer que até ao renascimento de Platão no Ocidente haverá dois paradigmas neoplatónicos distintos nucleares ou estruturantes: o porfiriano (via S. Agostinho) e o proclusino (via Pseudo-Dionísio Areopagita)<sup>39</sup>.

Os fragmentos de *De philosophia* não nos permitem estabelecer com precisão o conceito que Ambrósio fazia de filosofia; ademais *In Jesaiam* perdeu-se e do *De officiis ministrorum* também só nos restam fragmentos. Seja como for, a narração dos Livros V-VI das *Confissões* mostram-nos o papel de Ambrósio na luta e posterior triunfo do espírito contra a letra, da estrada de Damasco contra uma autonomia pessoal encerrada numa tradição decadente<sup>40</sup>. Entre Abril e Junho de 386 Agostinho terá descoberto através das pregações de Ambrósio uma filosofia que se opunha ao maniqueísmo, e, ao ouvi-la em conjugação com o Cristianismo, Agostinho via Ambrósio preconizar um espiritualismo cristão e uma teologia platónica cujo desenvolvimento e penetração metódica lhe pareciam apenas ter de prosseguir<sup>41</sup>. Pierre Courcelle havia provado que entre 385 e 387 em *De Jacob e De interpellatione Job et David* Ambrósio opõe *Génesis* 1, 26 pregando contra o maniqueísmo, e desde o princípio de 386 datam as pregações sobre a obra dos seis dias, a lei e os profetas, e a palavra de

(1993) 291-307; C. MACEDO – “Do Sagrado em Plotino e Santo Agostinho” *Mediaevalia. Textos e Estudos* 2 (1992) 35-67. Relativamente a Porfírio, vd. P. COURCELLE – *Recherches...* 96-136, mas sobretudo G. MADEC – *Petites... passim* e I. HADOT – “Erziehung und Bildung bei Augustin” *Cassiciacum* 39 (1989) 127 sg.

<sup>37</sup> P. COURCELLE – *Recherches...* 106-117 revela os paralelos textuais entre *De Isaac vel de anima* e as *Enéadas*. Sobretudo desde Courcelle que podemos apreciar quanto Agostinho podia ler Plotino através das palavras de Ambrósio, *Conf.* VII, 10, 16.

<sup>38</sup> Cf. W. GEERLINGS – “Libri Platoniorum...” 66. Já para as relações de Agostinho com Orígenes, nomeadamente do comentário ao Salmo 31 com a exegese de Orígenes a *Romanos* 3, 27-28 e 4, 1-8, vd. C. P. BAMMEL – «Justification by Faith in Augustine and Origen», *The Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 223-235.

<sup>39</sup> Vd. M. S. de CARVALHO – «Estudo Complementar» in *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística* (Porto 1996).

<sup>40</sup> Vd. H.-I. MARROU – *Saint Augustin... passim*.

<sup>41</sup> W. GEERLINGS – “Libri Platoniorum...” 65.

Paulo em *2 Cor.* 3, 6 (*Conf.* 7, 21, 27) que abrirá definitivamente Agostinho ao mistério da interpretação e ao núcleo duro da hermenêutica:

“Por conseguinte lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditada pelo vosso Espírito, preferindo entre outros autores, o apóstolo S. Paulo. Desvaneceram-se-me aquelas objecções segundo as quais algumas vezes me pareceu haver contradição na Bíblia e incongruência entre o texto dos seus discursos e os testemunhos da lei e dos Profetas. Compreendi o aspecto único daqueles castos escritos, e ‘aprendi a alegrar-me com tremor’. Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platónicos, se encontrava naqueles, mas com esta recomendação da Vossa graça: que aquele que vê não se glorie como se não tivesse recebido não somente o que vê mas também a possibilidade de ver.”

## II

Depois de termos seguido a traços muito largos a possível formação propedêutica intelectual de Agostinho consideremos o seu trabalho filosófico-teológico e o seu legado. Será preciso dizer que esta dimensão menos historiográfica é que assinala a diferença filosófica que deverá ser sempre uma *mimesis* criativa ou, conforme dizemos na esteira das hermenêuticas de Gadamer ou Ricoeur, pertença, coimplicação, apropriação e diferenciação?

Começarei por exemplificar esta pessoalíssima situação de *mimesis* criadora aludindo ao célebre problema da alma<sup>42</sup>. Todos concordarão, estou em crer, que o que define a pesquisa agustinista é a teoria, antiga, da *beatitudo*, o celebrado tema ou problema *finis bonorum*<sup>43</sup>. Intimamente ligado a este tema estão dois princípios platónicos, a dialéctica ascendente e o programa da interiorização, *Deum et animam scire cupio* (*Sol.* I,7)<sup>44</sup> o qual, como dissemos, embora pudesse ter sido haurido em Porfírio e na teoria neoplatónica das artes liberais, nos parece realizado de forma substancialmente pessoal numa metástase de uma ideia recuperável nas *Enéadas*. Contextualmente, este horizonte desenvolver-se-á no quadro resolutivo de

<sup>42</sup> G. O'DALY – *Augustine's Philosophy...* 1 – 6 e *passim*.

<sup>43</sup> Vd. R. HOLTE – *Beatitudo et Sagesse Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962); E. GILSON – *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 3ª ed., 1949); H.-I. MARROU – *Saint Augustin...* 174-186.

<sup>44</sup> O conhecimento de Deus é equivalente ao conhecimento da origem e o conhecimento da alma é equivalente ao conhecimento do eu, *De Ord.* II, 47. Trata-se, evidentemente de uma ideia de Plotino, *En.* VI, 9, 7, 33 sg. e V, 6, 5, 17. Acaba de ser lançada uma nova versão portuguesa, em edição bilingue, de *De Ordine* (Lisboa 2000).

alguns problemas recorrentes: a relação razão/autoridade (na superação do cepticismo da nova Academia)<sup>45</sup>, a diferença *res/signum* (na fundação de uma teoria da ciência), a relação *uti/frui* (para a questão da origem do mal na tensão teleológica para a felicidade)<sup>46</sup>, a dinâmica liberdade/gracia (para a teoria da predestinação e da criação)<sup>47</sup>. Consideremos, pois, a *quaestio de anima*. Se o problema da alma e de Deus enquanto questão do eu e da sua origem tem um horizonte neoplatónico, a verdade é que, por razões bíblicas (*Gn.* 1, 26), o conhecimento do eu – imagem e semelhança de Deus – também promove o conhecimento da *natureza* de Deus. Ainda por motivos criacionistas a fusão entre auto-conhecimento e visão do Uno (em Plotino ‘Nous’ e ‘Psyche’ são hipóstases divinas do Uno) não poderia ser sobraçada, pois onde Plotino via continuidade difusiva Agostinho vê diferença ontológica. Em conformidade, o homem só pode conhecer parcialmente Deus (*Conf.* XIII, 12) e o regresso à intimidade que nos faz descobrir Deus só pode ser realizado cabalmente por um movimento de transcendência e eu (*De Vera relig.* 72). Teremos de ir mais longe e indicar como esta superação do neoplatonismo nem sequer alinha com soluções neoplatónicas cristãs vigentes. Refiro-me à originalidade agustinista frente à compreensão do mistério Trinitário por Mário Victorino Afer. Para este erudito cristão a problemática da consubstancialidade das três pessoas comportava um fundamento ontológico (a alma é uma realidade ontológica enquanto imagem da substância divina e, por isso, investigar a Trindade equivale a investigar a estrutura do ser), enquanto que para Agostinho a Trindade é antes analogada pelo ternário psicológico, a própria estrutura tripartida da alma humana (ser, vida, pensar). Esta opção mais psicológica do que ontológica, sem deixar de ser metafísica, prolonga-se ainda nos esquemas triádicos existência/conhecimento/vontade ou intelecto/conhecimento/amor ou ainda memória/entendimento/vontade, além de determinar o acesso à relação trinitária por via especular do eu, dimensões teorizadas em *De Trinitate* e dramatizadas nas *Confissões*. Nesta conformidade, apesar de recorrer às categorias tradicionais da filosofia greco-romana, Agostinho tem a sua primeira originalidade no facto de aproximar-se das questões tradicionais da filosofia a partir da elucida-

<sup>45</sup> Também Ch. KIRWAN – *Augustine* (London New York 1989) 33, 21; A de M. BARBOSA – *Ordem do Tempo e ordem da razão no método agustiniano* (Lisboa 1955); ID. – “Filosofia e Método”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 (1955) Separata.

<sup>46</sup> Cf. Ch. KIRWAN. – *Augustine* 61-3, 64, 66, 77, 67, 74.

<sup>47</sup> J. LÖSSL – «Wege der Argumentation in Augustinus’ de libero arbitrio» *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 321-354.

ção das *actividades* cognitivas independentemente das suas implicações ontológicas<sup>48</sup>.

Este é deveras um aspecto antecipador da modernidade e houve mesmo quem, durante muito tempo, se perdesse na discussão do chamado *cogito* agustinista, o qual, uma vez substantivado ou substancializado, permitiu a Descartes a instauração da dinâmica da representação. Este problema fez história<sup>49</sup>, mas, salvo melhor juízo, o método original de estar na filosofia adoptando a tarefa da dilucidação das actividades cognitivas independentemente das suas implicações ontológicas tem todo um outro alcance. A meu ver ele prende-se sobretudo com a ideia de fazer atravessar a ontologia por uma estrutura dinâmica que é no seu fundo religiosa e, na sua expressão dialógica, de natureza ética. Trata-se de uma posição metafísica. É assim o problema do homem que supera legitimamente o problema da natureza<sup>50</sup>, e a filosofia da natureza cede o passo ao desafio crítico daquele que a fala, tal como a ontologia revive o seu cadastro socrático-platónico aquém-eleático, isto é dizer, atravessada pelo dinamismo existencial daquele que percebe ou interpreta o seu percurso permanentemente dilacerado entre o ser e o nada<sup>51</sup>. “Ao seguir-se os desenvolvimentos que Agostinho deu à dialéctica do *magis esse* e do *minus esse* nos seus diversos contextos, toca-nos sobretudo a constância dessa explicação” retrabalhando o dina-

<sup>48</sup> O' DALY – *Augustine's Philosophy...* 2. Vd. também sobre *memoria, mens, cogitatio* e repercussões em Hegel, E. ORTIGUES – “Les origines augustiniennes de la philosophie de l'Esprit” *Kant-Studien* 63 (1972) 163-181. Agostinho também interpreta a tripartição platónica da filosofia, nos *Diálogos*, numa perspectiva trinitária, M. CUTINO – “Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi de Agostino» *Revue des Etudes Augustiniennes* 44 (1998) 77-100. Alguns dos nossos trabalhos anteriores sobre Agostinho (“O Palácio da Memória ou a Busca do Significado. Uma leitura hermenêutica sobre um texto de St. Agostinho” *Humanística e Teologia* 5 (1984) 99-108; “Beatos esse nos uolumus. Uma leitura do ‘De Beata Vita’ de St. Agostinho” *ibidem* 9 (1988) 69-95 e 187-222; e “Da linguagem da relação em Cassiciaco” *ibidem* 17 (1996) 24-46) enfatizavam desapropriadamente a novidade ou radicalidade “cristã” da primeira filosofia do autor, a realizada imediatamente após a conversão

<sup>49</sup> A M. VELOSO – “A agostinização do pensamento de Descartes. Precedida de uma breve genealogia do agostinismo nos sécs. XVI e XVII”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988) 127-161; G. de FRAGA – “Subjectividade e Metafísica”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988) 383-404; M.-A. VANNIER – “Les anticipations du ‘cogito’ chez S. Augustin” *Revista Agustiniana* 38 (1997) 665-679.

<sup>50</sup> J. C. GONÇALVES – “A desdivinização do mundo (a via agostiniano-franciscana medieval)” *Itinerarium* 29 (1983) 407-419.

<sup>51</sup> E. ZUM BRUNN – *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'* (Amsterdam 1984).

mismo platónico através de uma experiência espiritual baseada numa unidade sintética que é a obra do seu pensar como conversão *in fieri*.<sup>52</sup>

“A interpretação dialógica da metafísica de S. Agostinho lê em cada ser traços verbais e, portanto, a presença ou manifestação velada da Palavra Criadora, que todo o homem pode e deve livremente ouvir para fundar o seu saber e agir. Na visão agustinista, o Ser, o Todo está presente nos ‘sendos’, que, por seu lado, só são através desta presença, desta entrada e passagem do Ser”.<sup>53</sup> Sabe-se o que Agostinho pensava sobre o deus Hermes ou Mercúrio, quer dizer, sobre a palavra ou a linguagem:

“Dir-se-á que é a própria linguagem que se chama Mercúrio (...). Efectivamente, a palavra Mercúrio significa ‘medius currens’ (o que corre no meio), porque a linguagem corre como um mediador entre os homens. Este deus em grego chama-se Hermes porque à linguagem ou à interpretação da linguagem se chama *hermeneia*. Ele preside também ao comércio porque entre vendedores e compradores a linguagem serve de intermediário. As asas que apresenta na cabeça e nos pés significam que a linguagem voa através dos ares como uma ave. Chamam-lhe *nuntius* (mensageiro) porque é por meio da linguagem que se anunciam todos os pensamentos.”<sup>54</sup>

É consabido que no Livro XV (X-XI) de *De Trinitate* o autor funda esta relação ao explicar que a palavra proferida com verdade tem origem na ciência conservada na memória, pelo que o pensamento que lhe corresponde é o verbo dito no interior do coração (*verbum cordis*) num idioma arquifundamental, onde ecoa a distinção *logos proforikos/logos endiathetos*.<sup>55</sup> Esse verbo, nem grego nem latino, assume forma sensível sem jamais se reduzir a ela, por isso que a coincidência entre saber (ser) e pensar não se repercute entre o que é a *forma simplex* do Verbo arquifundamental e a sua formação temporal dianoética.<sup>56</sup> Assim, agrada-me perguntar se a função social intermediadora e semiótica da linguagem na sua genial concretização atormentada (seja de reflexão reiterada seja de arte literária requintada), não encarna, necessariamente, o gesto interrogativo permanente que é a condição humana do ser interpretante como liberdade.

<sup>52</sup> Cf. E. ZUM BRUNN - *Le dilèmme...* 98

<sup>53</sup> M.B. PEREIRA – “Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da experiência e da história” *Biblos* 53 (1997) 75 que remete também para R. BERLINGER – *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt am Main 1962).

<sup>54</sup> *De Civ. Dei* VII, XIV, trad. de J. Pereira 641-42.

<sup>55</sup> Cf. a propósito M.B. PEREIRA – “Platão...” 373-5. A unidade profunda de *De Trinitate* como *exercitatio animi*. foi posta em relevo por G. MADEC – «La méditation trinitaire d’Augustin» *Communio* 24 (1999) 79-102.

<sup>56</sup> Cf. M.S. de CARVALHO – «Contra ‘O Mestre’» in *Poiética do Mundo*. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves (Lisboa 2000) 273-282.



Recordemos que o Iluminismo agustinista (a chamada teoria da Iluminação) acrescenta, ao Sol inteligível da *República* de Platão, a liberdade que se exprime na relação dialógica da iluminação mercê da influência bíblica ligando a ideia do encontro de liberdades na raiz do conhecimento<sup>57</sup>.

Seja-nos permitido um parêntesis de ressalva frente à história da tradição ou interpretação. Como se sabe, não é pacífico falar-se de «augustinismo» no sentido de um núcleo coerente exclusivamente característico do nosso pensador; Agostinho não é um sistemático como poderá ter sido Aristóteles e sê-lo-á Kant. Julgamos mesmo, embora sem o hipercriticismo de K. Flasch<sup>58</sup>, que não se pode perceber Agostinho e o seu legado senão geneticamente, haja em vista como o optimismo filosófico dos *Solilóquios* acaba no pessimismo das últimas polémicas com o discípulo de Pelágio, Juliano de Eclanum. Foram elas a forçar uma doutrina da Graça, que Lutero reconhecerá como sua (tal como, no século IX se dividiam três eixos geográfico-culturais, o de Alcuíno que, na defensiva contra o conhecimento das últimas obras de Agostinho, por Godescalco, dominava o centro e o norte de França e a Alemanha; o eixo Troyes – Lyon; e a zona de influência irlandesa protagonizada por João Escoto Eriúgena<sup>59</sup>). No conflito do legado agustinista (os agustinismos<sup>60</sup>) também

<sup>57</sup> M.B. PEREIRA – “Metafísica e Modernidade nos caminhos do Milénio” *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 13.

<sup>58</sup> K. FLASCH – *Agostino d'Iponna. Introduzione all'opera filosofica* (Bologna 1983). Também é certo que nem todos os temas abordados por S. Agostinho são passíveis de ser bem examinados debaixo de um método genético; assim, v. g. , a sua teoria da alma e da mente parece estar completa já em 386, vd. G. O'DALY – *Augustine's Philosophy...* 5 e *passim*.

<sup>59</sup> K. FLASCH – *Introduction à la philosophie médiévale* (Fribourg Paris 1992) 33-40.

<sup>60</sup> Valerá a pena apontar a forte penetração de Agostinho no Ocidente medieval, a que se dá o impreciso nome de agustinismo (Cf. E. PORTALIÉ – “Augustinisme (développement historique de l’)” in *DTC* I, 2, 1909, 2501-61). Próspero da Aquitânia, Fulgêncio de Ruspe, Cesário de Arles e Leão Magno, trataram, à maneira de Agostinho, problemas cristológicos, trinitários e soteriológicos; Boécio e Gregório Magno, respectivamente de temas cristotrinários e morais e pastorais; Alcuíno foi o responsável, durante a renascença carolíngia pela promoção de um programa agustiniano de estudos; Anselmo, Bernardo, os Vitorinos e Pedro Lombardo, representam a primeira culminação da teologia agustinista medieval; Boaventura e Tomás de Aquino, este último mais do que habitualmente se está disposto a aceitar, encarnam, na mesma época, duas sínteses muito diferentes do pensar do mestre de Hipona; o mesmo acontece com Henrique de Gand e com Egídio Romano, que celebram cada um a seu modo um agustinismo “sui generis”; finalmente, no franciscanismo, detecta-se uma forte influência agustinista, sendo João Duns Escoto o caso mais

se exprime, entre outras coisas, a repercussão de um interrogar, de uma dialéctica interrogativa interior sempre atenta aos sinais do seu tempo, que foi a marca do pensar do nosso autor, e por isso também todas as suas debilidades e perplexidades.

O filósofo de Hipona apresenta-se-nos naturalmente, em suma, como um pastor (no sentido canónico institucional da palavra, mas que, nessa mesma medida, não se exime ao cuidado pela palavra interior – *verbum cordis* – que é o pensamento aquém da sua prolação e que, por isso, se não pode identificar nem com o literalismo maniqueísta, nem com o antropocentrismo pelagiano, nem com o idealismo desencarnado donatista). Frente à excelência exegética do donatista Ticónio e no programa hermenêutico desenvolvido em *De Doctrina Christiana*, a regra última da

---

paradigmático no século XIV; Gregório de Rimini, desenvolve os motivos teológicos da graça, no que é um forte legado para as reflexões da modernidade em torno da problemática da liberdade e da filosofia da vontade (para uma repercussão de Agostinho no séc. XIV, vd. L. OLSON – “Reading Augustine’s Confessiones in Fourteenth-Century England: John de Grandisson’s Fashioning of Text and Self”, *Traditio* 52 (1997) 201-257) – Em relação a Nicolau de Cusa temos alguns estudos notáveis que nos permitem ficar a conhecer a influência de Agostinho (J.M. ANDRÉ – *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (Lisboa 1997) passim; ID. – “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa” *Revista Filosófica de Coimbra* 2 (1993) 382 sg.). Cada um no seu campo religioso, Lutero e Erasmo testemunham que no Renascimento Agostinho deixa de ser autoridade incontestada. Sobre o impropriamente chamado agostinismo político, vd. H. A. DEANE – *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York London 1963) e H.-X. ARQUILLIÈRE – *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age* (Paris 2ª ed. 1955), uma corrente muito variegada que a maior parte das vezes já pouco tem a ver com o Agostinho histórico, mas que pretende caminhar na senda ou das suas intuições ou dos seus problemas fundamentais. Cf. ainda W. J. COURTENAY – “Augustinianism at Oxford in the Fourteenth century” *Augustiniana* 30 (1980) 58-70; D.A. BRADING – “The two Cities: St. Augustine and the Spanish Conquest of America” *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988) 99-126; M.MARTINS – “Sto Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 (1955) Separata; P.A. E. BORGES – “História e Escatologia em Padre António Vieira” *Revista Portuguesa de Filosofia* 45 (1989) 97-124; H. KUENG – *Existe Diós...* 104-117; A. UÑA JUÁREZ – “Agustinismo político? Sobre el retorno de san Agustín en el siglo XIV” *La Ciudad de Dios* 211 (1989) 367-401; H.A. OBERMAN & F.A. JAMES (eds.) *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp* (Leiden 1991); G. PIAIA – “Storia dei filosofi e teologia della storia in Agostino e nell’età medievale” *Veritas* 42 (1997) 505-514. Para o protestantismo, vd. H. ARENDT – *O Conceito de Amor...* 173-77; F. FERRIER – *Saint Augustin*. 79-117.

*charitas* define indelevelmente a ultrapassagem de uma hermenêutica meramente formal por uma hermenêutica viva e aberta ao diálogo. Neste sentido, a pastorícia filosofante de Agostinho de Hipona é uma interpretação do gesto socrático-platónico, pois tal como outrora nas esquinas e na ágora de Atenas, a tarefa do pensar, essa missão com as suas exigências humanas, longe de se esgotar na palavra proferida (ainda que doce ou melifluamente proferida) é sempre sustentada por um movimento de interiorização que deverá coincidir com o regresso à raíz de toda a interrogação e de toda a palavra. Sabe-se como Gadamer lia neste princípio do *De Trinitate* a ideia da universalidade hermenêutica<sup>61</sup>, posto que, se não se pode dizer tudo, a sensibilidade para com o que foi dito é um gesto crítico, ao mesmo tempo propulsor do regresso à fonte enigmática da pergunta sobre o mundo, que é o nosso modo humano de estar a caminho. É aqui que ganha o seu peso ambíguo a figura da inversão no sentido hegeliano da *Fenomenologia do Espírito*, do que permanece no que desaparece<sup>62</sup>, ou, em tom mais agustinista, da unidade na pluralidade. Assim, sem discutir aqui se *A Cidade de Deus* (essa *De vera religione* ampliada)<sup>63</sup> representa a cristianização da metafísica platónica da cidade<sup>64</sup>, há que reconhecer que a obra, na sua concretização literária, também é uma leitura da ou juízo crítico sobre a verdade dos mitos pagãos à luz da interpretação (*De Doc. Chr.*) da Bíblia, quer dizer, ela tem que ser lida como investigação viva e, por isso, precária (que outra forma mais viva do que procurar dar resposta ao fim inexplicável da cidade eterna de Roma?<sup>65</sup>). Mas, dito isto, não receio o perigo de acrescentar à omissão de Gadamer a importância do reconhecimento de uma outra dimensão da palavra encarnada que reabilita o cuidado social do pastor para com as suas ovelhas enquanto

<sup>61</sup> Cf. M.B. PEREIRA – “Platão...” 373.

<sup>62</sup> Cf. GADAMER, H.-G. – *La dialectica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (Madrid 1981) 56.

<sup>63</sup> G. MADEC – *Petites...*, 199 sublinha o fundamento comum às duas obras, a saber, a temática da felicidade, da filosofia e da religião, e a denúncia da contradição entre uma boa teologia e uma má prática religiosa. No mesmo sentido, mostrando o *De Vera religione* como antecipação de *De Civitate Dei*, G. MADEC – “Bonheur, philosophie et religion selon S. Augustin” in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*. Présentation de J. GREISCH (Paris 1991); para uma leitura do *De vera religione* como encontro da noção neoplatónica de Uno como monoteísmo bíblico, vd. J. LOESSI – “The One (unum) – A Guiding Concept in ‘De vera religione’ An Outline of the Text and the History of Its Interpretation” *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994) 79-103

<sup>64</sup> M. B. PEREIRA – “Metafísica...” 7.

<sup>65</sup> Para um comentário a *De Civitate Dei*, vd. P. PIRET – *La destinée de l’homme: la cité de Dieu un commentaire du ‘De Civitate Dei’ d’Augustin* (Bruxelles 1991).

realização ou aplicação de um pensamento aberto a todas as dimensões humanas da realidade. E isto, de novo, sem lhe retirarmos toda a ambiguidade constantemente aflorável num percurso humano. É que Agostinho não foi só o homem contemplativo de Óstia e muito menos tão-só um dos *happy few* de Cassiciaco preferindo o conforto asséptico (o condomínio fechado) do jardim e a harmonia que silencia a dissidência. Sou sensível à passagem da vida contemplativa à vida comunicativa do pregador e bispo <sup>66</sup>, quer no contacto com o seu rebanho, quer nas relações falhadas v.g. com pelagianos e donatistas. Na exacta medida – haveria que acrescentar – em que essa passagem se constituísse como um movimento de natural imperativo que, e de novo contra maniqueístas, pelagianos e donatistas, significasse respectivamente uma aposta no domínio do Bem, para além de todas as manifestações cruéis de um mal radical; a atenção para com a fragilidade do Homem encarnado ou em situação, sem prejuízo da sua fundamental liberdade; um correcto entendimento da Unidade, quer dizer, no respeito permanente e sensível da multiplicidade assente numa ontologia da Diferença.

---

<sup>66</sup> Mostrando que Agostinho nunca foi um filósofo de gabinete e que o seu pensamento se nutriu da prática de pregador e bispo, vd. E. REIL – , *Aurelius Augustinus 'De Catechizandis rudibus'*: ein Religions didaktisches Konzept (Sankt Ottilien 1989), que prova que a experiência de pastor modificou a reflexão teórica do filósofo sobre as modalidades da transmissão do conhecimento.