

## 2- A interioridade e o conhecimento da verdade

Um fato norteou toda a vida de Agostinho: a busca da verdade. Em nome dessa busca é que ele, durante nove anos, aproximou-se do maniqueísmo, tentando achar neste movimento algo que lhe falasse mais profundamente: o encontro da verdade. Dividido entre duas influências, de sua mãe e de seu pai, Agostinho acabou encontrando, nos seus primeiros tempos junto aos maniqueus alguma independência de pensamento. Esse desejo por independência e autonomia, porém, não obliterava a necessidade de encontrar respostas a questões candentes, dentre as quais a relativa à verdade era a mais proeminente.

Ainda nos tempos em que seguia os maniqueus, Agostinho confrontava duas visões de mundo: a dessa corrente, que dizia que "...as estrelas, divididas em dois grandes exércitos, e representando os dois princípios opostos do bem e do mal, estão empenhadas num conflito gigantesco..." e a astronomia científica, para quem "...os fenômenos siderais obedecem a uma só lei e formam um só sistema."<sup>9</sup> Este novo saber adquirido levou a uma desilusão com o maniqueísmo, doutrina que lhe havia prometido uma resposta racional às suas indagações, com Agostinho reconhecendo ser a explicação científica muito mais verossímil do que a dada pelos maniqueus.

Diante de sua desilusão, Agostinho foi levado até Fausto de Mileve, o maior nome do maniqueísmo, na esperança de que ele poderia solucionar o problema. Novamente, foi grande sua decepção por verificar que o tão celebrado mestre não dispunha de um conhecimento nem científico nem filosófico mais sólido que o seu próprio. Como diz Boehner, a partir desse episódio, Agostinho, lançado em meio a uma confusão interminável, acabou por se aproximar do ceticismo, em que esperava encontrar alguma paz à sua busca tão atormentada. Tornou-se, no dizer de Boehner, (1988:148) "...um maniqueu tíbio e um cristão confuso."

Foi somente após o encontro com o bispo Ambrósio, em que descobriu ser possível entender as Escrituras não literalmente, mas interpretadas alegoricamente, e após o encontro com livros de neoplatônicos, que Agostinho

pôde reconhecer algo que até então não havia pensado: Deus não era para ser entendido como uma substância corpórea, difundida pelo universo. Deus podia ser entendido como um princípio espiritual. Esta constatação mudou todo o rumo de sua vida, até então atormentada pela busca de uma verdade que, de fato, só poderia ser alcançável quando compreendida não de modo material, mas de modo espiritual.

A partir desses dois eventos mais que significativos, Agostinho, que tanto sofrera com o materialismo, o racionalismo e o ceticismo pôde lançar-se na sua aventura pedagógico-existencial, na tentativa de levar aos outros a narrativa de seus erros e descaminhos.<sup>10</sup>

E é aí que começa sua enorme produção, sintomaticamente iniciada pelo diálogo *CA*. O primeiro passo a ser dado seria mostrar ser possível o encontro de alguma certeza para, então, caminhar-se para a prova da existência de Deus. No entanto, para aí chegar, era necessário antes refutar o ceticismo.

## 2.1. A refutação do ceticismo

Antes de entrar nos argumentos utilizados por Agostinho para refutar o ceticismo da Nova Academia, é interessante registrar sua compreensão quanto aos motivos que teriam levado Arquesilau e Carnéades a se tornarem céticos, como nos mostram Boehner<sup>11</sup> e Boyer, este dedicando um sub-item de seu livro ao *Verdadeiro pensamento dos acadêmicos*. (Boyer,1940:58) Segundo os dois autores, Agostinho defende (no *CA* e na carta 118), a idéia de uma doutrina secreta dos acadêmicos, o platonismo, em que tanto Arquesilau quanto

---

<sup>9</sup> Boehner e Gilson, E. - "Santo Agostinho, o mestre do Ocidente", in *História da Filosofia cristã*, p.147

<sup>10</sup> Após o encontro de uma realidade supra-sensível, Agostinho, como nos diz Boehner, "...não se deu por satisfeito. Ele passara pela terrível experiência da dúvida e da desesperança, e como soubesse que ninguém está isento de semelhantes dificuldades, tratou de proporcionar a todos um meio eficaz de superar a tentação do ceticismo." *ibid.* p. 149

<sup>11</sup> Eis o que Boehner diz: "...Agostinho finaliza sua refutação com um relato histórico-pragmático do ceticismo. Sua origem histórica prende-se a uma medida pedagógica de Arquesilau, visando impedir o acesso de Zenão à Academia. É que este negava a imortalidade da alma e a existência de um mundo espiritual, e por isso foi considerado indigno de compartilhar os segredos da Academia.[...] Arquesilau, como vemos, só adotou uma posição aparentemente crítica e cética, e isso por motivos pedagógicos. Também Carnéades propugnou um ceticismo pedagógico, em oposição a Crisipo, dando origem, assim, à Terceira Academia." *ibid.* p. 151

Carnéades somente teriam utilizado o ceticismo como uma estratégia pedagógica para afastar Zenão da Academia. Esta interpretação gerou uma certa controvérsia entre os intérpretes, a que Boyer se refere, dizendo, contudo, não ser possível se chegar a uma "verdade" quanto à questão e sugerindo que, neste caso, "...uma suspensão do juízo parece razoável."(ibid.p. 59, nota 1)

Os acadêmicos haviam tomado de empréstimo a Zenão sua definição de conhecimento verdadeiro \_ "o verdadeiro é conhecido com certeza quando se apresenta de forma tal que não possa em nenhum caso parecer falso" (CA, III,9,18-21) \_ só que para contestá-la, já que, segundo eles, não há nada que pareça verdadeiro que não possa parecer falso.

Já Santo Agostinho tomará a si a tarefa de provar que é possível conhecer a verdade, o que ele fará, de acordo com Boyer<sup>12</sup>, seguindo uma argumentação negativa, em que, primeiramente, estabelecerá a relação entre a sabedoria, a verdade e a felicidade e a própria figura do sábio.<sup>13</sup> Agostinho aponta para a contradição dos acadêmicos ao se proporem como filósofos, e todo filósofo busca a verdade a fim de ser feliz, e, no entanto, negando-se a possibilidade de encontrar a verdade. Diz -nos ele:

... Se é evidente, como a razão nos demonstrou há pouco, não poder ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procurar o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade? Porque eles a querem encontrar, mas por método infalível, a fim de a poder descobrir. E contudo não a descobrem! Segue-se, portanto, que não são felizes. Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio! (DBV, II, 14)

A sabedoria é a ciência da felicidade, diz -nos ele:

<sup>12</sup> Estou seguindo aqui as colocações de Boyer, que faz um levantamento criterioso dos argumentos de Agostinho, sobretudo no *Contra acadêmicos* e no *De beata vita*. Para quem quiser uma exposição mais detalhada, ver todo capítulo primeiro de seu livro, em particular das pág. 31 a 45.

<sup>13</sup> É assim que Etienne Gilson, op. cit. p. 50, coloca a questão: "...les Académiciens nient que l'on puisse savoir quoi que ce soi. Ce qui les conduit à cette conclusion, c'est la définition de la vérité posée par Zénon: une chose est comprise et perçue comme vraie lorsqu'il ne s'y trouve aucun des caractères qui appartiennent à l'erreur ; d'où Carnéade conclut que, nulle connaissance n'étant telle, nulle certitude n'est possible. Mais, d'abord, ces hommes devraient se rendre compte que leur position est contradictoire; car ils prétendent simultanément posséder la sagesse et enseigner que l'on ne sait rien . Si l'on ne sait véritablement rien, ne serait-il pas plus simple de dire que la sagesse est impossible? Car il semble étrange de donner le nom de sage à un homme qui, ne sachant rien, ne sait pas seulement pourquoi il vit, comment il doit vivre, ni même s'il vit. D'ailleurs, s'il ne sait rien, il ne sait pas ce qu'est la sagesse; mais alors quoi de plus insensé que de dire d'un homme qu'il est sage et que cependant il ignore ce qu'est la sagesse? Mieux vaudrait renoncer simplement à l'usage d'un tel nom."

...quando alguém persegue e alcança o bem supremo, torna-se feliz; e isto, todos concordamos, é precisamente o que ele deseja. E assim, se é óbvio que todos queremos ser felizes, é óbvio também que todos queremos ser sábios, já que ninguém pode ser feliz sem sabedoria. Porque ninguém é feliz sem o bem supremo, que é distinguido e adquirido na verdade que chamamos "sabedoria". (LA, II,9)

Negar a verdade seria negar do mesmo modo a sabedoria; sendo assim, se a verdade é inacessível, também o é a sabedoria (LA, II,9). A contradição repousa, desde a base do pensamento dos acadêmicos, ao quererem se propor como sábios, mas, como mostra o argumento de Agostinho, sem saber em que consiste a sabedoria, já que esta não pode ser desvinculada nem da felicidade nem da verdade. Como nos diz Boyer, "... o filósofo está inteiramente ocupado na pesquisa da verdade. Que ele confesse ou não, o sistema que ele elabora ou ao qual ele se acomoda exprime sua tendência à felicidade e, por consequência, à verdade. Um sistema que proclama a impossibilidade desta descoberta contradiz a mais fundamental de nossas tendências, a mesma que o fez nascer. Ele a nega: mas nesta negação é ainda ela que se firma. Ela se alimenta daquilo mesmo que pretende destruí-la. "Eu procuro a verdade, diz o acadêmico, a fim de ser feliz, mas a verdade é inatingível." Como ele procuraria se, no fundo, não esperasse encontrá-la?..." Boyer (1940:37) conclui, dizendo: "... pela sua existência, a Nova Academia atesta então aquilo mesmo que ela nega por sua fórmulas."

O outro argumento que Agostinho irá utilizar será o baseado na idéia do verossímil ou provável. No argumento Agostinho pergunta a Licêncio se alguém, não tendo nunca visto seu pai, disser, olhando para um irmão seu, que ele é igual a seu pai, não poderá ser chamado de louco ou tolo:

- \_ Crês que os acadêmicos dizem a verdade?
- Depois de uma longa pausa de silêncio, disse:
- \_ Se existe a verdade, não sei; contudo, é provável. Minha vista não alcança mais para segui-lo.
- \_ Sabes que o provável recebe também o nome de verossímil?
- \_ Assim parece, disse ele.
- \_ Logo, a opinião dos acadêmicos é verossímil.
- \_ Sim, respondeu.
- \_ Examina, pois, isto com mais atenção. Se alguém, vendo teu irmão, diz que se parece com teu pai, a quem não conhece, não tomarás por um tolo ou um insensato? (CA II, cap. 7, 16-20)

O argumento continua sendo desenvolvido em II, cap. 7, 19 e cap. 8, 20, em que é finalizado com a asserção de Agostinho de que são tolos os que dizem "...não conhecemos o verdadeiro, mas o que vemos se parece ao que não é conhecido." A esse respeito Kirwan (1989:20) nos diz:"...do mesmo modo os acadêmicos mostram-se ridículos quando dizem que na vida seguem a semelhança da verdade, embora não saibam o que a verdade ela mesma é." Mais à frente em II, 11, 26, Agostinho novamente aborda a questão do provável e/ou do verossímil em sua relação com a ação, mostrando de que modo os acadêmicos tratam a verdade:

...se na noite passada, tão serena e pura, alguém nos tivesse perguntado se hoje havia de fazer um sol tão bom, sem dúvida teríamos respondido: não o sabemos, mas nos parece que sim. Desta categoria são, diz o acadêmico, todas as coisas que creio conveniente chamar de prováveis ou verossímeis.

Ao que Licêncio, indignado, responde, dizendo:

...Nada me parece mais absurdo do que alguém dizer que aprova o que é semelhante à verdade, ignorando-a...[...] Porém tu, ó Carnéades! ou não sei que outra peste grega, [...] quando dizes que não conheces nenhuma verdade, como podes abraçar o que se assemelha a ela? (II, 12, 27)

Como dizer que algo é falso, a não ser se se souber o que não é falso? Algum conhecimento é necessário para que seja atestada a falsidade ou não de uma proposição, bem como sua semelhança ou não com a verdade. Como poder saber o que se parece ou não se parece com o verdadeiro sem se saber o que é o verdadeiro? Eis como Gilson (1943:50) coloca a questão, acompanhando Agostinho:"...estes homens [os acadêmicos] deveriam se dar conta de que sua posição é contraditória, pois pretendem justamente possuir a sabedoria e ensinar que não se sabe nada. Se não se sabe verdadeiramente nada, não seria mais simples dizer que a sabedoria é impossível? [...] Contraditória com sua pretensão de possuir a sabedoria, a posição do acadêmico é contraditória em si mesma, porque a definição de certeza que ele adota implica somente nela mais de uma certeza. Se ele a considera como certa, o que, aliás, ela é, então ele obtém ao menos uma verdade; se ele a considera apenas como provável, ele deve admitir ao menos que ela é ou verdadeira ou falsa, e esta proposição

disjuntiva é ainda, em si mesma, uma certeza. Eis então os acadêmicos batidos em seu próprio terreno."

Agostinho aponta também para a "monstruosidade" do probabilismo quanto à questão moral, já que não só sempre se terá a desculpa, em caso de erro, de se ter agido conforme o que "parecia" ou era provável que fosse o certo, como também nunca se terá a certeza de fazer o certo. Ao que Boyer (1940:36) acrescenta, dizendo: "...em uma palavra, Santo Agostinho sustenta que não se pode ao mesmo tempo ignorar o absoluto e falar da moral."

Por outro lado, Agostinho procura fazer a defesa do conhecimento da verdade de modo positivo, lembrando a irrefutabilidade das proposições matemáticas e das regras supremas da sabedoria, nas quais estão contidas a moral e a metafísica. Tomando a definição de conhecimento verdadeiro de Zenão, ele vai dizer que este conhecimento terá por objeto não os sensíveis, mas os inteligíveis, quando a inteligência, os olhos interiores da alma, a eles se dirigem:

...Vimos o suficiente, eu creio, a que tipo de objetos se pode arguir as ilusões do sono e da loucura; são aqueles percebidos pelos sentidos corporais; porque que 3 vezes 3 fazem 9, e que o quadrado dos números inteligíveis seja o que é, isto é necessariamente verdadeiro, mesmo que todo o gênero humano esteja dormindo profundamente. (CA, l. III, citado por Boyer, p.42)

Ele segue, neste ponto, os neoplatônicos que tinham conseguido superar o ceticismo justamente por se recusarem a buscar a verdade nos sentidos. Na base de sua discussão com os acadêmicos está a verificação de que o que estes desejavam negar era o sábio tal como Zenão o considerava, o sábio que fundava sua ciência sobre o sensível. Nesse ponto, os acadêmicos estavam certos: os sentidos enganam e são fonte de todo tipo de erro e erigir um sistema, tal como os estóicos pretenderam, crendo ser possível encontrar a verdade baseado neles, é absolutamente inconsequente. O materialismo do Pórtico nunca possibilitaria encontrar a verdade, que só se mostraria àqueles que fossem buscá-la com outros olhos, os olhos da inteligência. Platão e Plotino, antes dele, o fizeram. Cabia a ele, agora, fazê-lo. Onde, contudo, buscar uma primeira certeza para provar aos céticos que é possível conhecer a verdade?

## 2.2. O encontro da certeza: o proto-cogito

É no *CA* que Agostinho esboça uma primeira formulação do que viria depois a ser chamado pelos intérpretes, particularmente Gilson, de proto-cogito. Mas neste diálogo ele o faz de uma maneira passageira sem desenvolver todo o argumento. No *DBV*<sup>14</sup> e nos *Sol.*<sup>15</sup> o esboço do cogito nos aparece sob a relação estabelecida por Agostinho entre o que existe, o que vive e o que pensa. Porém é no *DLA* que aparecerá a primeira relação entre o erro e a existência: "...Todavia, você certamente não pode estar errado a não ser que exista..." (*DLA*, II, 3) E no *DVR* ele apresenta a dúvida como fonte de certeza para o sujeito que pensa e existe: "Se você duvida da verdade destas coisas, considere ao menos se você não está certo de que duvida; e se é certo que você duvida, examine de onde vem essa certeza."<sup>16</sup>

Porém, a formulação mais clara do cogito agostiniano virá em dois de seus livros mais tardios, *DT* e *DCD*.

No *DT* ele nos diz:

...Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe, e julga? Pois mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida entende que duvida; se duvida quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. *Ainda que que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.* (*DT*, X, cap. 10,14(grifo meu))

<sup>14</sup> *DBV*, cap. II, 7. "...\_ Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de corpo e alma? Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber. \_ Mas, disse-lhe eu, pensas que ignoras tudo em geral, ou essa proposição é uma entre outras coisas que desconheces? \_ Não creio que sou totalmente ignorante, respondeu ele. \_ Podes, pois, dizer-nos alguma coisa do que sabes? \_ Sim, posso. \_ Se isso não te incomoda, dize-nos, pois. E como ele hesitasse, interroguei: \_ Sabes, pelo menos, que vives? \_ Isso eu sei. \_ Sabes, portanto, que tens vida, visto que ninguém pode viver a não ser que tenha vida?"

<sup>15</sup> *Sol.*, livro II, cap. I, 1"...R - Tu, que desejas te conhecer, sabes que existes? A - Eu o sei. R - De onde o sabes? A- Eu o ignoro. R- Sabes se és um ser simples ou um ser composto? A- Ignoro. R- Sabes se estás posto em movimento? A- Ignoro. R- Sabes se pensas? A Sim, sei. R- Então, é verdade que pensas? A- Por certo. R- Sabes se és imortal? A Ignoro. R- De todas as coisas que confessas ig norar, qual é a que desejas conhecer em primeiro lugar? A- Se sou imortal.[...] R- Vejo bem agora, o que desejas. Pois, se como pensas, ninguém é infeliz pelo conhecimento, é provável seja o entendimento a trazer a felicidade. Ora, só é feliz quem vive e ninguém vive sem existir. Tu queres existir, viver e entender. Mas existir para viver e viver para entender. Sabes que existes, sabes que vives e sabes que entendes...."

<sup>16</sup> *DVR*, XXXIX, n. 73, citado por Boyer p. 47

Enquanto no *DCD*, ele diz:

...Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano existo. Logo, se existo porque me engano, como posso enganar-me, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, em quanto conheço que existo, não me engano. Segue-se também que em quanto conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço.<sup>17</sup>

O que Boehner (1988:150) tão bem arremata: "...Portanto não há erro capaz de destruir a verdade implícita na própria possibilidade do erro, a saber: a existência do sujeito que erra. A verdade está sempre um passo adiante do erro."

Assim, na busca por uma primeira verdade, Agostinho encontra a certeza de sua própria existência, afastando os argumentos céticos. Se eu sei que existo, se eu me apreendo existindo, vivendo e pensando no ato mesmo de duvidar, eu adquirei ao menos esta certeza: a de que eu existo, vivo e penso. Como mostra Gilson (1943:14), "...colocando esta verdade primeira no início de sua prova, Agostinho se lembra de sua experiência pessoal e do tempo quando ele mesmo acreditava, com os acadêmicos, que o homem não pode agarrar nenhuma verdade certa. O remédio contra a dúvida universal é esta evidência que não se pode negar sem a provar pelo ato mesmo que a coloca em dúvida: eu sou e sei que sou; certeza que desafia todas as objeções dos acadêmicos, porque como pode ser que, acreditando nela, eu me engane, já que, se eu me engano, eu sou?"

É bem verdade que a postulação do cogito agostiniano não pretendia ser o fundamento do conhecimento verdadeiro, da própria filosofia, como o irá fazer Descartes<sup>18</sup>, mas sim é uma etapa preparatória para a prova da existência de Deus. E é justamente utilizando a relação que já havia feito nos diálogos de Cassiciaco, entre existência, vida e pensamento, que ele irá, então, montar sua prova da existência de Deus, a partir das relações hierárquicas entre o superior e o inferior, no interior desta sequência dada.

<sup>17</sup> *DCD*, XI, 26, citado por Boehner, op. cit. p. 150

<sup>18</sup> Como nos mostra V. Capánaga: "...porque en el espíritu del cartesianismo entra la profunda tendencia a absorber lo ontológico en lo gnoseológico, siendo su resultado el racionalismo, y dando origen a una interioridad autónoma y libre, movida por el impulso de explicarlo todo con ideas claras y distintas. [...] De aquí nació una confianza absoluta en la razón para resolver todos los problemas de la vida, y un tipo de interioridad que iba derechamente a la negación de la transcendencia...", in "La interioridad agustiniana", in *Augustinus*, III (1958), 13-26, p. 21

Já Boyer dirá que o propósito de Agostinho ao formular o cogito é o de nos franquear o acesso ao inteligível. Para ele, o que Agostinho quer é demonstrar que Arcesilau e Carnéades se viram constrangidos a reconhecer a impossibilidade de atingir um conhecimento verdadeiro, tal como os estóicos o postulavam, justamente por se manterem no domínio do sensível, isto é, por não terem reconhecido que o que franqueia o acesso à verdade é o inteligível, que dispomos de um instrumento próprio para olhar a verdade, o "olho da alma". Se tivessem trabalhado com esse órgão especial da inteligência, teriam chegado à verdade e não teriam caído no ceticismo. Mas, se do ponto de vista de Agostinho, a verdadeira doutrina dos acadêmicos era o platonismo, por que eles não lançaram mão da doutrina das Idéias para refutar os estóicos? Boyer (1940:59) responde, seguindo o CA: "...Sua doutrina não era outra que o platonismo. Eles distinguiram o mundo do verdadeiro, o das Idéias, e o domínio do verossímil, ou mundo sensível. Mas eles viviam em tempos indignos de uma filosofia tão sadia. O materialismo dos estóicos ganhava todos os espíritos. A partir disso, não era mais prudente mostrar a inconsistência das teorias do Pórtico, a quem era suficiente a filosofia do verossímil e reservar para dias melhores a pura doutrina das Idéias?"

Fossem os acadêmicos verdadeiramente céticos ou não, Santo Agostinho irá lhes responder. E sua resposta recuperará a postulação do mundo inteligível platônico, agora já sob uma ótica mais neoplatônica (com sua visão mais espiritualista), em que se tem a defesa de uma visão superior à dos sentidos, o "olho da alma" a que me referi. Esta percepção de que é apenas pelo pensamento e pela alma que se pode chegar à verdade está presente desde os primeiros trabalhos de Agostinho e encontra, tanto no *DLA* quanto no *Sol.*, uma formulação completamente acabada, com a utilização mesma da expressão "olhar (ou olho) da alma".<sup>19</sup> Pois para Agostinho é tão claro que a alma é capaz de "ver" a verdade quanto nossos olhos físicos são capazes de ver o que quer que seja.<sup>20</sup> Quando ele nos assegura sermos capazes de agarrar não só as

<sup>19</sup> *DLA*. livro II, 6 e *Sol.* livro I, cap. 6, 13; *DT*. VIII, 4-6; *Conf.* VII, 10,16

<sup>20</sup> A esse respeito é interessante lembrar a colocação de Hanna Arendt, em seu texto "O conceito de História \_ antigo e moderno", in *Entre o passado e o futuro*, onde a autora procura demonstrar, de modo bastante original, que era justamente porque os antigos confiavam em seus sentidos que podiam aspirar à verdade inteligível. Em contrapartida, os tempos modernos, com a dúvida universal de Descartes, teriam testemunhado a total perda de confiança nos sentidos, com consequências avassaladoras sobre a relação do homem com o mundo à sua volta

proposições matemáticas como verdadeiras como também os julgamentos morais e estéticos, ele está se referindo a um tipo de compreensão por meio da mente que é tão certo quanto o de nossos olhos sensíveis com relação aos objetos do mundo. Não há dúvida quanto a essa capacidade da alma e, por isso mesmo, ele diz: "...O entendimento é a mesma coisa para a mente quanto a visão é para os sentidos corporais."<sup>21</sup>

Mas como chegar a esse "olhar da alma"? Como reconhecer quando estou vendo realmente por meio dele? Eu não posso errar, tal como Agostinho errara quando seguira o maniqueísmo? Como, verdadeiramente, eu sei que encontrei a verdade e sei que isso que encontrei não é mais uma aparência sua? O cogito já nos fornecera a certeza de que existe algo, o sujeito pensante, ainda que ele possa estar enganado sobre o conteúdo de seus pensamentos. Mas ele é insuficiente para nos fazer chegar à verdade, já que, inclusive, não podemos esquecer que esse sujeito erra, se engana. Não podemos esquecer, também, que a própria razão muda, se engana, já que "...algumas vezes esforça-se pela verdade e outras vezes não; algumas vezes alcança a verdade e outras vezes não." (*DLA. II, 6/7*). Se assim é, que garantia eu tenho de conseguir ver a verdade com este "olho da alma"?

Para entender como isso é possível, Agostinho irá formular sua doutrina da "iluminação". Toda sua argumentação quanto a essa doutrina se dará no bojo da prova da existência de Deus. Os passos que estou dando aqui procuram refazer a trajetória da construção dessa prova em Agostinho, trajetória que, como Boehner bem apontou, se confunde com a própria teoria do conhecimento do filósofo.<sup>22</sup> Teoria do conhecimento, prova da existência de Deus são termos, em Agostinho, praticamente intercambiáveis. No entanto, não estou reconstruindo todos os passos dessa prova, e se deixo de lado algumas partes fundamentais para se entender sua teoria do conhecimento, por exemplo toda a sua reflexão sobre o conhecimento sensível, o faço por não serem relevantes

---

e seu conhecimento. Como ela mesma nos diz, "...se começamos a duvidar da fundamental veracidade e fidedignidade desse relacionamento [homem/mundo dos sentidos], que evidentemente não exclui erros e ilusões, mas, ao contrário, é condição da sua eventual correção, nenhuma das metáforas tradicionais para a verdade supra-sensível \_ seja os olhos do espírito que podem ver o céu das idéias ou a voz da consciência escutada pelo coração humano \_ poderá mais reter seu significado." p. 85

<sup>21</sup> *DO II, 3. 10*, citado por Markus, op. cit. p. 365

<sup>22</sup> "...Na filosofia agostiniana, a teoria do conhecimento é inseparável da prova da existência de Deus." in Boehner, op. cit. p. 157

para o tema de meu trabalho, a interioridade. Estou tomando apenas aquilo que remete diretamente para o tema em questão, e, para isso, é importante também tentar verificar em que lugar se situa a verdade. Estará ela fora ou dentro do homem? Descobrir isso é já estar adentrando pelo percurso da interioridade.

### 2.3. O lugar da verdade

Antes de passar à doutrina da iluminação, é necessário falar sobre a mudança operada por Agostinho quanto ao lugar da verdade. Antes dele, é bem verdade, Sêneca e os estóicos romanos já haviam começado a transferir a verdade de fora, do mundo das Idéias platônicas, para o interior do homem. No entanto, e por mais que, em Santo Agostinho, se tenha o mesmo movimento quanto ao lugar da verdade, algumas diferenças decisivas devem ser feitas.

Para isso, em primeiro lugar, mostrarei sobre que argumento baseei a diferença entre Sêneca e Santo Agostinho em minha dissertação de Mestrado. Nela pude observar que o interior, em Sêneca, e de acordo com a ontologia imanentista estóica, é o lugar, no homem, que pode revelar a ordem cósmica: o interior é o espaço capaz de representar, no homem, esta ordem. Com isso a verdade passa a poder se representar dentro, no interior do homem, ainda que seja um simulacro, uma busca de representação da ordem da *physis* do mundo. De que modo se chega à essa representação? Para que ela se torne tanto mais verdadeira, é mister extirpar da alma o mal, ocasionado pela desordem das paixões. Quando a morada interior está "arrumada", se tem a revelação, no interior do homem, da própria ordem cósmica. É essa "arrumação" que garantirá ao filósofo chegar ao grandes bens pretendidos, a eudaimonia, a autarquia e a ataraxia, que resultam todos na tranquilidade da alma. A tranquilidade da alma buscada, então, pode ser vista como a ordenação cósmica que deve se realizar no interior de cada um. Em Sêneca o bem (e/ou a verdade)<sup>23</sup> foi interiorizado,

<sup>23</sup> Há uma interligação entre a ética, a física e a lógica estóica, de modo que, de fato, falar do bem é também falar da verdade; o bem é, na ética, o correspondente da verdade na lógica, uma vez que os dois têm seu fundamento no *logos*. Além disso, tudo o que existe é penetrado pelo *pneuma* (ar aquecido pelo fogo) que, como disse Reale, G., in *História da Filosofia Antiga*, vol.III.p. 321: "...estende-se pelo universo com intensidade e pureza diferentes e, portanto, gera as várias coisas com uma precisa graduação hierárquica, mesmo permanecendo uno."

muito embora ainda seja a representação de um bem exterior a cada um, existente na ordem cósmica. E a verdade, a despeito de todo o movimento de internalização a que ele a submete, ainda tem sua fonte fora do homem, com seu interior podendo, apenas, representá-la. Porém, também em Santo Agostinho, a verdade tem sua fonte fora do homem. Em que, então, ele diferiria de Sêneca?

O que pude observar, então, é que, em Agostinho, ocorria a acentuação do processo de internalização da verdade, já que, apesar de estar no exterior, ela (a fonte/Deus) só podia se manifestar no interior. A diferença entre Sêneca e Santo Agostinho seria sutil, mas não menos decisiva. Se em Sêneca a fonte da verdade (a ordem cósmica) é exterior, e se o interior é visto como o espaço ideal para a representação dessa verdade, em Agostinho, a própria fonte, ou seja, Deus, está no interior, não constituindo uma mera representação do exterior no interior. Nele, o espaço interior não é somente o espaço privilegiado capaz de representar a ordem exterior, mas passa a ser habitado por Deus, a própria verdade. Nesse sentido, a formulação da interioridade em Santo Agostinho seria revestida de um estatuto ontológico de maior peso, uma vez que entende o interior do homem não como uma representação, mas como o espaço que será habitado pelo próprio princípio primeiro que o causa e governa, isto é, é Deus que está no interior do homem e se Ele é a própria verdade, vemos como o espaço interior acaba por ser o eleito como aquele capaz de nos fazer chegar ao conhecimento da verdade. Há, além disso, uma relação fundamental entre o lugar da verdade, em Santo Agostinho, e o seu caráter transcendente e é isso que vai fazer a diferença entre ele e Sêneca.

Neste ponto, contudo, tive de reconhecer que também em Sêneca se encontra a idéia de que Deus está dentro<sup>24</sup>. Qual a diferença, então, entre sua postulação e a de Santo Agostinho? Por que razão dizer que a interioridade, em Agostinho, detém um estatuto ontológico de maior peso? Para tentar entender isso, precisei adentrar um pouco mais sobre o pensamento estóico, a fim de identificar a diferença.

---

Logo, também o bem e a verdade são formados de *pneuma*. Daí porque, no estoicismo, há um trânsito de princípios da ética para a física, dessa para a lógica e da lógica para a ética, explicado pelo monismo de seu pensamento. Sendo assim, não há obstáculo em, ao se pensar no bem, estar-se também pensando na verdade.

<sup>24</sup> "...Deus te é próximo, está contigo, dentro de ti.", in *Epístolas*, 41, 1-5. Mas qual a concepção de Deus de Sêneca? Ele mesmo nos diz: "...E que outra coisa é a natureza senão Deus e a divina

Em primeiro lugar, é necessário dizer que a concepção de Deus dos estóicos é uma concepção materialista-corpórea: seu Deus não é outro que o *logos-fogo*<sup>25</sup>, princípio ativo de tudo o que existe, a qualidade-forma de todos os corpos. Não é um Deus nem transcendente, nem incorpóreo, nem pessoal, como em Agostinho. É um Deus que se confunde com a própria *physis*, a totalidade do cosmo<sup>26</sup>. Se assim é, o Deus dos estóicos, por ser imanente ao universo, confunde-se com tudo e com todos<sup>27</sup>. Logo, dizer que Deus está dentro é dizer também que ele é imanente ao homem. E mais, se tudo para os estóicos é corpo (também Deus é corpo), se corpo compreende um princípio passivo, a matéria, e um princípio ativo, a qualidade-forma, também chamada de Deus, e se homem e Deus, sendo ambos corpóreos, existem a partir dos dois princípios<sup>28</sup>, dizer que Deus está dentro é, de certa forma, uma redundância ontológica. Porque na ontologia imanentista estóica, aquilo de que é feito Deus existe também nos homens: ambos são corpos e detêm a mesma composição, muito embora Deus seja um corpo diferenciado hierarquicamente porque fornece a qualidade-forma a tudo.

Em contrapartida, quando Santo Agostinho coloca Deus dentro do homem, sem dúvida ele não está querendo dizer que Deus está ali num sentido nem físico, nem imanente. A idéia de que Deus está dentro é somente uma imagem, porque, de fato, tudo está contido nele, não como numa visão panteísta, em que Deus está presente em todos os seres, (já que tudo é formado

---

razão que penetra por si o universo na sua totalidade e nas suas partes individuais? in *De beneficiis*, IV, 7, 1-2, citado por Reale, op. cit. vol. IV, p. 71

<sup>25</sup> "...os estóicos podiam identificar o seu Deus *physis-logos* com o *fogo* artífice, com o heraclitiano "raio que tudo governa", ou também, com o *pneuma*, que é sopro ardente, ou seja, ar dotado de calor." Reale, G., "A física do antigo Pórtico", op.cit, vol. III, p. 308.

<sup>26</sup> "... Deus, se admitido como existente, devia ser necessariamente imanentizado e identificado com o cosmo e com a natureza." *ibid.* p. 268 e também: "O Deus que é *physis* é também *logos*, vale dizer, princípio de inteligência, racionalidade e espiritualidade." p. 307

<sup>27</sup> "Dado que o princípio ativo, Deus, é incindível da matéria e dado que não há matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo.", *ibid.* p. 303

<sup>28</sup> Ainda que Deus seja identificado com a qualidade-forma, ou princípio ativo, não pode ser separado do substrato material, como nos diz reale: "...Ambas [as categorias ou dois princípios] são materiais e corpóreas e são indistinguíveis uma da outra." *ibid.* p. 306. Quer dizer, Deus, como o homem, por ser corpóreo, também pode ser entendido como material. No entanto nos diz Cary, "...the designation "materialist" is a modern coinage, of course, and for technical reasons the Stoics might not have accepted it. For them, not everything corporeal is material: God, being active, is distinguished from matter, which is passive (Diog. laer. 7:134) \_ even though both are corporeal. Hence, technically speaking, God is corporeal but not material." Apesar de negar a concepção de Deus como material, ele, contudo, acrescenta: "...I call the Stoics "materialists", however, because they conceive of God and the soul and everything real

pelos mesmos dois princípios)<sup>29</sup>, tal como no estoicismo, mas numa visão que compreende a transcendência de Deus se fazendo presente em tudo. Mas, vejamos bem, é uma presença transcendente e não imanente. Ela pode ser encontrada no homem, mas não está no homem. A meu ver, a concepção transcendente-incorpóreo-pessoal<sup>30</sup> de Deus é que marca a grande diferença na compreensão da interioridade entre Sêneca e Agostinho. Por isso, sem dúvida, Ele está dentro, um estar não físico, transcendente, mas também está fora, sendo a causa mesma de se poder encontrá-Lo no interior. Enquanto que no panteísmo corpóreo dos estóicos, Deus, estando dentro do homem, confunde-se com a própria *physis*, quer dizer, de certa forma, ele está tão presente ao homem como o homem a si mesmo. A diferença não é nem de qualidade nem de natureza, mas de intensidade, dado que Deus, enquanto *physis*, *logos* e *fogo* primordial na hierarquia estóica dos seres, sem dúvida, situa-se num grau superior, já que detém o princípio ativo supremo de tudo o que existe, enquanto o homem não. Dizer, portanto, com os estóicos, que a verdade se encontra dentro é dizer que a verdade e homem, em alguma medida, são feitos da mesma composição, se ambos são a realização plena de suas naturezas, a racionalidade<sup>31</sup>. Neste ponto, é importante lembrar que, para eles, a razão, fundamento da verdade, é também o que é próprio do ser do homem.<sup>32</sup>

Em suma, o que estou tentando dizer é que, no estoicismo, a verdade está dentro não como algo diferente do homem que deve ser por ele buscado, mas como algo que pode se dar a ele diretamente, a verdade lhe é constitutiva, e o

---

as corporeal. Like Augustine, I shall take spatiality as the defining characteristic of material things, so that "corporeal" and "material" are co-extensive terms." in Cary, op. cit. p. 119, nota 43

<sup>29</sup> De certo modo, a concepção de deus dos estóicos é um tipo de panteísmo, na medida em que "...Deus está em tudo e Deus é tudo." Reale, op.cit. vol. III, p. 303.

<sup>30</sup> "...o Deus estóico, na lógica do sistema, à medida que se identifica com a natureza, *não pode ser pessoal*. Consequentemente, a oração não tem sentido, se Deus é o impessoal *logos* e a natureza....", *ibid.* p. 310.

<sup>31</sup> "...Com efeito, se todas as coisas, sem exceção, são produzidas pelo imanente princípio divino que é *logos*, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja..." *ibid.* p. 313

<sup>32</sup> É o que Voelke nos mostra, falando sobre a *oikeiosis*, ou instinto de conservação presente em todos os seres vivos: "...au cours du développement ultérieur apparaît chez l'homme un principe qui va le distinguer foncièrement de tous les autres êtres et lui conférer sa spécificité: la raison. Désormais, c'est elle qui constitue l'essence de l'homme, et l'appartenance de l'individu à lui-même, l'*oikeiosis* primitive, en est profondément transformée. L'être propre de l'homme étant la raison, c'est à lui-même en tant qu'être raisonnable et non plus en tant qu'animal que l'homme est approprié...". Voelke, André-Jean, in *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, p. 66

que o homem tem de fazer é organizar-se internamente para encontrá-la<sup>33</sup>. Ela não é um princípio transcendente, mas um princípio imanente que se manifesta naturalmente a quem se propuser a erradicar as paixões e organizar sua "morada" interior. No momento em que a tranquilidade da alma é obtida, por meio da erradicação das paixões e da arrumação interior, a verdade, que já lhe era constitutiva, se revela<sup>34</sup>. Nesse momento, interior e exterior deixam de existir, sendo ambos a manifestação de um mesmo princípio, o *logos* divino<sup>35</sup>, a razão, que se manifesta em plenitude tanto no homem quanto no cosmo. Nesse sentido, a interioridade, nos estóicos, particularmente em Sêneca, constituiria como que a condição de possibilidade do desvelamento de uma verdade que é inerente ao homem e que já está, potencialmente, dentro de cada um. Se assim é, a interioridade seria o percurso que, permitindo a verdade imanente se manifestar, anularia a diferença entre o interior e o exterior, quer dizer, ela não constituiria apenas o espaço privilegiado onde a ordem cósmica pode se manifestar, mas ela já é, ontologicamente falando, parte mesma dessa ordem. Não haveria tanto essa distinção entre o que está dentro e o que está fora, já que tudo é feito dos mesmos princípios: verdade e homem, Deus e cosmo, bem e verdade, Deus e homem. Nesse caso, a conclusão a que cheguei em minha dissertação, de que a verdade, para os estóicos, estava fora, com o interior do homem podendo apenas representá-la, não se sustentaria mais, na medida em que o homem é o ser que, no cosmo, pode se equiparar à própria ordem cósmica, senão na mesma intensidade, mas certamente quanto aos mesmos princípios que fundam um e o outro.

No entanto, em Agostinho, a interioridade é diferenciada, constituindo o movimento que levará ao encontro de dois diferentes \_ Deus e o homem . Ela é o palco das diferenças. Seu estatuto ontológico de maior peso, aqui, remete a esse encontro dos diferentes e ao fato de se ter um Deus transcendente, absolutamente distinto do homem, se fazendo presente a ele. Não é como uma

<sup>33</sup> "De même que, selon la physique des stoiciens, la solidité d'un corps n'est pas simple inertie, mais effet dynamique du *tonos* qui lui est immanent, de même, selon leur gnoséologie, la connaissance vraie doit sa "solidité" à l'action du *tonos* immanent à l'âme." in Voelke, op. cit. p. 47/48

<sup>34</sup> "...os estóicos [...] estão firmemente convencidos de que o homem tem a possibilidade de alcançar a certeza e a verdade absolutas e que a paz do espírito só pode vir do acesso e da posse plena delas..." in Reale, op. cit. p. 275

<sup>35</sup> "O *logos* é princípio de verdade na lógica, é princípio criador do cosmo na física e princípio normativo na ética". *ibid.* p. 273.

reduplicação especular do mesmo, mas o encontro de duas naturezas distintas que se conjugam para tornar acessível a verdade ao homem, verdade que é o próprio Deus, que está dentro do homem, mas não pertence a ele. A verdade só pode se revelar dentro, mas ela é muito maior que o interior do homem. Ela não está já dada, imanentemente, ao homem, mas precisa ser objeto de um esforço, por parte do homem, e de uma doação, pela graça de Deus. Ela não tem nem a mesma natureza nem a mesma qualidade do homem, mas é a causa mesma da existência do homem. Ela é infinitamente maior e transcendente ao homem. Verdade e homem não são feitos da mesma substância, não têm a mesma natureza. Não há medida capaz de dar conta da distância que a separa do homem. E, no entanto, só em seu interior o homem pode encontrá-la. E por isso, a despeito de considerar que, em Sêneca, de algum modo a verdade estava dentro, eu disse que, em Agostinho, há uma acentuação do processo de internalização da verdade. Porque ao voltar-se sobre o seu interior, o homem não vê algo que lhe é semelhante em natureza, mas, ao contrário, algo profundamente diferente mas que só se lhe pode revelar via o seu interior, não lhe sendo similar. Santo Agostinho diz "...Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima..." (*Conf.* III, 6,11)

A verdade é algo que está mais dentro do homem do que o homem pode sequer supor. E está tão mais entranhada no interior de cada um quanto lhe é infinitamente distante. E é porque ela está infinitamente distante, porque ela é absolutamente transcendente, que ela é internalizada em cada um. Encontrá-la, não significa ir buscá-la fora, mas só dentro é que ela se dará a conhecer. Se poderia dizer que, juntamente com a acentuação do processo de internalização da verdade, Santo Agostinho trabalha com uma dialética na relação do conhecimento de Deus pelo homem, em que este tem uma verdade absoluta em seu interior mas que dela não é detentor, e em que só pode encontrá-la por não ser sua.

Finalmente, e como consequência do que foi dito, é importante registrar que a verdade, para Santo Agostinho, é, naturalmente, uma única e mesma para todos, muito embora cada um a veja com seus olhos próprios. Como ele nos diz:

... então esta verdade é uma única verdade que pode ser vista em comum por todos os que a conhecem. *No entanto, cada pessoa a vê com sua própria mente* \_ não com a sua, a minha ou de quem quer que seja \_ muito embora a verdade que é vista está presente em comum a todo aquele que a vê... (DLA, II, 10, grifo meu)

E também:

...assim você não pode negar a existência de uma verdade imutável que contém tudo o que é verdadeiro imutavelmente. E você não pode aspirar a que essa verdade seja sua ou minha ou de qualquer um mais; ela está presente e se revela em comum a todos os que conseguem discernir o que é verdadeiramente imutável, como uma luz que é pública e todavia estranhamente escondida. Mas se ela está presente em comum a todos os que raciocinam e compreendem, quem pode pensar que ela pertença exclusivamente à natureza de qualquer um deles? (DLA, II, 12)

Em suma, a concepção de verdade de Agostinho pode se dizer assim: verdade que é o próprio Deus transcendente; que está fora mas que só pode ser encontrada dentro; que se for buscada fora, não será encontrada, e que passa pelo interior de cada um, necessariamente, para que possa ser encontrada. Verdade que é uma única para todos, e que, no entanto, fala a cada um segundo cada um. Em Agostinho, a verdade, ainda que tenha sua fonte fora do homem (o homem não está capacitado a ser seu detentor, dada sua condição de criatura), só pode ser conhecida dentro (o homem é a única criatura habilitada a esse conhecimento). "...A verdade não nasceu em nós nem conosco, ainda que seja anterior à nossa origem e nos tenha sido concedida desde nosso nascimento;[...] ela não vem de dentro de nós, ainda que seja lá que nós a encontremos e que seja necessariamente por lá que ela passe...", diz-nos Gilson (1943:102), reforçando as palavras de Agostinho.

Mas se a verdade necessariamente só se dá a conhecer por dentro, temos a estreita ligação entre a idéia de verdade, em Santo Agostinho, e a interioridade. Como, contudo, introduzirmo-nos pela interioridade? De que modo começar a percorrer este caminho? Alguma coisa já temos, e é a certeza mesma de nossa existência, de nossa vida e de nosso pensamento, que nos foi dado pelo cogito agostiniano. Porém, temos que ter em nós as condições de possibilidade do conhecimento da verdade. Onde buscá-las? Para entender como isso é possível, Agostinho irá formular sua doutrina da "iluminação", já

que será no interior desta doutrina que irá se tornando mais claro o uso que ele faz da interioridade, como e por que chega a ela e sob que fundamentos ele a pensa. Sem entender a doutrina da iluminação torna-se impossível entender a interioridade.