

ponsabilidade e ao comparar os co-partilhantes segundo a relação pertinente à circunstância.

Acreditar que a autoridade justa é aquela que institui uma ordem justa em tudo é o caminho para as mais perigosas loucuras: a autoridade é justa quando dá o exemplo da justiça em todos os procedimentos que lhe são próprios: o que já é bastante difícil. As ilusões que acalentamos desembocam logicamente sobre o absurdo de uma Sociedade onde tudo fosse justo sem que ninguém tivesse que sê-lo.

### Do facto que é impossível estabelecer uma ordem social justa

Nenhuma proposta é tão susceptível de escandalizar os nossos contemporâneos como esta: é impossível estabelecer uma ordem social justa. No entanto, esta decorre logicamente da própria noção de justiça que elucidamos penosamente. Fazer justiça é aplicar numa repartição a ordem sequencial pertinente. Ora, é impossível ao espírito humano estabelecer uma ordem sequencial pertinente a todos os recursos e a todas as finalidades. Os homens têm necessidades a satisfazer, méritos a recompensar, possibilidades a actualizar: considerando essas finalidades sob estes três aspectos unicamente e supondo que pudessemos atribuir-lhes índices exactos nestes três aspectos, o que não é o caso, ainda não saberíamos como ponderar entre si os três jogos de índices adoptados. O desígnio esbarra com uma impossibilidade radical.

Será necessário assinalar por outro lado que nada é mais absurdo do que a defesa de uma ordem social existente como justa? A que ordem sequencial vos referis pois, para me fazerdes ver o seu reflexo na ordem existente? Esta não existe. O facto é o facto, nada mais. Dever-se-á dizer por isso que a justiça não poderia reinar na Sociedade? Devemos dizê-lo se encontramos exclusivamente a Justiça numa organização que coincide com uma qualquer vista do espírito. Mas nós concluiríamos de outro modo.

### Em que consiste o reino da Justiça

O reino da Justiça é impossível, se concebido como a coincidência estabelecida e continuamente mantida da organização social com uma visão do espírito. O reino da Justiça é possível na medida em que o espírito de justiça preside a toda a decisão implicando uma partilha.

BERTRAND DE JOUVENEL

## Veritate Itinerarium Animae in Deum apud Sancti Augustini Soliloquia

### Introibo in veritatem

A carta apostólica de João Paulo II *Augustinum Hipponensem*, elaborada para celebrar o XVI centenário da Conversão de S. Agostinho, deu-nos a oportunidade de reflectir sobre o “leitmotiv” da referida efeméride, que o orbe católico jubilosamente festejou há alguns a esta parte.

O motivo da conversão agustiniana residiu num conceito, em tudo quanto possui de extensivo e de compreensivo, para falar logicamente. Mas, mais radicalmente, em tudo quanto traduz de transcendente e de belo, como o afirmara Agostinho nas suas Confissões: *O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi!* (*Confessiones* - 3, VI, 10: P. L. 32, 685).

Se este escrito pontifício nos acalenta na busca da nossa conversão e anseio pela Verdade, então foi um outro escrito, *Hortensius*, do eclético pensador de Roma – Marco Túlio Cícero – que determinou a radical conversão à Verdade e possibilitou a celebração de tão profícuo e estimulante centenário, como se poderá acreditar no testamento legado por Agostinho, o homem apaixonado pela Verdade: *Ille vero liber mutavit affectum meum... et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili.* (*Confessiones* - 3, 7: P.L. 32, 685).

Recordar a conversão de S. Agostinho, no XVI centenário, foi também a dilectíssima beleza e realidade *tam antiqua et tam nova* que é caminhar da Alma até Deus, pela Verdade, nos seus *Soliloquia*, como demonstraremos, seguindo as pisadas de Agostinho, cujo sentido e oportunidade são referidos conclusivamente pelo romano pontífice: *Conversionem ita Sancti Augustini concelebrare iuvat capitulatimque transire huius incom-*

*parandi prorsus viri doctrinas, cuius quodam modo omnes tam in Ecclesia quam in orbe ipso occidentali nos filios esse discipulosque sentimus. Vere denuo exque animo exoptare Nos testamur illius ut magisterium investigatum etiam subtilius longe late cognoscatur studiumque eiusdem pastorale imitando ubique repetatur* (Ioannes Paulus PP. II - *Acta Apostolicae Sedis*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, Februarii, 1957, Vol. LXXIX, n° 2, 170). Que o Centenário se tenha apresentando como fonte de reflexão sobre a VERDADE e condição de santificação por parte dos crentes e dos não crentes na leitura do legado agostiniano.

### *In veritate de anima usque ad Deum*

“Na contemplação da verdade, sob qualquer aspecto que se contemple, sente-se tão grande deleite, tão grande pureza, sinceridade tão profunda, tão indubitável certeza, que aquele que julgava que sabia, convence-se que nunca soube nada; e para que a alma esteja mais desembaraçada para se dar por inteiro à verdade integral, chega-se a desejar como suma recompensa a morte que antes se temia – a morte –, isto é, a fuga, a evasão que nos desembarace deste nosso corpo.”<sup>1</sup>

Estas palavras, que Santo Agostinho nos deixou no tratado *De Quantitate Animae*, são bem uma das múltiplas demonstrações da sua altíssima paixão pela verdade.

Mas, antes de prosseguir, ponhamos claramente a pergunta atinente: - O que é a verdade?

Nos *Soliloquia* deparamos com um capítulo que parece vislumbrar e resolver a dificuldade de pronto; o *De Veritate cognoscenda*, mas vejamos, o que nos diz o bispo de Hipona:

R. - Dizes tu, portanto, que é a alma e Deus que desejas conhecer?

A. - É esse todo o meu anseio.

R. - E mais nada?

A. - Absolutamente mais nada.

R. - O quê? Não desejas abraçar a Verdade?

A. - Que dúvida! Como se eu pudesse sem ela conhecer o que procuro!

<sup>1</sup> *Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est, quantacumque ex parte eam quisque contemplari potest, tanta puritas, tanta sinceritas, tam indubitanda rerum fides, ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur; et quo minus impediatur anima tota inhaerere veritati, mors quae antea metuebatur, id est ab hoc corpore omnino da fuga et elapsio, pro summo munere desideretur. De Quantitate Animae, in Migne, Patrologiae Latinae (P. L.), tomus 32, Belgium, Turnholt, 1979, p. 1077.*

R. - Portanto deve procurar conhecer-se antes aquilo que serve para conhecer tudo o resto.

A. - Absolutamente de acordo.<sup>2</sup>

E o Autor continua a raciocinar sobre a verdade e o verdadeiro, sem que chegue, por agora, a definir claramente a verdade. Também nós não nos adiantamos, e basta-nos, por agora, tomar como ponto de partida aquilo que o Santo nos dá: A verdade é o fulcro onde assentam todos os meus conhecimentos; deves conhecer antes de mais aquilo que te serve para conhecer o resto, isto é, a “Verdade”.

Todas as pesquisas de Agostinho (e o mesmo se dá com todo o homem), tendem para um ser necessário, imutável, eterno, um ser tal que nada exista de maior que ele, portanto: Deus. “Dizes que é a alma e Deus que queres conhecer? Esse é todo o meu desejo. Mais nada? Absolutamente mais nada!”<sup>3</sup>

Para atingir um tal Ser, diz Étienne Gilson, não basta ultrapassar o homem, é necessário ultrapassar no homem alguma coisa tal que aquilo que se encontrar para além disso, não possa ser senão Deus.<sup>4</sup>

Ora numa investigação assim empreendida, Agostinho só vê um caminho possível: aquele que passa pela verdade e nela se apoia. Seguirá esse caminho à risca, com uma lógica perfeitíssima.<sup>5</sup>

É de Deus que, sobretudo, se ocupa o Hiponense. Mas, o simples facto de conhecer a Deus dá-lhe grandes luzes sobre a própria alma, capaz duma tal visão de Deus. O conhecimento de Deus supõe uma relação íntima com a Verdade imutável e basta-lhe aprofundar esta relação para afirmar as prerrogativas da alma: substancialidade e imortalidade. Para Agostinho, a imortalidade da Verdade é a imortalidade da alma e na prova da imortalidade da alma está como que incluído o argumento da existência de Deus: “Ó Deus que sois sempre o mesmo, fazei que me conheça! Fazei que vos conheça!”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> *R. Anima te certe dicis, et Deum velle cognoscere? A. Hoc est totum negotium meum. R. Nihilne amplius? A. Nihil prorsus. R. Quid? Veritatem non vis comprehendere? A. Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. R. Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognoscere. A. Nihil abnuo. Soliloquius, I, XV, 27: P.L., 32, p. 883.*

<sup>3</sup> *Idem, ibidem, p. 883.*

<sup>4</sup> Cf. GILSON, E. - *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, deuxième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 17.

<sup>5</sup> Cf. Sol. I, XV e Sol. II, I, 2, 3: P.L., 32, p. 885.

<sup>6</sup> *Deus semper idem, noverim me, noverim Te. Sol. II, I, 1: P.L., 32, p. 885.*

Posto que a Verdade é a pedra sobre que Agostinho radica o seu sistema, detenhamo-nos um pouco a considerá-la. Já vimos como, no último capítulo do I Livro dos *Soliloquia*, Agostinho questiona, o que vem a ser a Verdade, essa Verdade que ele quer conhecer em ordem ao conhecimento de Deus e da alma.<sup>7</sup>

No Livro II, tenta encontrar o argumento da imortalidade da alma e, por isso, detém-se logicamente na investigação da Verdade. O capítulo II deste Segundo Livro é, pois, uma argumentação cerrada que nos leva, sem possibilidade de dúvida, à conclusão seguinte: “A verdade permanecerá sempre, mesmo que o mundo desapareça”.<sup>8</sup> Se o mundo tiver que durar sempre é verdade que durará sempre. E se não tiver que durar sempre, é verdade que não durará... É uma contradição dizer que o mundo acabou! Mas nada de verdadeiro poderá existir se não existir a verdade. Logo, a verdade não perece. A verdade subsistirá mesmo que o mundo venha a perecer.<sup>9</sup>

O capítulo III diz-nos, em suma, que os mesmos erros dos sentidos provam indirectamente a imortalidade da alma. Fecha assim o capítulo: “Reconheceste que não pode existir o erro sem os sentidos. Mas não há sentidos sem alma (sensitiva). Logo, a alma é imortal. Ela não pode sentir sem viver. Logo, viverá sempre.”<sup>10</sup>

E o grande Filósofo continua a perguntar-se se poderá deduzir-se a imortalidade da alma da perpetuidade do falso e do verdadeiro e manifesta, sobre isso, as suas reservas, como as manifesta relativamente à demonstração precedente.

Sigamos Agostinho na sua tentativa de definir o verdadeiro e o falso. Depois de cair na conta das deficiências desta definição de verdadeiro: “O verdadeiro é aquilo que é tal como aparece ao sujeito conhecente, se este quer e pode conhecer.”<sup>11</sup> O Santo acaba por repousar nesta definição: “Na minha opinião, o verdadeiro é aquilo que é. Chamo-lhe, assim, e defino o verdadeiro sem temer que a minha definição seja censurada por demasiado breve”.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cfr. Sol. I, X: P.L., 32, p. 883.

<sup>8</sup> *Erit igitur veritas etiamsi mundus intereat.* Sol. II, II, 2: P.L., 32, p. 886.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem,* p. 886.

<sup>10</sup> *Falsitatem dixisti sine sensu esse non posse, et eam non esse non posse semper igitur est sensus. At nullus sensus sine anima; anima igitur sempiterna est. Nec valet sentire, nisi vivat. Semper igitur anima vivit.* Sol. II, III, 4: P.L., 32, p. 887.

<sup>11</sup> *Verum est quod ista se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.* Sol. II, V, 8: P.L., 32, p. 888.

<sup>12</sup> *Ergo illud dico et sic definio, nec vereor ne definitio mea ab hoc improbetur, quod nimis brevis est: nam verum mihi videtur esse id quod est.* Sol. II, V, 8: P.L., 32, p. 889.

Então não haverá falso, uma vez que tudo o que existe é verdadeiro?

O Santo responde provisoriamente à dificuldade, dizendo que o que produz o falso é uma semelhança com o verdadeiro (ainda que este princípio levante dificuldades).<sup>13</sup> E continua a debruçar-se sobre o difícil problema. Concorde em que talvez não fale acertadamente ao dizer que se tem direito a chamar falso àquilo que tem certa semelhança com o verdadeiro; diz que não vê outra coisa que lhe mereça o nome de falso, mas em contrapartida confessa-se obrigado a reconhecer que as coisas falsas são assim chamadas porque diferem das verdadeiras. Donde obrigatoriamente se concluirá na própria semelhança que está a causa da falsidade. E é isso que o perturba porque o seu espírito não lhe apresentava nada que seja produto de causas opostas. Porque, observando bem que o que chamamos falso oferece ao mesmo tempo certa semelhança e certa diferença com o verdadeiro, difícil se tornará destringer se é devido à semelhança ou à diferença que merece o nome de falso. Porque se é devido à diferença, não há nada que não possa ser qualificado de falso, pela simples razão de não haver nada que não seja dissemelhante em algum aspecto, daquilo a que chamamos verdadeiro. E se, pelo contrário, convenho em que é a semelhança com o verdadeiro que gera o falso, porque todas as coisas são semelhantes sob certo aspecto.<sup>14</sup>

E o problema continua de pé até ao capítulo IX em que nos aparece finalmente uma definição de falso, definição onde o espírito investigador e inquieto de Agostinho parece repousar: “Vejo, portanto, que depois de haver tentado as combinações de ideias, só me resta este caminho de chamar falso àquilo que finge ser o que não é ou àquilo que dum forma geral ostenta o ser e não é.”<sup>15</sup>

De modo que para Agostinho há, em todos os seres e nos próprios corpos, uma espécie de verdade e falsidade, como amplamente se esforça por demonstrar teórica e concretamente nos densos capítulos dos *Soliloquia*. Mais exactamente se diria talvez que lhes é essencial, de forma que tudo o que é verdadeiro não é verdadeiro senão porque é; e, inversa ou reciprocamente, o que não é, não o é senão porque é verdadeiro.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Cfr. Sol. II, VI, 9-12: P.L., 32, p. 889-890.

<sup>14</sup> Cfr. Sol. II, VIII, 15: P.L., 32, p. 891.

<sup>15</sup> *Video enim, tentatis quantum potuimus omnibus rebus, non remansisse quod falsum iure dicitur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est.* Sol. II, IX, 16: P.L., 32, p. 892.

<sup>16</sup> Cfr. Sol. II, VIII, 15: P.L., 32, p. 891.

Com efeito, as coisas não são senão por Deus e enquanto imagens das ideias de Deus. Pode-se, portanto, dizer que as coisas são na medida em que realizam esta unidade que é o seu próprio princípio e cuja semelhança se esforçam por exprimir *per se*.

Depois do que fica dito facilmente compreenderemos como, para Agostinho, a imortalidade da verdade prova a imortalidade da alma e o argumento da imortalidade da alma está incluído na prova da existência de Deus.

Mas há diversos modos de umas coisas estarem noutras, diz o Santo. E assim, há coisas que são inseparáveis do seu sujeito e não são acidentes passageiros, como a luz no Sol, o calor no fogo, e a ciência na alma.<sup>17</sup>

Daqui tornar-se evidente o argumento do capítulo seguinte, com evidência e sequência que chega a causar-nos admiração, dado que a gênese, nada dialecticamente rígida de Agostinho, e, sobretudo, nesse livro, em que como acentuamos, escreve ao sabor da sua imaginação apaixonada, como que divagando à volta das inúmeras reflexões, do problema de Deus e da alma lhe sugerem e são o objecto da sua filosofia.

Temos, pois, no capítulo XIII a seguinte conclusão: "Se permanece sempre tudo o que está contido no Sujeito, segue-se necessariamente que o próprio sujeito também tem que permanecer sempre. Ora, toda a ciência tem a alma como sujeito. Logo, é necessário que a alma subsista sempre, uma vez que a ciência subsiste sempre."<sup>18</sup>

Aqui está o argumento em toda a luz da sua simplicidade, como prova da imortalidade da alma. Nem nos meta confusão a palavra "disciplina" que, no original latino, Agostinho emprega dizendo que tem a alma como sujeito. Ele próprio nos diz logo de seguida: "a disciplina não é senão a verdade e a verdade subsiste sempre".<sup>19</sup>

Resta, pois, provar que a alma é imortal. Foi esse o intento do *II Livro dos Soliloquia*, mas o Santo não deixa o problema a meia prova e põe-no concretamente no capítulo XV. Não nos detemos a analisar este riquíssimo capítulo, porque já falámos atrás do problema da verdade agustiniana. Resumimos apenas o argumento que vem a dizer assim: A verdade é imortal porque o mesmo na hipótese de desaparecer, seria verdade

<sup>17</sup> Cfr. Sol. II, XII, 22: P.L., 32, p. 895.

<sup>18</sup> *Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplinas veritas, et semper, ut in initio libri hujus ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur.* Sol. II, XIII, 24: P.L., 32, p. 896-897.

<sup>19</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 896.

que tinha desaparecido." Não será portanto certo que a verdade parece? Se não é certo, como é que se explicaria que após o aniquilamento da verdade isso continuasse a ser verdadeiro quando já não havia nenhuma verdade?"<sup>20</sup>

A verdade para Agostinho é essencialmente tão invencível quanto o próprio falso que é o seu contrário, não pudesse impedir a alma de ser alma, isto é, *vida*, e por conseguinte não poderia também impedi-la de existir. Nada portanto pode impedir a alma de existir.

O erro pode realmente prejudicar a nossa alma, mas não pode ir além disso, porque para haver engano é preciso viver. Portanto, o erro nunca poderia matar a alma. Responde-se assim à dificuldade que diria: feita para conceber a verdade, a alma diminuir-se-á na medida em que pensar o erro. Porque é que não podemos então supor que à força de diminuir a sua essência pensando falsidades, a alma chegaria à aniquilação de si mesma? É que a alma é vida por definição. Tudo o que é *animado*, vive; tudo o que é *inanimado*, e poderia ser animado, é morto, isto é, privado de vida. A alma nunca poderá ser privada de vida visto que é ela que a dá. A menos que se chegasse a este absurdo de conceber uma vida privada de vida, temos que convir em que a vida não se pode faltar a si mesma, não se pode negar a si mesma e, por conseguinte, a alma não pode morrer.

Assim, elevada à certeza que nós temos do nosso ser, a imortalidade da alma participa da evidência primeira do nosso pensamento.

Detivemo-nos, longamente, na análise da verdade. Fizemo-lo propositadamente, não só atendendo ao lugar proeminente que ela ocupa nos *Soliloquia*, mas também na mesma doutrina do Santo que faz depender da Verdade todo o seu sistema filosófico.

A tese platónica, que funda a subsistência da alma na indestructibilidade da verdade de que é sede, recebe por isso (na teoria agustiniana) um significado completamente novo e vê abrirem-se diante dela possibilidades que o próprio Platão não tinha suspeitado. Apoiada na experiência do *cogito*, a certeza da imortalidade deixa de ser a conclusão de uma fórmula dialéctica para se converter no acto pelo qual a vida se aprende. Mas Agostinho ultrapassa este estágio e como o próprio *cogito* se apoiava na Verdade suprema, ele fundamenta finalmente a imortalidade da alma na necessidade de Deus.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ergone interisise veritatem verum non erit? Si non erit verum, non ergo interit. Si verum erit, unde post occasum veritatis verum erit, cum iam veritas nulla est?* Sol. II, XV, 28: P.L., 32, p. 898.

<sup>21</sup> GILSON, E. - *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943 2, p. 71.

Portanto, uma vez aprovada a imortalidade da alma, resta-nos seguir o caminho agostiniano que leva da alma a Deus pela verdade. Para isso cumpre-nos esclarecer, sumariamente ao menos, a teoria da iluminação do Filósofo.

Assim refere o Hiponense: "São assim feitos os espíritos que se formam nas disciplinas liberais. Mediante o estudo descobrem e como que libertam conhecimentos que estavam abafados pelo esquecimento".<sup>22</sup>

Eis um texto dos *Soliloquia* que juntamente com outro do *De quantitate animae* levou através dos séculos os autores a discutir se Agostinho teria admitido a teoria platónica da reminiscência, defendida no Ménon. Segundo a esmagadora maioria dos estudiosos, este terá admitido, a princípio, a teoria platónica, que na maturidade do seu pensamento veio a abandonar. Sendo assim, nos seus primeiros escritos filosóficos, nomeadamente nos *Soliloquia* aparecem nítidos reflexos da teoria filosófica da reminiscência de Platão.

Sem pretendermos de forma alguma corrigir tantos e tão brilhantes Mestres, parece-nos no entanto que há outra hipótese que tem, pelo menos, um aspecto defensável. A análise dos *Soliloquia*, nomeadamente dos textos que se costumam aduzir, e outras reflexões levaram-nos a concluir que Agostinho não terá admitido, neste tratado, a reminiscência, como sempre se tem afirmado.

Mas, Agostinho na época em que escreveu os *Soliloquia* nutria de facto certas complacências para com a teoria platónica, de que mais tarde se libertou completamente. E, nesse caso, de que grau seriam tais complacências?

Temos um texto das *Retractationes* relativo precisamente à passagem dos *Soliloquia* que atrás referimos: "Se, bem interrogadas, diz ele, as próprias pessoas sem instrução dão respostas acertadas, é porque nelas está presente, na medida em que podem contê-la, a luz da razão interna, luz em que vêem estas verdades imutáveis; e não é porque elas conheciam estas coisas antigamente e as tinham esquecido, segundo a teoria de Platão e de outros filósofos de idênticas tendências". E se este texto, em vez de explicar as coisas ao nosso ponto, parece apoiar a tese contrária à nossa, então falemos da crítica interna dos *Soliloquia*.

Notemos, em primeiro lugar, que, embora fale de conhecimentos inseridos na alma, Agostinho não faz a menor alusão à preexistência; em

<sup>22</sup> *Tales sunt quae bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas erunt discendo, et quadammodo refodiunt.* Sol. II, XX, 35: P.L., 32, p. 902.

segundo lugar, nos mesmos *Soliloquia* falou já da Iluminação em termos suficientemente claros para excluir a necessidade de uma preexistência: "Com efeito, a terra é visível e a luz também; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Do mesmo modo, as demonstrações que a ciência nos fornece (...) se não recebessem a luz de um outro Sol que lhes é próprio".<sup>23</sup> Este texto não deve ser separado dos que aduzimos acima. E, sendo assim, é justo concluir que, tendo nós nos *Soliloquia* um texto que propõe a teoria da Iluminação antes de lembrar a teoria platónica, a reminiscência fica banida do sistema filosófico de Agostinho, mesmo nos *Soliloquia*, pois, difícil pareceria que a obra abrigasse semelhante contradição.<sup>24</sup>

Naqueles tempos impregnados de Neoplatonismo, seria desacreditado o filósofo que não prestasse homenagem àquelas ideias tão ventiladas. Não será este o caso de Santo Agostinho nesta passagem em que ele, já convencido do rumo novo que daria à teoria do conhecimento, não se atreveu a cortar pelos cânones neoplatónicos e deixa escapar esta passagem. De qualquer forma, uma coisa parece certa: a Iluminação aparece já nos *Soliloquia*, e a Iluminação exclui a preexistência. Portanto, aqueles que querem optar pela aceitação da reminiscência platónica, nos primeiros escritos filosóficos de Agostinho, mais acertados andariam se precisassem que se trata de uma reminiscência sem preexistência das almas.

Escusado será dizer que, se por agora resta alguma dúvida sobre a simpatia de Agostinho pela tese de Platão nos seus primeiros escritos, tal dúvida desvanecer-se-á perante o *De Magistro*, onde o Santo adopta claramente a Iluminação e rejeita a Reminiscência (para não falarmos no *De Trinitate* e outros escritos).

O que, por agora, nos interessa considerar, é que já aparece esboçada, nos *Soliloquia*, a célebre teoria agostiniana da Iluminação, mais tarde largamente desenvolvida noutras obras. Basta-nos, para paradigma, o trecho já citado, embora pudéssemos talvez referir outros.<sup>25</sup>

Que vem a ser afinal a doutrina agostiniana da Iluminação divina? Brevemente reduz-se ao silogismo: a actividade intelectual domina o concreto e liberta-nos do corpo, porque é uma participação imediata da Verdade Subsistente, ou melhor, da luz dessa Verdade Subsistente; como participação da actividade da Inteligência divina.

<sup>23</sup> *Nam et terra visibilis, et lux sed terra, nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit nisi ab alio quasi suo sole illustrentur.* Sol. I, VIII, 15: P.L., 32, p. 877.

<sup>24</sup> GILSON - *ibidem*, p. 95.

<sup>25</sup> Cfr. Sol. I, XIV, 24: P.L., 32, p. 882-883.

Platão, para explicar o conhecimento, viu-se na necessidade de atribuir à nossa alma uma preexistência em relação ao corpo. Tem Platão razão ao afirmar que a alma encontra em si própria a verdade; mas já não a tem ao concluir daí que a alma se recorda da verdade como quem lembra um conhecimento passado.

O que diz Agostinho é que a verdade está sempre ao nosso alcance graças ao Mestre interior que no-la ensina, contando que prestemos atenção ao que ele nos ensina. E, portanto, quando fala de recordação, lembrança, reminiscência, esquecimento, devem entender-se estas palavras num sentido muito diferente do de Platão, no *Ménon*. A recordação platônica do passado corresponde à memória agustiniana do presente. Para além de tudo o que pensamos e sabemos, há aquilo em que não pensamos, mas que podíamos saber porque Deus não cessa de no-lo ensinar. Aprender do Verbo, é a isso que Agostinho chama indiferentemente aprender, recordar-se ou até simplesmente pensar.

Deus é o nosso Mestre interior e fundamento da moral. Como é que se faz ouvir e em que medida surge a natureza do seu ensinamento? É isso que visa fazer compreender a teoria agustiniana da Iluminação: “Eu, a Razão, sou para as inteligências o que a vista é para os olhos”. De modo que a Iluminação supõe antes de mais que o acto pelo qual o pensamento conhece a verdade é comparável àquele pelo qual o olho vê os corpos. Supõe, além disso, que assim como os objectos devem ser iluminados pela luz para que a vista possa apercebê-los, assim as verdades inteligíveis devem sê-lo por uma espécie de luz que permita ao intelecto apreendê-la.<sup>26</sup> Supõe, enfim, que assim como o Sol é a fonte da luz corpórea que torna as coisas visíveis, Deus é a fonte da luz espiritual que torna as ciências inteligíveis ao pensamento: Deus é, portanto, para o pensamento o que o Sol é para a vista. O Sol é a fonte da luz e Deus é a fonte da verdade: “A razão, que fala contigo, promete manifestar Deus à tua inteligência como o Sol se manifesta aos teus olhos.”<sup>27</sup>

Temos, assim, que a maior parte das metáforas agustinianas, relativas ao conhecimento, já aparecem enunciadas diafanamente nos *Soliloquia*, a propor duma forma nítida a teoria da Iluminação.

<sup>26</sup> *Nam et terra visibilis, et lux, sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest (...) et illa quae in disciplinis traduntur (...) credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quae suo sole illustrentur.* Sol. I, VIII, 15: P.L., 32, p. 877.

<sup>27</sup> *Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.* Sol. I, VI, 12: P.L., 32, p. 875.

Diz-se, e muito bem, que a linha platónica da Filosofia exerceu grande influência no pensamento de Agostinho, que, por sua vez, imprimiu ao platonismo o cunho de génio que teve o duplo mérito de sublinhar a doutrina ao mesmo tempo que a cristianizava. Também se diz acertadamente, que Plotino é o último segredo da terminologia filosófica de Agostinho.

Porque é que a verdade, e só ela, pode explicar tudo? As supremas expressões da realidade ontológica em Plotino, são: o Uno, a Inteligência e a Alma. Mas, se houvesse de definir a essência desta Verdade Suprema? Ou seja: como se define o Ser? Heráclito define-o pelo *Fogo*; Aristóteles pelo *Acto*; Platão pela *Ideia* (o *Bem* também é uma *Ideia*); Plotino pela *Inteligência* (*Contemplação*, como ele disse, por falta de outro termo). Nós, hoje, diríamos *Consciência* (que engloba todas as ideias).

Ora, Santo Agostinho notou que tudo o que Plotino dissera sobre a *Contemplação* cabia absolutamente no Verbo, como *Verdade*.

E, assim, se explica como a teoria da *Iluminação* surge em Agostinho ao encontro de uma doutrina filosófica e de textos escriturísticos, que se confundem para ajudar-se mutuamente na composição da fórmula nova que sai das mãos do platónico, Tristão, que é o filósofo Agostinho. A comparação platónica do Bem, Sol do mundo inteligível, com o Sol corporal, que ilumina o nosso mundo sensível, é o Neoplatonismo que a transmite a Santo Agostinho, como ele próprio abertamente confessa. E a *alegoria da caverna*, de Platão, encontra-se resumida pelo Santo numa belíssima passagem dos *Soliloquia* que só não transcrevemos por ser um tanto longa e porque já atrás a comentámos de passagem.<sup>28</sup> Na “Cidade de Deus”, Agostinho declara que recebeu do Neoplatonismo estas ideias e confessa mais que, neste ponto do sistema, Plotino se mostra perfeitamente *consonans Evangelio*. De modo que não basta ao Santo inspirar-se filosoficamente nas doutrinas neoplatónicas, mas estas só o satisfazem plenamente quando coincidem com os ensinamentos da Escritura.

Sempre que Agostinho diz que a teoria da Iluminação, inspirada em Plotino, está de acordo com o Evangelho, pensa sobreudo no Evangelho de S. João – o Evangelho do Verbo – embora outros textos sagrados confirmem a mesma perspectiva. É, assim, que Deus é chamado nos *Soliloquia*, o Pai da luz inteligível: *Pater intelligibilis lucis*; e o Pai da nossa luz: *Pater illuminationis nostrae*. Citemos, a propósito, uma parte da incom-

<sup>28</sup> Cfr. Sol. I, III, 8: P.L., 32, p. 873.

parável oração inicial dos *Soliloquia*, a que já nos referimos: “Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, Pai da vida verdadeira e suprema, Pai do bom e do belo, Pai da luz inteligível...”<sup>29</sup>

O princípio espiritual de todas as coisas é necessária e simultaneamente causa da sua existência, luz do seu conhecimento porque desempenha nelas o mesmo papel que o Sol desempenha para com os objectos. Há, pois, uma diferença clara entre aquilo que é visível por natureza, como a luz solar e aquilo que é visível mediante uma luz emprestada, como a terra mediante a iluminação do Sol. De forma parecida, importa distinguir entre Deus considerado no seu próprio Ser, a inteligibilidade de Deus que não depende de mais nada senão de si própria; e, as ciências, onde toda a inteligibilidade é derivada da de Deus.

A dificuldade começa realmente quando se deseja apurar decididamente qual a parte de Deus e a parte do Homem no acto de conhecer segundo a teoria da Iluminação agustiniana. Voltaremos adiante ao problema. Para já, no entanto, bastará notar que, longe de dispensar o homem de possuir um intelecto que lhe seja próprio, a Iluminação divina supõe-no. Não deve, portanto, criar-se uma confusão entre o pensamento humano e a luz, pelo contrário, uma coisa é existir uma luz que ilumina, outra coisa é ser aquilo que esta luz ilumina, os olhos não são o Sol; portanto, neste ponto não há possibilidade de erro: “e a mesma visão é um acto intelectual que está na alma e é a resultante da união do sujeito que conhece e do objecto conhecido: da mesma forma que ver para os olhos implica dois termos, o sentido que vê e o objectivo sensível. A falta de um dos dois termos torna a visão impossível”.<sup>30</sup>

Portanto, cremos ter chegado ao ponto de concluir que, a *teoria da Iluminação*, no mais específico do sistema do Santo, tem por fim explicar o facto fundamental: possuímos a verdade. Mas há verdades cuja explicação temos que ir buscar imediatamente a Deus (a isto foi levado pela existência das verdades eternas). Teremos direito a concluir, por isso, que Agostinho dispensa a actividade das nossas faculdades, por exemplo, da Inteligência? De modo nenhum! Ele não dispensa a nossa inteligência, a que chama *mens intellectualis, intelligentia* ou *intellectus*, e que distingue da Iluminação,

<sup>29</sup> *Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae; pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibus lucis...* Sol. I, I, 2: P.L., 32, p. 870.

<sup>30</sup> *Ipsa autem visio, intellectus est illo qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detractio quolibet, videri nihil potest.* Sol. I, VI, 13: P.L., 32, p. 876.

especificando até que este intelecto é uma criatura distinta de Deus como o criado e o contingente se distinguem do Incriado e do Imutável.

A experiência, quer interna quer externa, é como o intelectual, absolutamente necessária na teoria da Iluminação; porque, embora, pela Iluminação tenhamos o conhecimento virtual, não podemos torná-lo real senão mediante o contacto com as coisas. E, inversamente como dizíamos, embora a inteligência não seja posta de parte na tentativa de explicar o facto fundamental de que possuímos a verdade. Contudo, há certas verdades para atingir, as quais o nosso intelecto não basta por si só. Daí que Agostinho tenha sido o primeiro a fazer uma delimitação entre: *Ciência* (resultado da sensação e actividade natural da nossa inteligência) e *Sabedoria* (a nossa Inteligência sob o influxo de Deus).

Deus e a Alma, o duplo objectivo de Agostinho, dominam os *Soliloquia*. No fim do I Livro, torna a precisar o mesmo objectivo: procurar conhecer a *Verdade*, a plataforma necessária para o conhecimento de Deus e da alma. Já vimos os passos em que a *Verdade* serve de “termo médio” para o conhecimento de Deus e da Alma. Feita a comparação entre o verdadeiro e a verdade, Agostinho facilmente vê que o segundo termo exprime qualquer coisa de maior (*praestantius*). E através do raciocínio que já atrás se expôs, chega naturalmente à conclusão de que a *Verdade* não reside nas coisas morredoiras, mas nas imortais e, propriamente falando, nada existe senão o que é imortal.<sup>31</sup>

O objecto especial do II Livro é a Imortalidade da Alma. É sempre para Deus que o autor caminha, mas agora encontra um intermediário sobre o qual vai fazer fundamentar a sua dialéctica num ser imortal, espiritual, e que pensa: “Ó Deus que sois sempre o mesmo, fazei que me conheça! Fazei que vos conheça!”<sup>32</sup> É a oração densa de sentido e profundidade filosófica que Agostinho põe à cabeça do II Livro dos *Soliloquia*. À primeira vista, a brevidade desta parece marcar um contraste flagrante com a abundância da súplica do Livro. Mas, nesta breve oração, está contido o essencial da outra: o apelo para o auxílio divino. O objecto não é menos claro: conhecer-se de maneira a conhecer Deus. Este “*noverim me, noverim Te*” é o perfeito eco do “*Deum et animam scire cupio*” do I Livro.

O caminho para Deus era difícil, bem o sabia Agostinho que, não desprezando muito embora os caminhos tradicionais, emprega a dialéctica

<sup>31</sup> *Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia.* Sol. I, XV, 29: P.L., 32, p. 884.

<sup>32</sup> *Deus semper idem, noverim me, noverim Te. Oratum est.* Sol. II, I, 1: P.L., 32, p. 885.

para distinguir o verdadeiro da Verdade e apoia-se no *cogito* da alma (*esse, vivere, intelligere*), trilogia inspirada no Neoplatonismo, que Agostinho desenvolve, segundo um plano muito seu e muito cristão. E para corroborar o que dizemos, basta que nos reportemos ao fim do I Livro em que o autor se convida a rezar humildemente, a pedir a Deus luz para que sejam rectos os caminhos que o levou à descoberta do que anseia: a *Verdade*, a *Alma* e *Deus*, o objecto da sua antropologia filosófica. Porque se tu rezares bem, diz Agostinho, “Deus não cessará de te atrair para Si e não permitirá que te aconteça nada que te não seja útil, mesmo que o ignores.”<sup>33</sup>

Aristóteles faz derivar da sensação o conteúdo de todos os nossos conhecimentos. Contudo, Agostinho apenas requer a sensação para explicar o conteúdo do nosso conhecimento das coisas corporais. As incorporais (tais como: Deus e a alma) é pela alma que as conhecemos. Já se vê agora a razão profunda como as provas da existência de Deus, tomadas na sua forma completa, devem necessariamente passar pela alma, no pensamento do Hiponense. É legítimo elevar-se directamente do mundo sensível a Deus, num sistema em que o espiritual não é conhecido senão por uma analogia com o sensível. Mas este método não pode ser aplicado no agostinismo, sistema no qual é na alma e pela alma que o pensamento conhece a Deus. Entretanto, teremos que recorrer a um “inatismo”, para explicarmos devidamente o processo do conhecimento em Santo Agostinho? Se assim lhe quiséssemos chamar, teríamos que pôr nesse “inatismo” as devidas reservas, uma das quais era que esse não podia ser um dom original feito à alma, uma vez por todas significaria simplesmente que em todo o conhecimento verdadeiro se encontra um elemento cuja origem não está nas coisas nem mesmo em nós mesmos, mas reside numa fonte que nos é mais do que o nosso próprio interior: *Deus intimior intimo meo*. Diríamos antes, com Étienne Gilson, que seríamos tentados a substituir o termo “inativo” por “interiorismo” para significar a não exterioridade radical que caracteriza o nosso conhecimento do verdadeiro<sup>34</sup>. E o criador do agostinismo refere que a verdade não nasceu em nós nem connosco, embora seja anterior à nossa origem e nos tenha assistido desde o nascimento. Ela não vem também de dentro de nós, embora seja lá que a descobrimos e seja necessariamente por lá que ela passa. A verdade vem de Deus no qual não somos mais

<sup>33</sup> *Deus crede, eique te totum committe et quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate.* Sol. I, XV, 30: P.L., 32, p. 884.

<sup>34</sup> Cf. GILSON - *Introduction*, p. 102.

do que Ele é em nós, e é por isso que, atravessando-se de certo modo para ir ao encontro do Mestre divino, a alma não passa por si mesma, senão para se superar.<sup>35</sup>

O *noverim me, noverim Te* condensa o objecto das buscas de Agostinho. O conhecimento de si próprio aparece aqui em primeiro plano como sendo o caminho que leva ao conhecimento de Deus. Mas, o objecto é o que apontámos, porque essencialmente o que domina as preocupações do autor é Deus que se reflete na alma. Ele vai fixar a sua atenção nos privilégios superiores deste ser espiritual e, em definitivo, é na imortalidade que os condensa, como nos mostra o Livro II dos Soliloquias. A imortalidade da alma, que é uma qualidade, identificando-se com a sua essência, é real, a que Agostinho chama *Verdade*.

Daqui teremos o direito de concluir, nos *Soliloquia*, por uma prova autêntica e definitiva da existência de Deus? Parece-nos que seria avançar demasiado. Nem era essa a intenção do Santo. Contenta-se com juntar os elementos que lhe servirão para o teste que mais tarde retomará duma forma directa e clara. Como dissemos na introdução deste trabalho, os *Soliloquia* não são uma obra que patenteia, como nenhuma outra obra de Santo Agostinho, a liberdade platónica do espírito de intuições geniais, que se propõe aqui, não levando propriamente a cabo duma maneira rígida em esquema preconcebido, mas fazendo variações profundíssimas sobre o tema das suas predilecções: DEUS. A existência de Deus é, portanto, insinuada nestas páginas; empregá-la como prova expressa e definitiva seria de certo modo deturpá-la, porque arredá-las do seu sentido próprio e específico.

Voltemos à famosa oração do Livro I dos *Soliloquia*: “Invoco-Te - - ó Deus-Verdade, Fonte, Princípio, Autor da Verdade de tudo o que é verdadeiro. Deus-Sabedoria, fonte, princípio, autor da sabedoria e de tudo o que é sábio. Deus que és a verdadeira e suma vida... Deus beatitude... Deus do Bom e do Belo... Deus, Luz inteligível...”<sup>36</sup> Eis um dos rasgos do pensamento do Santo, que vem a dizer-nos não somente para a mente humana estar submetida às realidades divinas, outra coisa não é senão ver essas ideias, mas ainda que é na verdade de Deus que nós vemos a *Verdade*.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, p. 102.

<sup>36</sup> *Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita... Deus beatitudo... Deus bonum est et pulchrum... Deus intelligibilis lux...* Sol. I, I, 3: P.L., 32, p. 870.

Está na Escritura que é em Deus que nós temos a vida, o movimento e o ser: *In illo enim vivimus et movemur et sumus*. De forma que como nós subsistimos, porque estamos por assim dizer mergulhados na virtude divina que nos fez ser, também não pensamos o verdadeiro senão na luz da verdade de Deus. Agostinho quer, portanto, significar a dependência ontológica do intelecto humano em relação a Deus e do qual ele tem o ser, a actividade e a verdade.

Cesse a operação de Deus e as criaturas cessarão de agir e de ser; cesse a presença iluminadora da verdade do homem e o espírito humano ficará de pronto mergulhado nas trevas. Assim, Deus acima do qual não há nada, fora do qual não há, sem o qual nada. Deus a quem tudo está submetido, em quem tudo está contido, ao qual tudo se refere...

Reciprocamente, se se encontra a verdade no conhecimento humano, atingir o ponto onde ela reside, é aproximarmo-nos do próprio Deus. Nós lemos no Evangelho de S. João que o Verbo, que é Deus, é a luz verdadeira que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Pois, dado que a *Verdade* é no homem o reflexo da imutabilidade divina, bastar-nos-á verificar a presença da verdade na mente para verificarmos aí a presença de Deus.

Vimos pois com Agostinho, que há em todos os seres e até nos próprios corpos uma espécie de verdade e de falsidade. Mais exacto seria até dizer que os seres são em virtude duma certa verdade que lhes é essencial, de maneira que tudo o que é verdadeiro não é verdadeiro senão porque é, e inversamente, tudo o que é, não é senão porque é verdadeiro: *Verum mihi videtur esse id quod est: falsum (est) quod esse aliquid tendit et non est*.

Diz-nos a história da vida dramática e terrivelmente humana de Agostinho que foi a leitura de um diálogo de Cícero, intitulado *Hortensius*, o primeiro golpe no caminho de regresso a Deus pela Sabedoria. Esta confundiu-a sempre Agostinho com Beatitude e o que ele ansiosamente procura no seu caminho doloroso é um Bem de tal ordem, superior ao qual não exista nada e cuja perfeita posse lhe enchesse todas as ânsias e, por conseguinte, lhe trouxesse a paz definitiva. Para tal, seguiu, como verificámos, o caminho do *nosce te ipsum*, que o leva a Deus: *Noverim me, noverim Te*, a fim de que sabendo o que ela é, a alma viva de acordo com a sua natureza verdadeira, isto para que se coloque no lugar que lhe convém superior ao corpo e inferior a Deus. Debaixo d'Aquele ao qual deve submeter-se e acima daquilo que deve dominar. Este caminho indicaram-no claramente os *Soliloquia*, embora não de uma forma sistemática, que pretenda constituir uma prova definitiva da existência de Deus. Contenta-se em mostrar o caminho de uma maneira sublime, que obedece à inspiração

genial, espontânea e insuperável em intuições como Agostinho mostra nos *Soliloquia*. Procurar Deus é todo o seu empenho: *hoc est totum negotium meum*. Para isso usa os processos da razão, seguindo os filósofos antigos e dá-lhes um tom diferente, haurindo as suas fontes inspiradoras no novo sabor do Cristianismo. Por isso, tem o direito de escrever estas palavras sublimes que fecham os incomparáveis *Soliloquia*: “Enche-te de coragem; Deus virá em nosso socorro, já o sentimos, se lhe pedirmos auxílio. Com efeito, Ele que não nos pode enganar, promete-nos, ao sair desta vida, uma vida bem-aventurada na plenitude da Verdade. Que a nossa esperança não seja confundida”.

### Epilogus

Que a lembrança do passado centenário, através do legado agostiniano, seja preservado, ao longo dos séculos futuros, como foi nos tempos medievais; assimilado pelo franciscanismo (S. Boaventura), dialogando e inspirando afectivamente o tomismo (S. Tomás de Aquino, S. Alberto Magno) e transfigurando-se nos místicos (S. João da Cruz). São, na verdade, estes os votos da cristandade perante a epístola *Augustinum Hipponensem* e a esperança de que no século que se aproxima a Filosofia busque de novo o *noverim me, noverim Te*, ou seja, o Absoluto, retomando a sua via regia e reencontrando-se a si própria.

Todo o esquematismo afectivo e investigação de Agostinho se poderá buscar na seguinte pergunta: *Quid ergo scire vis?* A resposta é dada pelo coração de Agostinho e pelo testemunho da sua Conversão, que tão saborosamente se festejou, na seguinte frase lapidar dos *Soliloquia*: *Deum et anima scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*.

Esta ansiedade gnoseológica de S. Agostinho possui o seu reverso na ordem paranética, na mundividência das sociedades e do comportamento dos indivíduos e colectividades como se aufere no *De Civitate Dei*: *ubi victori veritas; ubi dignitas, sanctitas; ubi pax, felicitas; ubi vita, aeternitas*.

Mas, poderemos concluir, com Agostinho, o sentido e valor das ansiedades (gnoseológica e teológica) num pensamento deixado nas suas *Confissões*: *Fecisti nos a Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Desejamos que seja esta a inquietude da filosofia, do nosso tempo, em busca de descansar na “Verdade”, à memória do Hiponense.