

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

MARCIO SILVEIRA CONKE

AS RAÍZES FILOSÓFICAS
DA *EPÍSTOLA* 7 DE SANTO AGOSTINHO

BRASÍLIA

2023

MARCIO SILVEIRA CONKE

AS RAÍZES FILOSÓFICAS
DA *EPÍSTOLA* 7 DE SANTO AGOSTINHO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa em História da Filosofia, Universidade de Brasília, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Guy Hamelin

BRASÍLIA

2023

In memoriam

de Eusébio Silveira, Maria Silva Oliveira, Marina Duarte, Luiz Conke e Paulina Negrelle.

AGRADECIMENTOS

Prof. Guy Hamelin

Prof. Marcos Aurélio Fernandes

Prof.^a Cristiane Negreiros Abbud Ayoub

Prof. Jorge Augusto da Silva Santos

Prof. Agnaldo Cuoco Portugal

Prof. Marcio Gimenes de Paula

Grupo de Estudos em Filosofia Antiga e Medieval

PPG-FIL UnB

Biblioteca Darcy Ribeiro UnB

O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua, por mais larga que seja, se houver embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá.

Pascal

RESUMO

Neste estudo, procuramos pelas principais fontes filosóficas que inspiram santo Agostinho (354-430) na sua *Epístola 7*. Redigida entre os anos de 388 e 391, ela pertence ao mesmo período intelectual que encontramos, por exemplo, em *A música* (387-391), *O mestre* (389) e *A verdadeira religião* (390/391). A *Epístola 7* se destaca, no vasto *corpus* agostiniano, como um dos textos mais relevantes para o estudo do tema da memória, estudo que alcançará seu desenvolvimento mais completo no livro X das *Confissões* (397-401) e nos últimos livros de *A Trindade* (399-419). Questão das mais fundamentais do pensamento agostiniano, a memória implica muitas outras, como constatamos na *Epístola 7*. Entre algumas, encontramos: a reminiscência e a preexistência da alma, o tempo e a eternidade, a sensação e a iluminação divina e, principalmente, a imaginação (*phantasia/imaginatio*). No que tange às fontes, à medida que tais temas são apresentados na *Epístola 7*, procuramos encontrar, entender e comprovar suas influências filosóficas. Apenas a título de exemplo, Platão (427-347) está nominalmente presente na *Epístola 7*; Aristóteles (384-322) pode ser visto tanto em Nebrídio, o autor perspicaz das questões que suscitam a *Epístola 7*, quanto em Agostinho; os estoicos antigos (séc. III a.C.), geralmente via Cícero (106-43), também aparecem na base de algumas distinções conceituais; e Plotino (205-270) e Porfírio (c. 232-305) são os nomes mais destacados entre as fontes filosóficas de Agostinho. Assim, se é significativo o trabalho com as fontes para melhor entendermos as questões expostas na *Epístola 7*, também é significativo, talvez até mais, percebermos o modo como Agostinho as retoma, porque, não raro, vale ressaltarmos, desde a *Epístola 7*, ele delas se serve com grande originalidade.

Palavras-chave: Santo Agostinho. *Epístola 7*. Porfírio. Plotino. Cícero. Estoicismo. Aristóteles. Platão.

ABSTRACT

In this study, we look for the main philosophical sources that inspire Saint Augustine (354-430) in his *Letter 7*. Written between the years 388 and 391, *Letter 7* belongs to the same intellectual period that we find, for example, in *De Musica* (387-391), *De Magistro* (389) and *De Vera Religione* (390/391). *Letter 7* stands out, in the vast Augustinian *corpus*, as one of the most relevant texts for the study of the issue of memory, a study that will reach its most complete development in book X of the *Confessiones* (397-401) and in the last books of *De Trinitate* (399-419). One of the most fundamental questions in Augustinian thought, memory implies many others, as we can see in *Letter 7*. Among other, we find: reminiscence and the preexistence of the soul, time and eternity, the sensation and divine illumination, and, mainly, imagination (*phantasia/imaginatio*). As far as sources are concerning, as these topics are presented in *Letter 7*, we seek to find, understand and demonstrate their main philosophical influences. For instance, Plato (427-347) is nominally present in *Letter 7*; Aristotle (384-322) can be seen both in Nebridius, the keen author of the questions that evoke *Letter 7*, and in Augustine; the ancient Stoics (3rd century BC), usually via Cicero (106-43), also appear on the basis of some conceptual distinctions; and Plotinus (205-270) and Porphyry (c. 232-305) are the most prominent names among Augustine's philosophical sources. Thus, if the work with the sources is significant to better understand the issues exposed in *Letter 7*, it is also significant, perhaps even more so, to perceive the way Augustine takes these sources as, not rarely, we point out, that since *Letter 7* he uses them with great originality.

Keywords: Saint Augustine. *Letter 7*. Porphyry. Plotinus. Cicero. Stoicism. Aristotle. Plato.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	1
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO PRIMEIRO	
<i>A phantasia</i> em Nebrídio e as φαντασίαι plotiniana e aristotélica.....	35
CAPÍTULO SEGUNDO	
<i>A phantasia</i> em Agostinho, o estoicismo antigo e a memória das coisas permanentes.....	64
CAPÍTULO TERCEIRO	
<i>A memoria</i> agostiniana, a reminiscência platônica e a preexistência da alma	90
CAPÍTULO QUARTO	
O Φῶς platônico, aristotélico e plotiniano na teoria agostiniana da iluminação.....	120
CAPÍTULO QUINTO	
A eternidade plotiniana e a <i>imaginatio</i> como um “golpe desferido pelos sentidos”.....	148
CAPÍTULO SEXTO	
Os três gêneros de imagens, a sensação plotiniana e o πνεῦμα porfiriano	189
CONCLUSÕES	241
BIBLIOGRAFIA	279
APÊNDICE	
<i>Epístola 7</i> (latim/português)	296

ABREVIATURAS

SANTO AGOSTINHO¹

an. quant.	<i>De animae quantitate liber unus</i> (387/388) PL 32, 1035-1080 / CSEL 89, 131-231.	<i>A grandeza da alma</i>
beata u.	<i>De beata uita liber unus</i> (novembro de 386 – março de 387) PL 32, 959-976 / CSEL 63, 89-116 / CCL 29, 65-85.	<i>A vida feliz</i>
c. Acad.*	<i>De Academicos libri três</i> (novembro de 386 – março de	<i>Contra os Acadêmicos</i>

¹ As abreviaturas e os títulos em latim das obras de Agostinho que usamos neste estudo são aqueles indicados em *Augustine's works and critical editions* no *Augustinus-Lexikon*, organizado por Cornelius Mayer. As datações, edições latinas e os títulos em português (salvo aqueles que o asterisco indica modificação nossa) estão de acordo com *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, organizado por Allan Fitzgerald, e editado no Brasil, pela Paulus, sob a coordenação de Heres Drian de Freitas. As abreviaturas destacadas com asterisco indicam a inserção, por nossa conta, quer do termo *Dei* à abreviatura do *De ciuitate Dei*, quer da consoante “c” em *c. Acad.* para diferenciá-la da abreviatura *Acad.* das obras *Academica priora e posteriora* de Cícero, quer para explicar que a obra *Quaestiones expositae contra paganos numero sex* (segundo as *retr.* 2.31) também é conhecida como *Quaestiones contra Porfyrium expositae sex* (segundo o *Indiculum* 1.21) e é encontrada como sendo a *Epístola 102*, quer em *De haeresibus ad Quoduultdeum* da inserção de “dedicado a Quodvultdeus” após “As heresias”, quer em *In Iohannis euangelium Tractatus* da escolha por “Tratado” e não “Comentário”, da inicial maiúscula em “Evangelho” e da inserção de “são” antes de “João”, quer, por fim, em *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo* da inserção de “católica” para adjetivar “Igreja”. Quanto às citações, no lugar de vírgulas que separam livros, capítulos e parágrafos, e a supressão da indicação dos capítulos, sugerido pelo *Augustinus-Lexikon*, usamos pontos finais e indicamos os capítulos. Por exemplo: *ep.* 7 2.3; *conf.* 10.3.4; *trin.* 15.2.3. Quanto às traduções dos textos, usamos as versões em língua portuguesa da coleção Patrística, da editora Paulus, e a de Oscar Paes Leme, de 2012, da editora Vozes, para *A cidade de Deus*. Para as *Confissões* e *O mestre*, muitas vezes, optamos pela tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, para a primeira obra, e de Angelo Ricci, para a segunda, ambas de 1973, da editora Abril Cultural. Quando isso o fizemos, indicamos em notas de rodapé que se trata da tradução da coleção Os Pensadores, VI. Todas essas obras frequentemente foram cotejadas com as versões em espanhol, da editora BAC, e em italiano, da editora Città Nuova, ambas disponíveis no *site*: <http://www.augustinus.it>. Nesse mesmo *site* também colhemos os textos em latim, segundo a *Patrologia Latina* de Jacques-Paul Migne (1800-1875), publicada entre 1844 e 1865. São nossas as traduções das *Epístolas 6* e *7*, além de outras passagens e de algumas modificações sempre indicadas em notas de rodapé. As traduções das *Epístolas 6* e *7* foram cotejadas com outras traduções: em espanhol, tradução de Lope Cilleruelo, da BAC, disponível em <https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>; em italiano, tradução de T. Alimonti e L. Carozzi, de 1969, o volume 1, e 1999, o volume 2, da Città Nuova Editrice, em <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index.htm>; em francês, tradução de M. Poujoulat e M. Raulx, de 1864 e 1872, em <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s001/1007.htm> e em <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/lettres/index.htm>; em inglês, tradução de J. G. Cunningham, de 1872, o volume 1, e de 1875, o volume 2, da Loeb, disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Epistolae__EN.doc.html; e também em inglês, a tradução de Roland Teske, de 2001, *Letters* 1-99, em *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, editado por John E. Rotelle, pela New City Press, em 2001.

	387) PL 32, 905-958 / CSEL 63, 3-81 / CCL 29, 3-61.	
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta très</i> (397/404) PL 42, 207-518 / CSEL 25/1, 251-797.	<i>Contra o maniqueu Fausto</i>
<i>ciu. Dei*</i>	<i>De ciuitate Dei libri uiginti duo</i> (413-427) PL 41, 13-804 / CSEL 40/1, 3-660; CSEL 40/2, 1-670 / CCL 47, 1-314 (1-10); CCL 48, 321-866 (11-22).	<i>A cidade de Deus</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones libri tredecim</i> (397-401) PL 32, 659-868 / CSEL 33, 1-388 / CCL 27, 1-273.	<i>Confissões</i>
<i>cons. eu.</i>	<i>De consensu euangelistarum</i> (399-400-?) PL 34, 1041-1230 / CSEL 43, 1-62, e 81-418.	<i>O consenso dos evangelistas</i>
<i>dial.</i>	<i>De dialectica</i> (387) PL 32, 1409-1420	<i>A dialética</i>
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribos liber unus</i> (388/396) PL 40, 11-100 / CCL 44A, 11-249.	<i>Oitenta e três questões diversas</i>
<i>diuin. daem.</i>	<i>De diuinatione daemonum</i> (406-410) PL 40, 581-592 / CSEL 41, 599-618.	<i>A adivinhação dos demônios</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina Christiana libri quattuor</i> (396-426/427) PL 34, 15-122 / CSEL 80, 3-169 / CCL 32, 1-167.	<i>A doutrina cristã</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i> (392-422) PL 36, 67-1028; PL 37, 1033-1966 / CSEL 93/1A, 67-409 (1-32); CSEL 94/1, 51-423 (51-60); CSEL 95/3, 37-340 (119-133); CSEL 95/4, 23-228 (134-140); CSEL 95/5, 25-304 (141-150) / CCL 38, 1-616 (1-50); CCL 39, 623-1417 (51-100); CCL 40, 1425-2196 (101-150).	<i>Comentários aos Salmos</i>

<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i> (final de 386-inverno de 429 ou 430) PL 33, 61-1094 / CSEL 34/1, 1-122; CSEL 34/2, 1-744; CSEL 44, 1-736; CSEL 57, 1-655 / <i>As Epistulae Divjak</i> têm numeração própria (AL 2, 893-1057).	<i>Epístolas</i> (ou <i>Cartas</i>)
<i>f. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo</i> (8 de outubro de 393) PL 40, 181-196 / CSEL 41, 3-32.	<i>A fé e o símbolo</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i> (388/389) PL 34, 173-220 / CSEL 91, 67-172.	<i>Comentário ao Gênesis contra os maniqueus</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i> (401-415) PL 34, 245-486 / CSEL 28/1, 3-435.	<i>Comentário literal ao Gênesis</i>
<i>Gn. litt. inp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber unus imperfectus</i> (393/394-426/427) PL 34, 219-246 / CSEL 28/1, 459-503.	<i>Comentário literal ao Gênesis, inacabado</i>
<i>haer.</i>	<i>De haeresibus ad Quoduultdeum liber unus</i> (428/430) PL 42, 21-50 / CCL 46, 286-345.	<i>As heresias, dedicado a Quodvultdeus*</i>
<i>imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae liber unus</i> (387) PL 32, 1021-1034 / CSEL 89, 101-128.	<i>A imortalidade da alma</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium Tractatus</i> (406-421?) PL 35, 1379-1970 / CCL 36, 1-688.	<i>Tratado sobre o Evangelho de São João*</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbítrio libri três</i> (387/388-395) PL 32, 1221-1310 / CSEL 74, 3-154 / CCL 29, 211-321.	<i>O livre-arbítrio</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i> (389) PL 32, 1193-1220 / CSEL 77/1, 3-55 / CCL 29, 157-203.	<i>O mestre</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo</i> (387/388) PL 32, 1309-1378 / CSEL 90, 3-156.	<i>Os costumes da Igreja Católica e os costumes dos maniqueus*</i>

<i>mus.</i>	<i>De musica libri sex</i> (387/391) PL 32, 1081-1194.	<i>A música</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i> (novembro de 386/ março de 387) PL 32, 977-1020 / CSEL 63, 121-185 / CCL 29, 89-137.	<i>A ordem</i>
<i>qu.</i>	<i>Quaestionum in Heptateuchum libri Septem</i> (419/420) PL 34, 547-824 / CSEL 28/2, 3-506 / CCL 33, 1-377.	<i>Questões sobre o Heptateuco</i>
<i>qu. c. pag.*</i>	<i>Quaestiones expositae contra paganos numero sex</i> (408/409) PL 33, 370-386 / CSEL 34/2, 544-578.	<i>Exposição de seis questões contra os pagãos (ep. 102)*</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes libri duo</i> (426/427) PL 32, 583-656 / CSEL 36, 1-204 / CCL 57, 5-143.	<i>Retratações</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i> (392-430) PL 38, 23-1484; PL 39, 1493-1638 / CCL 41, 3-633; CCL 41Aa, 9-483.	<i>Sermões</i>
<i>Simpl.</i>	<i>Ad Simplicianum</i> (396/398) PL 40, 101-148 / CCL 44, 7-91.	<i>A Simpliciano</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i> (novembro de 386/ março de 387) PL 32, 869-904 / CSEL 89, 3-98.	<i>Solilóquios</i>
<i>trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim</i> (399-422/426) PL 42, 819-1098 / CCL 50, 3-380 (1-12); CCL 50A, 381-535 (13-15).	<i>A Trindade</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i> (390/391) PL 34, 121-172 / CSEL 77/2, 3-81 / CCL 32, 187-260.	<i>A verdadeira religião</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i> (391/392) PL 42, 65-92 / CSEL 25/1, 3-48.	<i>A utilidade de crer</i>

TEXTOS BÍBLICOS²

Gn	Gênesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Dt	Deuteronômio
1Rs, 2Rs	1º Reis, 2º Reis
Tb	Tobias
Jó	Jó
Sl	Salmos
Ecl	Eclesiastes (Coélet)
Sb	Sabedoria
Is	Isaías
Mt	Mateus
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1Cor, 2Cor	1ª Coríntios, 2ª Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Cl	Colossenses
Fm	Filêmon
1Jo, 2Jo, 3Jo	1ª João, 2ª João, 3ª João
-	
AT	Antigo Testamento
NT	Novo Testamento

² As traduções em língua portuguesa e as abreviaturas dos textos bíblicos e entre outras que usamos neste estudo são da *Bíblia de Jerusalém*, de 2006, da editora Paulus, segundo a edição francesa de *La Bible de Jérusalem*.

PLATÃO³

<i>Meno</i>	<i>Meno (Mênon)</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo (Fédon)</i>
<i>Phdr.</i>	<i>Phaedrus (Fedro)</i>
<i>Phil.</i>	<i>Philebus (Filebo)</i>
<i>Prm.</i>	<i>Parmenides (Parmênides)</i>
<i>Rep.</i>	<i>Republica (República)</i>
<i>Smp.</i>	<i>Symposium (Banquete)</i>
<i>Sph.</i>	<i>Sophista (Sofista)</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus (Teeteto)</i>
<i>Ti.</i>	<i>Timaeus (Timeu)</i>

³ As abreviaturas e as citações das obras de Platão que usamos neste estudo são as mesmas utilizadas no *The Cambridge Companion to Plato*. Por exemplo: *Rep.* 493a; *Tht.* 167c; *Phd.* 100a3-7. Quanto às traduções, usamos as versões em italiano na obra *Tutti gli scritti*, segundo a edição de Giovanni Reale, de 2001, da editora Bompiani. Exceto para a obra *República* que usamos a versão em língua portuguesa (com algumas adaptações nossas para o português brasileiro) de Maria Helena da Rocha Pereira, de 2017, da Fundação Calouste Gulbenkian. Para o texto em grego, usamos a *Platonis Opera*, na edição de John Burnet, e *Plato in Twelve Volumes*, de Paul Shorey, ambas disponíveis no site: <http://www.perseus.tufts.edu>.

ARISTÓTELES⁴

<i>An.</i>	<i>De Anima (A alma)</i>
<i>Ath.</i>	<i>Atheniensium Respublica (Constituição dos atenienses)</i>
<i>Cael.</i>	<i>De caelo (O céu)</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae (Categorias)</i>
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium (A geração dos animais)</i>
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione (A geração e a corrupção)</i>
<i>Mem.</i>	<i>De Memoria et Reminiscentia (A memória e a reminiscência)</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica (Metafísica)</i>
<i>EN*</i>	<i>Ethica Nicomachea (Ética a Nicômaco)</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica (Física)</i>
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia (Pequenos tratados sobre a natureza)</i>
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus (O sentido e os sensíveis)</i>

⁴ As abreviaturas e as citações das obras de Aristóteles que usamos neste estudo são as mesmas utilizadas no *The Cambridge Companion to Aristotle*. Por exemplo: *An.* 3 1, 428b17; *Mem.* 453b5; *Phys.* 2 1, 192b13. Com exceção da *Ética a Nicômaco*, que deixamos em latim “EN”, de *Ethica Nicomachea*, e não “NE” como aparece em inglês. No corpo do texto, usamos a forma latina resumida dos seguintes títulos: *De Memoria*, *De Divinatione*, *De Sensu*, *De Juventute* e *De Somno*. Quanto às traduções, para o *De Memoria*, usamos, em geral, a versão em inglês de *On the soul*, *Parva naturalia*, *On breath* de Walter Stanley Hett, de 1964, da coleção Loeb Classical Library; mas, por vezes, para uma melhor compreensão, optamos pela tradução de *Aristotle on Memory and Recollection* de David Bloch, de 2007, da editora Brill; tudo indicado em notas de rodapé. Ainda em inglês, para todas as obras de Aristóteles, sempre consultamos as traduções em *The complete works of Aristotle*, editado por Jonathan Barnes, de 1995, da Princeton University Press. Em português, usamos o *De Anima* de Maria Cecília Gomes dos Reis, de 2012, da Editora 34; e a *Metafísica* de Giovanni Reale e Marcelo Perine, de 2013, das Edições Loyola. Para os textos em grego, usamos os seguintes sites: <http://www.perseus.tufts.edu>; http://www.poesialatina.it/_ns/Greek.

OUTROS AUTORES

Ambrósio de Milão ⁵	<i>Exp. ev. Luc.</i>	<i>Expositio Evangelii Secundum Lucam, Libris X Comprehensa (Exposição do Evangelho segundo Lucas)</i>
	<i>Hexam.</i>	<i>Hexaameron (Examerão)</i>
Aulo Gélío ⁶	<i>NE</i>	<i>Noctes Atticae (Noites Áticas)</i>
Boaventura ⁷	<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium Mentis in Deum (Itinerário da mente para Deus)</i>
Boécio ⁸	<i>cons.</i>	<i>Consolatio philosophiae (Consolação da Filosofia)</i>
Calcídio ⁹	<i>Comm.</i>	<i>Commentario (Comentários ao Timeu de Platão)</i>
Cícero ¹⁰	<i>Acad. post.</i>	<i>Academica posteriora (Da antiga à nova Academia)</i>
	<i>Acad. priora</i>	<i>Academica priora ou Lucullus (Lúculo)</i>

⁵ Quanto aos textos em latim da *Exposição do Evangelho segundo Lucas* e do *Examerão* de santo Ambrósio, usamos a versão disponível no site: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_Exameron_Libri_Sex,_MLT.pdf; https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_Expositio_Evangelii_Secundum_Lucam_Libris_X_Comprehensa,_MLT.pdf Quanto à tradução do *Examerão*, usamos a versão em língua portuguesa de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, de 2010, da coleção Patrística da editora Paulus.

⁶ Quanto à tradução, abreviatura e texto em latim das *Noites Áticas* de Aulo Gélío, usamos a versão em inglês *The Attic Nights of Aulus Gellius* de John C. Rolfe, de 1927, da Harvard University Press, disponível no site: <http://www.perseus.tufts.edu>.

⁷ Quanto ao texto em latim do *Itinerário da mente para Deus* de são Boaventura, usamos a versão disponível no site: <http://www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html>.

⁸ Quanto à tradução da *Consolação da Filosofia* de Boécio, usamos a versão de Luís M. G. Cerqueira, de 2016, da Fundação Calouste Gulbenkian. Quanto ao texto em latim, usamos a versão disponível no site: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost06/Boethius/boe_con0.html. A abreviatura é a mesma utilizada em *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, organizada por A. Fitzgerald, de 2016, da editora Paulus.

⁹ Quanto à tradução e texto em latim dos *Comentários* de Calcídio, usamos a versão em inglês *On Plato's Timaeus* de John Magee, de 2016, da Harvard University Press.

¹⁰ As abreviaturas e as citações das obras de Cícero que usamos neste estudo são as mesmas utilizadas no *The Cambridge Companion to Cicero*. Por exemplo: *De or.* 3.228-30; *fin.* 5.76; *Tusc.* 2.28. Quanto às traduções, usamos as versões em língua portuguesa das *Discussões Tusculanas* de Bruno Fregni Bassetto, de 2012, da EDUFU, e de *As últimas fronteiras do bem e do mal*, do *Academica priora* ou *Lucullus (Lúculo)* e do *Academica posteriora (Da antiga à nova Academia)* de José António Segurado e Campos, de 2018, da Fundação Calouste Gulbenkian. Para as edições em latim consultamos o site: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero>. Para o *De oratore* e o *Acad. post.* usamos também a versão em inglês e latim de Edward William Sutton e Harris Rakham, de 1948, da Loeb Classical Library; para o *De inventione* usamos a versão em espanhol de Salvador Núñez, de 1997, da Gredos; e para o *Acad. priora* usamos também a versão em francês e latim de Charles Appuhn, de 1936, da Garnier; essas três versões, em inglês, em espanhol e em francês, quando usadas, são indicadas em notas de rodapé.

	<i>De or.</i>	<i>De oratore (Da oratória)</i>
	<i>diu.</i>	<i>De divinatione (Da adivinhação)</i>
	<i>fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum (As últimas fronteiras do bem e do mal)</i>
	<i>Inv. rhet.</i>	<i>De Inventione (Da invenção retórica)</i>
	<i>nat. deor.</i>	<i>De natura deorum (Da natureza dos deuses)</i>
	<i>Off.</i>	<i>De officiis (Dos deveres)</i>
	<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae Disputationes (Discussões Tusculanas)</i>
Epicteto ¹¹	<i>Diss.</i>	<i>Dissertationes (Discursos)</i>
Jâmblico ¹²	<i>Myst.</i>	<i>De mysteriis Aegyptiorum (Os mistérios Egípcios)</i>
Nemésio de Émesa ¹³	<i>Nat. Hom.</i>	<i>De natura hominis (Da natureza do homem)</i>
Parmênides ¹⁴	<i>nat.</i>	<i>De natura (Da Natureza)</i>
Petrarca ¹⁵	<i>Fam.</i>	<i>De ascensu montis Ventosi em Epistolae Familiares IV.1 (Ascensão ao Mont Ventoux em Epístolas Familiares IV.1)</i>
Plínio, o Velho ¹⁶	<i>Nat. Hist.</i>	<i>Naturalis Historia (História Natural)</i>

¹¹ Quanto à tradução e texto em grego dos *Discursos* de Epicteto, usamos a versão em inglês dos *Discourses* de Thomas Wentworth Higginson, disponível no site: <http://www.perseus.tufts.edu>.

¹² Quanto à tradução de *Os mistérios Egípcios* de Jâmblico, usamos a versão em inglês *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* de Thomas Taylor, de 1821, disponível no site: <https://universaltheosophy.com/tt/iamblichus-on-the-mysteries>. Em grego, usamos a versão disponível em: http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Iamblichus/De_mysteriis_Aegyptiorum.html.

¹³ Quanto à tradução e texto em latim *Da natureza do homem* de Nemésio de Émesa, usamos a versão em francês *De la nature de l'homme* de M. J. B. Thibault, de 1844, da Hachette.

¹⁴ Quanto à tradução e texto em grego do poema *Da Natureza* de Parmênides, usamos a versão em inglês de John Burnet, de 1982, disponível no site: <http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>.

¹⁵ Quanto ao texto em latim da *Ascensão ao Mont Ventoux*, em *Epístolas Familiares IV.1*, de Francesco Petrarca, usamos a versão *Die Besteigung des Mont Ventoux*, editada por Kurt Steinmann, de 1995, disponível no site: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Petrarca/pca_intr.html.

¹⁶ Quanto à tradução e texto em latim da *História Natural* de Plínio, o Velho, usamos a versão *The Natural History* de John Bostock e Henry T. Riley, de 1855, disponível no site: <http://www.perseus.tufts.edu>.

Plotino ¹⁷	<i>Enn.</i>	<i>Enéadas</i>
Porfírio ¹⁸	<i>abst.</i>	<i>De abstinentia (A abstinência)</i>
	<i>antr. nymph.</i>	<i>De antro nympharum (A caverna das ninfas)</i>
	<i>In Parm.</i>	<i>In Platonis Parmenidem commentaria (Comentário sobre o Parmênides de Platão)</i>
	<i>Sent.</i>	<i>Sententiae ad intelligibilia ducentes (Sentenças)</i>
	<i>VT</i>	<i>Vita Plotini (Vida de Plotino)</i>
Proclo ¹⁹	<i>Περί Στυγός</i>	<i>Sobre o rio Estige</i>
	<i>Elem. Theol.</i>	<i>Elementatio theologica (Elementos de Teologia)</i>
	<i>In Eucl.</i>	<i>In primum Euclidis elementorum librum commentarii (Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides)</i>
Sexto Empírico ²⁰	<i>M.</i>	<i>Adversus Mathematicos (Contra os matemáticos)</i>

¹⁷ A abreviatura, citação e texto em grego das *Enéadas* de Plotino que usamos neste estudo é o mesmo utilizado por Arthur Hilary Armstrong na Loeb Classical Library. Por exemplo: *Enn.* II.1.7.21-22. Quanto à tradução, por vários motivos, usamos a versão em espanhol de Jesús Igal, de 1982-1998, da BAC. No entanto, frequentemente a cotejamos com a já citada versão em inglês de A. H. Armstrong, de 1966-1988, da Loeb, bem como com a versão em francês de Marie-Nicolas Bouillet, em três volumes, de 1857, da Hachette, disponível no *site*: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>. Quando optamos pela tradução de Armstrong ou de Bouillet, indicamos essa preferência em nota de rodapé.

¹⁸ Quanto à tradução do *Comentário sobre o Parmênides de Platão*, usamos a versão em grego e italiano de Giuseppe Girgenti, de 1993, para a editora Vita e Pensiero. Quanto às *Sentenças*, usamos a versão em inglês de Thomas Taylor (apesar da numeração diversa do grego a partir da *Sent.* 15), de 1823, disponível no *site*: https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_sententiae_02_trans.htm. Quanto à obra *A caverna das ninfas*, ou *A caverna das ninfas no décimo terceiro livro da Odisseia*, usamos também a versão de Taylor, disponível no *site*: https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_cave_of_nymphs_02_translation.htm. Quanto à *Vida de Plotino*, usamos a versão de Jesús Igal, de 1982, da BAC, junto às traduções das *Enéadas* I e II. Quanto aos fragmentos de *Sobre o rio Estige* (Περί Στυγός), usamos a tradução em francês e o texto em grego segundo nos apresenta Michael Chase no artigo “Porphyre et Augustin”. Para todos os outros textos em grego, consultamos o *site*: <http://www.poesialatina.it/~ns/Greek/testi/Porphyrius.html>.

¹⁹ Quanto à tradução da obra *Elementos de Teologia* de Proclo, usamos a versão em inglês de Eric Robertson Dodds, de 1963, da Oxford University Press. Quanto às traduções de algumas passagens da obra *Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides* de Proclo, usamos aquelas, em língua francesa, contidas no artigo intitulado *Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la phantasia (Lettre 6-7)* de Emmanuel Bermon. As versões em grego de ambas as obras são aquelas disponíveis no *site*: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post05/Proklos/pro_intr.html.

²⁰ A abreviatura, a tradução e o texto original do *Contra os matemáticos* de Sexto Empírico constam em *The Stoics Reader* de Brad Inwood e Lloyd P. Gerson.

Sinésio de Cirene ²¹	<i>Ins.</i>	<i>De insomniis (Dos sonhos)</i>
Tácito ²²	<i>Ann.</i>	<i>Annales (Anais)</i>
Tomás de Aquino ²³	<i>In De An.</i>	<i>Sentencia Libri De Anima (Comentário ao De anima de Aristóteles)</i>
	<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae (Suma Teológica)</i>
Virgílio ²⁴	<i>Aen.</i>	<i>Aeneid (Eneida)</i>
-		
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>	
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>	
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Serie Latina, ed. J.-P. Migne</i>	
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim</i>	
LG	<i>Long & Sedley</i>	
HP	<i>The Hellenistic Philosophers</i>	

²¹ Quanto à tradução da obra *De insomniis* de Sinésio de Cirene, usamos a versão em inglês *On dreams* de A. Fitzgerald, disponível no *site*: <https://www.livius.org/sources/content/synesiussynesiuss-dreams>. Para o texto em grego, consultamos o *site*: http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Synesiussynesiuss-De_insomniis.html. A abreviatura se deu mais resumida para não confundir com a *Insomn.* da obra *De insomniis* de Aristóteles

²² Quanto à tradução da obra *Anais* de Cornélio Tácito, usamos a versão em inglês *The Annals*, em *Complete Works of Tacitus*, editada por Alfred John Church, William Jackson Brodribb e Sara Bryant, de 1942, disponível no *site*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0078>. Para o texto em latim dos *Anales*, consultamos o *site*: http://www.poesialatina.it/_ns/ProsaLat/Tacit/Ann01.html.

²³ A abreviatura, a citação, a tradução em inglês e o texto em grego, especialmente da *The Summa Theologica* (na tradução dos padres da província dominicana inglesa, de 1947, da Benziger Brothers) e do *Commentary on Aristotle's De Anima* (na tradução de Kenelm Foster e Sylvester Humphries, de 1951, da Yale) que usamos estão disponíveis no *site*: <https://isidore.co/aquinas>.

²⁴ A abreviatura e citação da *Eneida* de Virgílio é a mesma utilizada no *The Cambridge Companion to Virgil*. Por exemplo: *Aen.* 4.305. Quanto à tradução em língua portuguesa, usamos a de Agostinho da Silva de 2012, da editora Temas e Debates. Para o latim, consultamos o *site*: <http://www.thelatinlibrary.com/vergil.html>.

INTRODUÇÃO

Em 1994, tendo como base suas *Martin Classical Lectures* de 1986, Martha Nussbaum escreve *A terapia do desejo*, uma vigorosa obra sobre a ética helenística. Num momento do primeiro capítulo, ela sustém temporariamente sua análise para avaliar a influência da ética platônica na ética cristã de cunho agostiniano. Para Nussbaum, embora Agostinho apresente uma versão ética “muito mais desamparada” (*a far more helpless*)²⁵ que a versão original platônica, o preceito que as rege é o mesmo: “Tanto para os platônicos quanto para esses cristãos, cavar mais fundo em nós mesmos não é a maneira correta de proceder na investigação ética. Pois sempre deve ser deixada aberta a possibilidade de que tudo o que somos, queremos e acreditamos está totalmente errado.”²⁶ Sete anos depois, em 2001, em *Upheavals of Thought*, Nussbaum surpreendentemente parece mudar de ideia.²⁷ Examinando sobretudo a noção de memória no livro X das *Confissões*²⁸, agora, para ela, Agostinho não está tão próximo assim da tradição moral platônica.²⁹ Pelo contrário, afirma Nussbaum: “(...) a escada (na ascensão da alma) platônica é um caminho totalmente inadequado para a boa alma cristã.”³⁰

²⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, p. 19. Na leitura que faz das *Confissões* ou d’*A cidade de Deus*, Nussbaum compreende que por mais dedicado que um cristão possa ser nada o garantirá a capacidade de ver a verdade ética ou de alcançar a graça de Deus (no entanto, ela diferencia a posição de Agostinho dos textos pós-conversão, ou seja, após o ano de 386, como o *Comentário ao Gênesis contra os maniqueus* e *A grandeza da alma* dos textos pós-episcopado, ou seja, após 395, como as *Confissões* e *A cidade de Deus*). Trata-se, deste ponto de vista, de um alcance ético que o cristão não pode controlar, o que, em última instância, torna nulo qualquer esforço moral pessoal, pois não lhe é oferecido nem um método confiável pelo qual se possa construir uma norma ética a partir de sua própria interioridade. Cf. NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire*. *Op. cit.*, p. 18 e nota 12.

²⁶ “For both Platonists and these Christians, digging more deeply into ourselves is not the right way to proceed in ethical inquiry. For the possibility must always be left open that everything we are and want and believe is totally in error.” NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire*. *Op. cit.*, p. 19.

²⁷ Em 2001, ou até mesmo bem antes, pois *Upheavals of Thought* é fruto das *Gifford Lectures* de 1993, assim como *A terapia do desejo*, como dissemos no corpo do texto, é fruto das *Martin Classical Lectures* de 1986. Seja como for, de 1994 a 2011 ou de 1986 a 1993, a distância continua sendo de sete anos.

²⁸ Conforme Nussbaum, ao mesmo tempo que se deve combater os impulsos pecaminosos presentes na memória, sem ela perdemos nosso senso de identidade e de continuidade no tempo. Uma dissociação completa entre o eu e a memória, como insistem os platônicos, levaria a uma perda total do eu. De fato, no livro X das *Confissões*, diz Agostinho: “Oh! nem sequer chego a compreender a força da minha memória, sem a qual não poderia pronunciar o meu próprio nome!” Tradução da coleção *Os Pensadores*, VI. “Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.” *conf.* 10.16.25. As diferenças entre a memória agostiniana e a reminiscência platônica são tema para o “Capítulo Terceiro” desta tese.

²⁹ Cf. NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions*. 8ª reimp. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 535-543.

³⁰ “(...) the Platonist ladder is an altogether inappropriate path for the good Christian soul.” NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought*. *Op. cit.*, p. 538. Essa total “inadequação” se dá, segundo Nussbaum, porque os platônicos subestimam o vínculo entre a alma e o corpo quando falam que devemos nos livrar dos fardos do

Foi James Wetzel quem percebeu tal mudança. Em “A força da memória”, Wetzel considera que Nussbaum muda de forma “dramática” (*dramatic*) após a leitura que faz da biografia de Agostinho publicada em 1967 por Peter Brown.³¹ Em especial, após a leitura do capítulo intitulado “O futuro perdido”.³² Nele, Brown traz à luz os motivos que levaram Agostinho a se desfazer das esperanças de vida tão desejadas uma década antes das *Confissões*. Em 386, em Cassiciaco, Agostinho era um homem seguro de seu futuro.³³ Cercado por um pequeno grupo de amigos, familiares e discípulos numa acolhedora propriedade rural próxima a Milão³⁴, livre das preocupações de uma carreira pública emergente, após a difícil decisão de abandonar o casamento, a segurança financeira e o prestígio social, Agostinho se dedica plenamente ao estudo, naquilo que era um ideal clássico de *otium liberale*, conforme Brown, um “retiro cultural” (*cultured retirement*)³⁵, que Agostinho, mais tarde, nas *Retratações*, preferirá dizê-lo *Christianae vitae otium*³⁶, o “ócio da vida cristã”.³⁷

Não nos surpreende, portanto, que os diálogos ali produzidos sejam verdadeiros programas intelectuais.³⁸ Nos termos de Brown, eles representam “a superfície ensolarada” (*the sunny surface*) do pensamento de Agostinho.³⁹ Neles, os erros e preocupações do passado entram um a um numa relação de obstáculos a serem superados.⁴⁰ Frutos de um mesmo projeto, os diálogos de Cassiciaco devem ser pensados em conjunto, ensina Frederick Van Fleteren.⁴¹

corpo. Em verdade, até mesmo a alma mais zelosa parece ser sempre conduzida de volta aos seus velhos hábitos. Cf. NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought*. *Op. cit.*, p. 535.

³¹ Cf. WETZEL, James. “The Force of Memory: Reflections on the Interrupted Self”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 147-159, 2007, p. 148.

³² *Ibid.* Aqui, Wetzel nos lembra corretamente de que o capítulo “O futuro perdido” de Peter Brown é citado muitas vezes por Nussbaum em *Upheavals of Thought*.

³³ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de: RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 191.

³⁴ Durante cerca de seis meses, entre o fim de agosto de 386 e o inverno de 387, Agostinho se retira para a casa de campo de seu amigo Verecundo, um *grammaticus* milanês. Supõem-se que a antiga Cassiciaco seja a atual Cassiogo de Brianza, uma cidade da província de Lecco, perto dos Alpes, localizada a uns trinta quilômetros a nordeste de Milão. Ali encontraram uma placa com o nome Verecundo. Cf. CASSICIACO. DI BERNADINO, Angelo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud; FREITAS, Heres Drian de O. São Paulo: Paulus, 2018, p. 216.

³⁵ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. New edition with an epilogue. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 108.

³⁶ Cf. *retr.* 1.1.1.

³⁷ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 141-142.

³⁸ *Ibid.*, p. 191 e 147 (ou “programa de educação moral”, como lemos na p. 146).

³⁹ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. *Op. cit.*, p. 110.

⁴⁰ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 191.

⁴¹ Cf. DIÁLOGOS DE CASSICIACO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 337. Vale frisarmos que de há muito se debate as datas em que esses diálogos foram escritos (no mínimo, desde o século XVII, afirma Van Fleteren), a historicidade e suas fontes literárias e filosóficas. De modo geral, costuma-se pensar que foram escritos entre o final de 386 e o início de 387, que Agostinho retocou ou mesmo reescreveu as discussões reais (isto é, históricas de fato, embora precisemos saber, ensina Van Fleteren, que os padrões históricos da Antiguidade tardia diferem

A finalidade do ser humano é demonstrada em *A vida feliz*, enquanto a possibilidade de alcançar essa finalidade está no *Contra os Acadêmicos*, os meios à disposição para alcançar essa finalidade na vida presente em *A ordem* e o início do esforço pessoal de Agostinho para alcançá-la se encontra nos *Solilóquios*.⁴² Orienta-se, inclusive, um adequado roteiro de leitura. Deve-se iniciá-la pelo livro mais programático que é o primeiro livro dos *Solilóquios*, aconselha Joanne McWilliam.⁴³ Em seguida, lê-se o *Contra os Acadêmicos*. Dissipado o perigo do ceticismo, o leitor está pronto para reconhecer a sabedoria no conhecimento religioso e filosófico da Trindade em *A vida feliz* e para se familiarizar com as soluções práticas e teóricas do problema do mal em *A ordem*.⁴⁴ O roteiro, então, termina com a leitura do segundo livro dos *Solilóquios*, onde são dados os primeiros passos para uma prova filosófica da imortalidade da alma.⁴⁵ Ao concluí-los, explica McWilliam: “(...) Agostinho havia resolvido suas dificuldades intelectuais e estava pronto para prosseguir ao batismo”.⁴⁶

De fato, entre 386 e 387, em Cassiciaco, o estado de espírito de Agostinho e de seu grupo era o mais esperançoso possível. Todas as dificuldades intelectuais poderiam ser resolvidas uma a uma na medida em que eram apenas empecilhos que antecedem o almejado encontro com a beatitude. O futuro, portanto, era certo e possível de ser alcançado. Vemos isso nas palavras de Mônica em *A vida feliz*: “Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que podemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade.”⁴⁷ E o próprio Agostinho no *Contra os Acadêmicos*: “Pois tendo decidido exortar-vos vivamente à busca da verdade, comecei perguntando-vos

significativamente dos do século XIX), e que Cícero, Plotino e Porfírio figuram como influências de primeira ordem, além de citações de Virgílio. Cf. DIÁLOGOS DE CASSICIACO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 337-338. Obs.: Soubemos, com pesar, que o professor Van Fleteren falecera neste ano de 2022, no dia 02 de fevereiro.

⁴² Cf. DIÁLOGOS DE CASSICIACO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 337.

⁴³ Cf. DIÁLOGOS DE CASSICIACO. MCWILLIAM, Joanne. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 344.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Dissemos “os primeiros passos para provar a imortalidade da alma” porque tal projeto realmente ocorrerá na obra seguinte, em *A imortalidade da alma*, em 387. Para McWilliam: “Este livro (isto é, o segundo livro dos *Solilóquios*) pertence por gênero e tema principal aos primeiros escritos pós-Cassiciaco e não será considerado aqui (ou seja, entre os diálogos de Cassiciaco).” DIÁLOGOS DE CASSICIACO. MCWILLIAM, Joanne. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 344. Tal afirmação é significativa para nós, como veremos ao longo desta tese, pois nos *Solilóquios*, de fato, já parecem haver, antes da redação da *Epístola 7*, questões basilares da teoria do conhecimento de Agostinho.

⁴⁶ “(...) Augustine had worked out his intellectual difficulties and was ready to proceed to baptism.” Cf. CASSICIACUM DIALOGUES. MCWILLIAM, Joanne. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Cambridge, U.K., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 141.

⁴⁷ “Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci, solida fide, alacri spe, flagrante caritate praesumendum est.” *beata u.* 4.35.

sobre a importância que lhe atribuis. Todos mostrastes tanto interesse que eu não poderia desejar mais. Pois desejamos a felicidade (...).”⁴⁸ Também em *A ordem*, diz Alípio a Agostinho: “– Grandiosa imagem de vida, tão completa como breve, esta que você colocou diante de nossos olhos! Ainda que a desejemos ardentemente orientados pelos seus preceitos diários, hoje você nos tornou mais desejosos e mais apaixonados por ela.”⁴⁹ E, por fim, nos *Solilóquios*, roga Agostinho à sua própria Razão: “Guia-me, leva-me para onde quiseres, através das coisas que quiseres. Ordena-me quaisquer coisas rigorosas, quaisquer coisas árduas, desde que estejam a meu alcance, pelas quais não duvide que chegarei aonde desejo.”⁵⁰

Dez anos depois, nas *Confissões*, não sobreviveria nenhum traço daquele confiante Agostinho de Cassiciaco: “Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito conhece. Mas Vós, Senhor, que o criaste, sabeis todas as suas coisas. Eu, ainda que diante de Vós me despreze e me tenha na conta de terra e cinza, sei de Vós algumas coisas que não conheço de mim.”⁵¹ Guiados por Peter Brown em “O futuro perdido”, assim como também parece ter sido Martha Nussbaum⁵², vamos tomando conhecimento dessa mudança crucial que ocorrera no pensamento de Agostinho. Não há mais um futuro certo como antes havia, nem as ávidas esperanças de outrora. É o fim de um tão almejado ideal clássico de perfeição e o início de uma nova e acerba percepção de quão grande é a fragilidade humana.⁵³ Agora, Agostinho se vê às voltas com o problema da permanência do mal nas ações humanas e termina frente a frente com a *consuetudo*, isto é, com a força compulsiva dos hábitos passados⁵⁴: “Algumas vezes, submergis-me em devoção interior deveras extraordinária (...). Mas caio em baixezas cujo peso me acabrunha. Deixo-me absorver e dominar pelas imperfeições habituais. Choro muito por

⁴⁸ “nam cum instituissem vos ad quaerendam veritatem magnopere hortari, coeperam ex vobis quaerere quantum in ea momenti poneretis: omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus (...).” *c. Acad.* 1.9.25.

⁴⁹ “Permagna, inquit, vitae imago abs te ante oculos nostros, cum plene, tum breviter constituta est, cui quamvis quotidianis praeceptis tuis inhiemus, tamen nos hodie cupidiores flagrantioresque reddidisti.” *ord.* 2.10.28.

⁵⁰ “Duc, age qua vis, per quae vis, quomodo vis. Impera quaevis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me quo desidero, perventurum esse non dubitem.” *sol.* 1.14.24.

⁵¹ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio.” *conf.* 10.5.7.

⁵² Cf. WETZEL, James. “The Force of Memory”. *Op. cit.*, p. 148.

⁵³ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 184.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 184-185.

isso, mas sinto-me ainda muito preso.”⁵⁵ E, então, conclui: “*Tão pesado é o fardo do costume!* Não quero estar onde posso, nem posso estar onde quero. De ambos os modos sou miserável!”⁵⁶

Pois bem, no que respeita ao período de 386 a 397, isto é, dos diálogos filosóficos que se seguem imediatamente à conversão ao início da redação das *Confissões*, aprendemos, com Peter Brown, a enxergar um Agostinho que se desloca de um velho para um novo mundo.⁵⁷ Entre 386 e 391, Brown verificou que Agostinho se encontrava ainda apoiado no velho mundo de tradição platônica.⁵⁸ Visava ao mesmo ideal que seus contemporâneos pagãos de tradição idêntica, o que consistia em dedicar a vida à contemplação com vistas à sabedoria.⁵⁹ Em outras palavras, a “deificar-se no ócio” (*deificari in otio*), como no mesmo período escreveria a Nebrídio na *Epístola 10*.⁶⁰ Entretanto, entre 392 e 394 é possível divisarmos uma sombra se impondo sobre aquele ideal inicial. Agostinho, como acuradamente percebeu Brown, para de se referir à sua vida com o termo “ascensão”.⁶¹ Uma nova imagem então assoma, a de um *iter*, um “longo percurso”⁶², um “longo itinerário”, uma “longa viagem”, ou mesmo, uma *via*, um “caminho”, sempre sob o peso das atribulações, como aparece no segundo livro d’*O livre-arbítrio*: “Enquanto vamos executando esse trabalho até o levarmos à sua hora de perfeita realização, estamos ainda a *caminho*. E já que nos é concedido gozar desses bens verdadeiros e seguros, embora sejam como espécies de lampejos em nossa *viagem ainda tenebrosa* (...).”⁶³

⁵⁵ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus (...). Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor.” *conf.* 10.40.65.

⁵⁶ Itálicos nossos na tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique.” *conf.* 10.40.65. *En passant*, é assaz significativo que essa passagem esteja no livro X das *Confissões*, onde encontramos um verdadeiro tratado sobre a noção de memória. Como acertadamente observa Brown, Agostinho inaugura uma nova abordagem do problema da permanência do mal nas ações humanas o explicando em termos psicológicos, uma vez que é no funcionamento da memória humana que a *consuetudo* extrai sua força. Por alguma fraqueza humana, é na memória que se perpetua – ou pior, completa Brown, que se amplia e se transforma, pela rememoração e repetição – o prazer derivado dos atos passados, instalando-se rapidamente um hábito compulsivo. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 184.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. *ep. 10 2*. Escrita entre 388 e 391, segundo o “Quadro de Epístolas Agostinianas” em: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 55. Cf., também, AGOSTINHO, Santo. “Epistolae”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 33, 68-71. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 14/05/2022.

⁶¹ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 187.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Itálicos nossos. “Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus. Et quod istis veris et certis bonis, quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est (...).” *lib. arb.* 2.16.41. O livro II d’*O livre-arbítrio* pode ser aqui entendido como um “livro de passagem” (quando, de acordo com as explicações de Peter Brown que colocamos acima, no corpo do texto, Agostinho começa a mudar do velho platônico para um novo mundo), porque foi provavelmente escrito entre 391 e 395, segundo a “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90.

Entre 399 e 400, às portas de terminar as *Confissões*, aquilo que apenas podíamos entrever avista-se agora claramente.⁶⁴ Agostinho, explica Brown, já se mostra resignado com a impossibilidade de realizar o que cria-lhe prometer o platonismo cristão.⁶⁵ Jamais atingiria a plena contemplação do filósofo ideal.⁶⁶ Jamais imporá uma vitória da mente sobre o corpo em si mesmo⁶⁷: “Seja quem for que pense que, ainda nesta vida mortal, seja possível a um homem demover e dissipar toda nuvem de fantasias corporais e carnis apoderando-se da sereníssima verdade imutável (...) não sabe nem o que procura, nem quem é que procura.”⁶⁸

Eis o contexto em que se situa a *Epístola 7*, texto central sobre o qual nos debruçaremos nesta tese. Das epístolas enviadas e recebidas por Agostinho no decorrer de sua vida chegaram até nós mais de trezentas.⁶⁹ Elas foram redigidas entre os anos de 386 e 428, ou seja, durante toda a vida adulta de Agostinho após a conversão.⁷⁰ Estima-se que a *Epístola 7*, redigida por Agostinho em resposta à *Epístola 6* de seu amigo Nebrídio, foi endereçada entre os anos de 388 e 391⁷¹. Ao todo, a troca epistolar com Nebrídio compreende doze missivas, três de Nebrídio e nove de Agostinho.⁷² Todas pertencem ao mais antigo grupo de epístolas agostinianas, precedidas apenas por outras duas enviadas por Agostinho no fim do ano de 386, uma a

⁶⁴ Estamos nos referindo (por sugestão de Peter Brown em “O futuro perdido”) à obra *O consenso dos evangelistas* (399-400), de cuja passagem (*cons. eu.* 4.10.20) extraímos o exemplo que aparecerá à frente, no corpo do texto.

⁶⁵ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 182.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Tradução nossa. “Quisquis autem arbitratur homini vitam istam mortalem adhuc agenti posse contingere, ut demoto atque discusso omni nubilo phantasiarum corporalium atque carnalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur (...), nec quid quaerat nec quis quaerat intellegit.” *cons. eu.* 4.10.20.

⁶⁹ São 308 epístolas, somadas as 279 anteriormente conhecidas com as 29 epístolas, sendo 27 delas totalmente desconhecidas, descobertas em 1974, na biblioteca municipal de Marselha, por Johannes Divjak, num manuscrito datado de 1455 e 1456. Segundo Peter Brown, as “cartas de Divjak”, como ficaram conhecidas, foram publicadas originalmente em 1981, no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 88, e traduzidas para o francês em 1987 e para o inglês em 1989. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 547, 568 e 581. Segundo Gonzague, são 270 epístolas autênticas e 50 dos correspondentes de Agostinho (e 125 nomes citados), somando um total de 320 missivas. Cf. GONZAGUE, Marie de. “Un correspondant de saint Augustin, Nebridius”. *Congrès International Augustinien*, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 93-100, p. 93.

⁷⁰ Lope Cilleruelo nos lembra que as retratações que Agostinho fez de todas as suas obras não alcançaram os sermões e as epístolas. Se assim não o fosse, teríamos informações preciosas sobre o conteúdo e a organização delas, como a cronologia e o número correto de epístolas enviadas e recebidas. Cf. CILLERUELO, Lope. “Introducción”. In: AGOSTINHO, Santo. *Obras de San Agustín en edicion bilingue*. Tradução, introdução e notas de: CILLERUELO, Lope. Madrid: Católica, 1957. Cartas. Tomo VIII, p. 13.

⁷¹ Data utilizada segundo a PL 33, 68-71 e o CSEL 34/1, 13-18, registrada no “Quadro de Epístolas Agostinianas” em: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 55. Cf., também, AGOSTINHO, Santo. “Epistolae”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 33, 68-71. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 16/05/2022.

⁷² Das doze epístolas trocadas com Nebrídio, três são datadas para o início de 387 (*ep.* 3, 4 e 13), enquanto as outras nove compreendem um período de 388 e 391 (da *ep.* 5 a 12). Cf. AGOSTINHO, Santo. “Epistolae”. *Op. cit.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 16/05/2022.

Hermogeniano, outra a Zenóbio.⁷³ A *Epístola 7* está, portanto, próxima daquele ambiente inspiradoramente familiar e esperançosamente filosófico dos diálogos de Cassiciaco, sobretudo do segundo livro dos *Solilóquios*⁷⁴, e mesmo dos diálogos *A imortalidade da alma*⁷⁵ e *A música*, aquele concluído e este iniciado em 387⁷⁶.

A rigor, porém, a *Epístola 7* está mais próxima das obras produzidas entre a ida de Agostinho de Óstia a Roma em 388 e a sua ordenação presbiteral em 391 em Hipona, após as mortes de sua mãe Mônica⁷⁷, em 387, de seu filho Adeodato⁷⁸ e de seu amigo Nebrídio⁷⁹, estas, acredita-se, em 390.⁸⁰ Nesse ínterim, destacam-se, por exemplo: o diálogo *A grandeza da alma* e o primeiro livro d’*O livre-arbítrio*, ambos em interlocução com Evódio⁸¹, em Roma, em 388; o notável diálogo *O mestre (De magistro)*, com Adeodato, em Tagaste, em 389; as fundamentais *Oitenta e três questões diversas*, findas em 390; a “pequena obra-prima de apologética” (*petit chef-d’oeuvre d’apologie*), como a nomeou Eugène Portalié⁸², intitulada *A verdadeira religião*, e finalizada em 391; bem como os determinantes segundo e terceiro livros d’*O livre-arbítrio*, iniciados em Hipona em 391 e concluídos na mesma cidade quatro anos depois. Após o ano de

⁷³ Hermogeniano, Zenóbio e também Mânlio Teodoro (este que não aparece nas epístolas desse período, mas é a quem Agostinho dedica *A vida feliz*) são amigos ilustres que Agostinho fez em Milão. Segundo Brown, por influência de Romaniano, o *protecteur* de Agostinho e o pai de Licêncio, discípulo de Agostinho e que figura nos diálogos de Cassiciaco. O mais ilustre desses amigos é certamente Mânlio Teodoro, nos explica Brown. Tratava-se de um homem culto e influente, que se retirara da vida ativa há três anos, por volta de 383, para, numa casa de campo, escrever livros de filosofia e métrica clássica. Mais tarde, em 399, se tornaria cônsul. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 109.

⁷⁴ Cf. DIÁLOGOS DE CASSICIACO. MCWILLIAM, Joanne. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 344. Ver nota 45.

⁷⁵ A obra *A imortalidade da alma* não possui as características próprias de um diálogo, mas é entendida como tal pela tradição, por ser uma continuação aos *Solilóquios*, que é uma obra inacabada, como tomamos conhecimento ao final do livro II (cf. *sol.* 2.20.36). Vale lembrarmos, aliás, que também os *Solilóquios* são uma invenção dialógica de Agostinho. Em tese, temos, portanto, os seguintes diálogos filosóficos de Agostinho: *Contra os Acadêmicos*, *A vida feliz*, *A ordem*, *Solilóquios* e *A imortalidade da alma*, *A grandeza da alma*, *O livre-arbítrio*, *A música* (talvez o *A gramática*, obra inacabada) e *O mestre*.

⁷⁶ Segundo a “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Muito provavelmente *A música* termina de ser redigida no início de 391. Portanto, é quase exatamente o mesmo período que compreende a *Epístola 7* de Agostinho.

⁷⁷ Cf. *conf.* 9.8.17; 9.11.27-36.

⁷⁸ *Ibid.* 9.6.14.

⁷⁹ *Ibid.* 9.3.6.

⁸⁰ Segundo a “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90.

⁸¹ Evódio de Uzala, igual a Agostinho, era também natural de Tagaste e trabalhava na administração imperial. Já era um cristão batizado quando encontrou Agostinho na Itália em 387. Em 388, em Roma, como dissemos no corpo do texto, dialoga com Agostinho em *A grandeza da alma* e em *O livre-arbítrio*. Mais tarde, fará parte do grupo de monges em Tagaste, como Agostinho chega a mencionar em várias cartas. Por volta de 401, Evódio se torna bispo de Uzala, próxima a Cartago, e aí permanece por no mínimo vinte anos, sempre próximo a Agostinho. No campo das polêmicas contra os pelagianos, Evódio participou, junto a Agostinho, das discussões sobre a graça e o livre-arbítrio. Faleceu entre 426 e 427. Cf. EVÓDIO DE UZALA. O’DONNELL, James J. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 429.

⁸² Cf. PORTALIÉ, Eugène. “Saint Augustin”. In: VACANT, Alfred; MANGENOT, Eugène (Ed.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, v. 1, tomo primeiro A, col. 2268-2472, 1909, p. 2268-2562, p. 2291.

391, data final provável para a redação da *Epístola 7*, e antes de iniciar as *Confissões*, em 397, uma fração de obras são compostas ou mesmo principiadas por Agostinho. Dentre elas: *Comentário aos Salmos*, *Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Sobre o sermão da montanha*, *A doutrina cristã*, *Contra o maniqueu Fausto*.⁸³

Assim, pelo período em que foi composta, a *Epístola 7* de Agostinho traz em si os auspiciosos ares daquele “velho mundo” (*old world*) de tradição platônica, como delimitou Peter Brown em “O futuro perdido”.⁸⁴ Ela é anterior, conseqüentemente, ao momento em que Agostinho se desloca para um “novo mundo” (*new world*)⁸⁵, quando passo a passo vai abandonando o anelo primevo de uma vida totalmente contemplativa, voltada, como vimos há pouco, ao *otium liberale*, apesar de que em tal percurso – e talvez bem mais longe, a depender de como se julgue o peso das influências na vida de um pensador⁸⁶ – ele ainda se mostre dividido por fortes motivações platônicas.⁸⁷ Seja como for, anterior a esse significativo momento de transição, a *Epístola 7*, por conseguinte, está distante do teor de consciência que vemos Agostinho tomar nas *Confissões*. Entretanto, a *Epístola 7* tem com essa obra, exclusivamente com o livro X das *Confissões*, ao qual ela precede em aproximadamente uma década, um singular ponto de contato, a saber: o tema da memória.

Conhece-se bem o livro X das *Confissões*.⁸⁸ Seus célebres capítulos reverberam com acentuada riqueza de metáforas a laboriosa ascensão de uma alma que busca nos refolhos da

⁸³ Segundo a “Tabela Cronológica B” e a “Tabela Cronológica C”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. cit., p. 90 e 226.

⁸⁴ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. Op. cit., p. 139.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Nesta tese, veremos, principalmente no “Capítulo Terceiro”, que embora Agostinho vá com o tempo se afastando das influências iniciais, neste caso, do platonismo, é difícil que se afirme, sem suscitar justas controvérsias, que tal influência, num momento preciso, se ausenta completamente e em todos os seus aspectos do pensamento de Agostinho. Cientes disso, ao final do referido “Capítulo Terceiro”, tomaremos uma posição.

⁸⁷ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. cit., p. 187.

⁸⁸ Sobre a noção de memória no livro X das *Confissões* e suas prováveis fontes, cf., por exemplo: ARCHAMBAULT, Paul J. “Augustine, memory, and the development of autobiography”. *Augustinian Studies*, v. 13, p. 23-30, 1982. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *New Blackfriars*, v. 75, n. 881, p. 210-223, 1994. BRIGHT, Pamela. “Book Ten: The Self Seeking the God Who Creates and Heals”. In: PAFFENROTH, Kim; KENNEDY, R. P. (Ed.). *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003, p. 155-183. CASTEX, Mariano N. “La memoria metafísica según el libro X de las *Confesiones*”. *Sapientia*, n. 71, p. 9-25, ene./mar., 1964. CILLERAI, Beatrice. “Agostino: la memoria centro dell’*actio animae*”. In: SASSI, Maria M. (Org.). *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Scuola Normale Superiore Pisa: Edizione della Normale, 2007. p. 99-118. MATTHEWS, Gareth B. “Augustine on speaking from memory”. *American Philosophical Quarterly*, v. 2, n. 2, p. 157-160, 1965. TESKE, Roland J. “Augustine’s philosophy of memory”. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 148-158. VAN FLETEREN, Frederick. “Gott in der Zeit beruhren. Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus”. *Augustinian Studies*, v. 31, n. 1, p. 132-135, 2000. FERNANDES, Marcos Aurélio. *Raízes do Pensamento Medieval: o legado do helenismo e da antiguidade tardia à Idade Média*. Teresópolis, Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2011.

memória humana a si mesma e a Deus.⁸⁹ Primeiro, os degraus da memória corpórea, “vastos palácios” (*lata praetoria*) – tradicionais *loci* da *ars memoriae*⁹⁰ – onde, pelas portas das sensações, entram e se alojam, de modo misteriosamente ordenado, “tesouros de inumeráveis imagens” (*thesauri innumerabilium imaginum*).⁹¹ Abrigadas no “grande receptáculo da memória” (*grandis memoriae recessus*)⁹² estão, com todos os seus pormenores, todas as extensões do universo percebidas pelos sentidos, além do próprio ser, todas as suas ações, passadas e futuras, todos os seus sentimentos, conhecimentos, acontecimentos e esperanças, tudo tramado num mesmo tecido temporal e entregue presentemente ao pensamento.⁹³ Como não se assombrar diante do imensurável? Para Agostinho: “É grande esta força da memória, imensamente grande, ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até ao profundo?”⁹⁴ Não obstante, é uma “potência própria do meu espírito” (*vis est haec animi mei*), dirá Agostinho, que “pertence à minha natureza” (*meam naturam pertinet*), completará.⁹⁵ Ao mesmo tempo, é algo incompreensível: “Não chego, porém, a apreender todo o meu ser.”⁹⁶ Soma-se ainda a tudo isso a memória intelectual. Encontram-se nesse “lugar, que não é lugar”

⁸⁹ Sobre as metáforas em relação à memória, cf. WEINRICH, Harald. “Typen der Gedächtnismetaphorik”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 9, p. 23-26, 1964. Quanto à palavra “refolhos” (opção do tradutor de *A Trindade*, Agustino Belmonte, da editora Paulus, para a palavra latina *abdita*), a encontramos em *trin.* 14.7.9. Ali, Agostinho vai passar do conhecimento que está nos “refolhos” da alma, ou seja, “em segredo” (*in abdito*), para o conhecimento que vem à “superfície” da alma, ou seja, “sob os olhares, à vista” (*in conspectu*).

⁹⁰ Como mostra Wendelin Schmidt-Dengler, Agostinho é, nas *Confissões*, herdeiro de uma *ars memoriae* que remonta a Simônides de Ceos, Cícero e Quintiliano. Sobressaem, aliás, no artigo de Schmidt-Dengler as análises sobre a expressão *aula memoriae* em *conf.* 10.10.14, esse “espaço” (*Raum*) “interior ao homem” (*Inneren des Menschen*), bem como a relação entre *aula memoriae* e a antítese *intus-extra* no livro X das *Confissões*. Cf. SCHMIDT-DENGLER, Wendelin. “Die ‘aula memoriae’ in den *Konfessionen* des heiligen Augustin”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 14, n. 1-2, p. 69-89, 1968, p. 84; 76-77; 75-83. Sobre as *ars memoriae* nas *Confissões*, cf., também, HÜBNER, Wolfgang. “Die *praetoria memoriae* in zehnten Buch der *Confessiones*”. *Vergleichendes bei Augustin. Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 27, n. 3-4, p. 245-263, 1981. Sobre as *ars memoriae* especificamente nas *conf.* 10.8.12, entre as últimas páginas do capítulo segundo, “A arte da memória na Grécia”, e as primeiras páginas do capítulo terceiro, “A arte da memória na Idade Média”, cf. YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Tradução de: BANCHER, Flávia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Ainda sobre as *ars memoriae* nas *conf.* 10.8.12, Dominique Doucet afirma que esse é o capítulo, dentre poucos: “certamente o mais rico em lembranças dessa técnica memorial” (*est certainement le plus riche en rappels de cette technique mémorielle*). Cf. DOUCET, Dominique. “L’*ars memoriae* dans le *Confessiones*”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 33, n. 1, p. 49-69, 1987, p. 53.

⁹¹ Cf. *conf.* 10.8.12.

⁹² *Ibid.* 10.8.13.

⁹³ *Ibid.* 10.8.14.

⁹⁴ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit?” *conf.* 10.8.15.

⁹⁵ Cf. *conf.* 10.8.15. Sobre essa passagem, cf. MARKUS, Robert Austin. “Augustine: Reason and Illumination”. In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 372.

⁹⁶ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “(...) nec ego ipse capio totum, quod sum.” *conf.* 10.8.15.

(*loco, non loco*)⁹⁷, eles próprios e “não as suas imagens” (*non imagines earum*)⁹⁸, os princípios e as leis que existem em todas as ciências, as ideias puras que se colocam como que à mão para o espírito delas dispor quando lhe aprouver.⁹⁹ Isso, porém, não é tudo. Deve-se ascender a um último degrau, onde, para além das ideias mesmas, habita a Verdade que as governa: “Que farei, ó meu Deus, ó minha verdadeira Vida? Transporei esta potência que se chama memória. Transpô-la-ei para chegar até Vós, ó minha doce Luz?”¹⁰⁰

⁹⁷ O’Daly aponta para esse paradoxo das metáforas espaciais que Agostinho usa no livro X das *Confissões*: onde fica esse lugar que não é lugar? Para O’Daly, a resposta é que Agostinho está direcionando a discussão para a questão da introspecção (como havia prenunciado em *sol.* 1.2.7), pois o exame da natureza do eu que leva aquele que o faz à verdade (processo em que, entre vários poderes da alma, sobressai a memória), não se concentra apenas sobre si, mas também sobre a fonte da verdade que é Deus. Trata-se de um programa neoplatônico que desponta agora no livro X das *Confissões*, mas que já havia sido traçado em *A verdadeira religião*: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem.” “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas (...)” *uera rel.* 39.72. Assim, a questão toda que envolve a descoberta desse *loco, non loco* é, para Agostinho, a realização da realidade do ser imaterial, visto que tanto Deus quanto as ideias estão em um lugar que não é lugar, portanto, são ambas imateriais. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions* X”. In: HAVERKAMP, Anselm; LACHMANN, Renate (Hg.): *Memoria. Erinnern und Vergessen*, München, p. 31-46, 1993, p. 32-33. O mesmo pensa Pierre Blanchard, para quem a memória é um *loco, non loco* porque Agostinho a compreende em um mundo espiritual, e neste a união da alma com Deus não pode ser realizada pela mediação material de um lugar. Cf. BLANCHARD, Pierre. “L’espace intérieur”... *Op. cit.*, p. 539.

⁹⁸ Cf. *conf.* 10.10.17.

⁹⁹ *Ibid.* 10.9.16.

¹⁰⁰ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen.” *conf.* 10.17.26. Aqui é simples e importante o que acentua Régis Jolivet: “Santo Agostinho usa o termo memória para significar que é dentro de si que a alma descobre a verdade.” (*Saint Augustin se sert du terme de mémoire pour signifier que c’est en elle-même que l’âme découvre la vérité*). JOLIVET, Régis. *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*. Paris: Denoël et Steele, 1932, p. 127-128. Outra questão interessante em *conf.* 10.17.26 notada por O’Daly, é que Agostinho parece ecoar os termos usados por Cícero nas *Discussões Tusculanas* para se referir à memória. Agostinho, ao dizer que a memória é “uma multiplicidade profunda e infinita” (*profunda et infinita multiplicitas*) ou entoar que “nos campos da minha memória, nos seus antros e cavernas sem número, repletas, ao infinito” (*in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium*) nos remete imediatamente a Cícero: “Em primeiro lugar, (a alma) possui memória, e aquela *infinita de coisas inumeráveis*. Na verdade, Platão quer que ela seja a recordação de uma vida superior. Pois naquele livro, cujo título é *Menon*...” Itálicos nossos. “Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium. quam quidem Plato recordationem esse volt vitae superioris. nam in illo libro, qui inscribitur *Menon* (...)” *Tusc.* 1.24.57. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions* X”. *Op. cit.*, p. 45, nota 31.

Depois do livro X das *Confissões*¹⁰¹, conhece-se também a teoria da memória em Agostinho pelos últimos livros de *A Trindade*¹⁰², em particular, pela tríade *memoria, intellegentia e voluntas*.¹⁰³ Compreensivelmente menos se conhece a teoria da memória na *Epístola 7*, haja vista, como sabemos, as obras de vulto que o são as *Confissões* e *A Trindade*. Não obstante, há estudos que cingem ou praticamente toda ou alguns pontos precisos da *Epístola 7*, além de, por vezes, ela constar nas citações como texto de referência ao tema da memória em Agostinho. James O'Donnell, por exemplo, não deixa de se referir à *Epístola 7*

¹⁰¹ A questão da memória também se estende ao livro XI das *Confissões*, que traz passagens igualmente célebres sobre a relação entre a *memoria* e o *tempus*. Sobre essa relação e as prováveis fontes da noção de tempo em Agostinho, cf., por exemplo: NIGHTINGALE, Andrea. "Augustine on extending oneself to god through intention". *Augustinian Studies*, v. 46, n. 2, p. 185-209, 2015. CALLAHAN, John Francis. "Basil of Caesarea a New Source for St. Augustine's Theory of Time". *Harvard studies in classical philology*, v. 63, p. 437-454, 1958. CALLAHAN, John Francis. "III. Time and the Soul". In:_____. *Augustine and the Greek Philosophers*. Villanova: Villanova University Press, 1967, p. 74-95. POLK, Danne W. "Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity". *Augustinian Studies*, v. 22, p. 63-82, 1991. ROSS, Donald L. "Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's *Confessions*". *Augustinian Studies*, v. 22, p. 191-205, 1991. MATTHEWS, Gary. "Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy". *Augustinian Studies*, v. 39, n. 2, p. 145-162, 2008. NIARCHOS, C. G. "Aristotelian and Plotinian Influences on St Augustine's Views of Time". *Filosofia*, n. 15-16, p. 332-351, 1985. O'DALY, Gerard J. P. "Augustine". In: FURLEY, David (Ed.). *From Aristotle to Augustine*. Routledge History of Philosophy. Vol. 2. London and New York: Routledge, 2005, p. 389-429. O'DALY, Gerard J. P. "Augustine on the measurement of time: some comparisons with Aristotelian and Stoic texts". In: BLUMENTHAL, H.J.; MARKUS, R.A. (Ed.). *Neoplatonism and early Christian thought*. Essays in Honour of A. H. Armstrong. London: Variorum Publications, 1981, p. 171-179. TESKE, Roland J. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1996. VERBEKE, Gérard. "Augustin et le stoïcisme". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, p. 67-89, 1958. SCHRADER, Wiebke. "Zu Augustins ontologischer Aporie der Zeit Zwei Interpretationen". *Augustinian Studies*, v. 4, p. 129-139, 1973.

¹⁰² Sobre a noção de memória em *A Trindade* e as possíveis fontes agostinianas, cf., por exemplo: BOCHET, Isabelle. "Le statut de l'image dans la pensée augustiniennne". *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 249-269, 2009. BOYER, Charles. "L'image de la Trinité: synthèse de la pensée augustiniennne". *Gregorianum*, p. 173-199, 1946. DU ROY, Olivier. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966. MULLER, Earl. "The Dynamic of Augustine's *De Trinitate*: A Response to a Recent Characterization". *Augustinian Studies*, v. 26, n. 1, p. 65-91, 1995. VAN FLETEREN, Frederick. "Gott in der Zeit beruhren. Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus". *Augustinian Studies*, v. 31, n. 1, p. 132-135, 2000. MATTHEWS, Gareth B. "Le *cogito* dans la pensée de saint Augustin". *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 291-294, 2003. GRANDGEORGE, Louis. "La Trinité". In:_____. *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 85-99. MARKUS, Robert A. "Die Struktur des Menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in *De Trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 32, n. 1, p. 151-153, 2001. O'CONNOR, William R. "The concept of the person in St. Augustine's *De Trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 13, p. 133-143, 1982.

¹⁰³ Cf. *trin.* 10.11.17-12.19 (*memoria, intellegentia e voluntas*). Descrita por Agostinho como uma "trindade mais evidente" (*evidentior trinitas*; cf. *trin.* 15.3.5) que a anterior, composta pela tríade *mens, notitia e amor*, a trindade *memoria, intellegentia e voluntas*, outrossim nominada "trindade da alma" (*trinitas mentis*) e reposta em *memoria sui, intellegentia sui e amor sui*, prenuncia uma terceira, constituída pela *memoria Dei, intellegentia Dei e amor Dei*. Cf. *trin.* 9.4.4-12.18 (*mens, notitia e amor*); *trin.* 14.6.8-12.15 (*memoria sui, intellegentia sui e amor sui; memoria Dei, intellegentia Dei e amor Dei*). Quanto às memoráveis discussões em torno da *memoria Dei*, mas não só, cf. CILLERUELO, Lope. "Por qué *memoria Dei*?" *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 10, n. 4, p. 289-294, 1964. CILLERUELO, Lope. "Pro *memoria Dei*". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 12, n. 1-2, p. 65-84, 1966. MORÁN, José. "Hacia una comprensión de la *memoria Dei* según San Agustín". *Augustiniana*, v. 10, p. 185-234, 1960. MADEC, Goulven. "Pour et contre la *memoria Dei*: Réponse à Lope Cilleruelo et José Morán". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 11, n. 1-2, p. 89-92, 1965. MIRANDA, José Carlos de. "A memória em S. Agostinho: *Memoria Rerum, Memoria Sui, Memoria Dei*". *Humanitas*, v. LIII, p. 225-247, 2001.

em seu comentário sobre o capítulo oitavo do livro X das *Confissões* e no texto que se segue a esse comentário e o completa, intitulado “Excursus: Memory in Augustine”.¹⁰⁴ O mesmo o faz Pierre de Labriolle, em 1954, em sua tradução francesa das *Confissões*. Em nota para as primeiras linhas do capítulo oitavo do livro X das *Confissões* e constando junto aos livros XI, XIV e XV de *A Trindade*, Labriolle se reporta à *Epístola 7* como um dos textos “mais importantes” (*plus importants*) a fim de que se compreenda “o problema psicológico da memória” (*le problème psychologique de la mémoire*).¹⁰⁵ Outros nomes prestigiosos também a mencionam – e apenas a mencionam, salientemos – quando investigam, na obra agostiniana, o problema da memória ou a outros a ela conexos, como o problema do tempo, da preexistência da alma, da reminiscência platônica, da imaginação ou da *phantasia*, etc. Entre alguns, lembremos Étienne Gilson, Klaus Winkler, Gerard Watson, Isabelle Bochet, Nello Cipriani, Madeleine Moreau, Robert A. Markus, Robert O’Connell, Roland Teske, Todd Breyfogle.¹⁰⁶

Sobressaem, porém, até onde averiguamos, Gerard O’Daly e Emmanuel Bermon. O’Daly consagra algumas passagens valorosas à *Epístola 7* na magistral *A filosofia da mente em Agostinho*, de 1987, prioritariamente no capítulo “Imaginação”.¹⁰⁷ É O’Daly, por exemplo, quem nos encaminhará às fontes certamente tomadas por Agostinho, quer quando este substitui o termo *phantasia* por *imago* ou *imaginaria visa*, cuja origem parece estar em Cícero, quer quando Agostinho usa de forma contrastante – e até, se poderá dizer, original – os termos

¹⁰⁴ Cf. O’DONNELL, James J. “Excursus: Memory in Augustine”. In: AUGUSTINE. *Confessions*. Text and Commentary. O’DONNELL, James J. (Ed.). Oxford University Press, 1992. MAHONEY, Anne Elizabeth. (Conv.). *The Confessions of Augustine: an electronic edition*. Stoa Consortium, 1999. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/index.html>>. Acesso em: 20/05/2022.

¹⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confessions*. Livres IX-XIII. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Tome II. Cinquième Édition. Paris, Société d’Édition ‘Les Belles Lettres’, 1954, p. 248-249. Igualmente o faz James McEvoy, que inclui a *Epístola 7*, no tratamento do tema da memória por Agostinho, entre o diálogo *A ordem* e o livro X das *Confissões* e os últimos livros de *A Trindade*. Cf. MCEVOY, James. “Does Augustinian *memoria* depend on Plotinus?” *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, n. 24, p. 383-396, 1997, p. 385.

¹⁰⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. 2ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 73, nota 2. Cf. WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Congrès International Augustinien*, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955, v. 1, p. 511-519, 1954, p. 516, nota I. Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Ireland: Galway University Press, 1988, p. 136-138. Cf. BOCHET, Isabelle. “Le statut de l’image dans la pensée augustinienne”. *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 249-269, 2009, p. 252. Cf. MEMÓRIA, CIPRIANI, Nello. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 657. MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, n. 3, p. 239-250, 1955, p. 239. Cf. MARKUS, Robert Austin. “Augustine: Reason and Illumination”. In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 370. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 15, n. 1-2, p. 67-73, 1969. Cf. TESKE, Roland J. “Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine”. In: _____. *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*. A Second Collection of Essays. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2009, p. 61-67. Cf. IMAGINAÇÃO, BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 533.

¹⁰⁷ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987, p. 106-130.

phantasia e *phantasma*, aparentemente no encaixe do contraste estoico dos termos φαντασία e φάντασμα.¹⁰⁸ E de forma mais completa, explicando vários pontos fulcrais e explicitando muitas das possíveis fontes agostinianas desse período, as *Epístolas 6 e 7* são cuidadosamente analisadas por Bermon em “Uma conversação entre Agostinho e Nebrídio sobre a *phantasia* (Epístola 6-7)”.¹⁰⁹ Trata-se, pois, realcemos, do texto basilar que abrirá caminho para o desenvolvimento desta tese. Dele partiremos para nos certificar das influências, diretas ou indiretas, sobretudo de Porfírio, Plotino e Aristóteles, que podem haver nas *Epístolas 6 e 7*. Dele também nos serviremos de algumas pistas de investigação, seja de outras obras agostinianas que dialogam com os temas suscitados nas *Epístolas 6 e 7*, seja de outras fontes filosóficas que aparentemente Nebrídio e Agostinho recuperam nessas correspondências. Inicialmente, portanto, são esses textos de Bermon e O’Daly que fomentarão a construção, respectivamente, dos capítulos primeiro e segundo desta tese.¹¹⁰

No entanto, se igualmente à pesquisa de Bermon também temos, nesta tese, por objetivo central procurar compreender as questões que são levantadas nessas missivas¹¹¹ valendo-se da investigação das prováveis fontes filosóficas nelas presentes, de maneira particular procuraremos examinar um pouco mais esses textos, privilegiadamente a *Epístola 7*. Para tanto, buscaremos esclarecer com maior diligência os temas e os argumentos, as noções e os exemplos, as palavras e as expressões na ordem em que ocorrem nessas epístolas. Expressamente as cotejando com as fontes que elas parece revocarem, muitas vezes retrogradando de uma fonte a outra numa linha histórica dessas possíveis influências, bem como com outras obras de Agostinho, do mesmo período da *Epístola 7* ou, quando preciso, daquele período, a partir de 392, em que desponta uma significativa mudança no pensamento de Agostinho, alçada nas *Confissões*, conforme a já conhecida lição de Peter Brown.¹¹²

Numa palavra, o interesse inicial de procurarmos entender como se apresenta a noção de memória nos primeiros textos de Agostinho, ou seja, naquilo que pensamos ser “as raízes da noção de memória em Agostinho”, nos conduziu à *Epístola 7*, depois, à *Epístola 6* de Nebrídio e, após a leitura destas e de alguns de seus comentadores, à convicção de quão preciso seria,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 106-107.

¹⁰⁹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebridius sur la *phantasia* (Lettre 6-7)”. *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 199-223, 2009.

¹¹⁰ Junto a Bermon e O’Daly, para os capítulos primeiro e segundo desta tese, contaremos ainda com as considerações de Arthur Hilary Armstrong, Jesús Igal, Marie-Nicolas Bouillet, Richard King, Julia Annas, Marcia Colish, Johannes Brachetendorf, Brad Inwood, Lloyd P. Gerson, Anthony A. Long, David N. Sedley, entre outros.

¹¹¹ Diferentemente do que propomos neste estudo, com o qual procuraremos tocar em várias questões, Bermon procurou compreender as *Epístolas 6 e 7* tendo em seu horizonte de pesquisa a questão da *phantasia*.

¹¹² Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 184-185.

para que bem as compreendêssemos, procurarmos reaver as fontes filosóficas nelas expostas. A propósito, O'Daly e Bermon, por exemplo, assim o fizeram com as prováveis fontes agostinianas ao reavê-las quando das correspondências em tela trataram nos textos há pouco citados. De mais a mais, os próprios Nebrídio e Agostinho, nas *Epístolas 6 e 7*, citam nominalmente, de modo elogioso e mesmo referencial, Plotino e Platão. Nesse ponto, oportunamente, se encontra uma questão que julgamos ser fundamental a um estudo que, como pretende ser o nosso, se orienta para as fontes agostinianas. Ao mesmo tempo que estamos convencidos de que o peso daquele velho mundo de tradição platônica se faz sentir expressamente sobre Agostinho e seu grupo antes de 391¹¹³, ele, Agostinho, a despeito disso e decerto desde os primeiros textos, denota ter um modo próprio de ocupar-se de suas fontes; proposição que transpassará vários momentos desta tese e que ainda aqui teremos ocasião de iniciar. Por sinal, conhecemos o parecer de Pierre Aubenque, segundo o qual: “O estudo das fontes não dispensa a tarefa essencial que continua sendo a interpretação. Além disso, é a interpretação, e apenas ela, que permitirá reconhecer as ‘fontes’ como tais.”¹¹⁴

Como é de se esperar de um estudo assim, lançaremos mão de um rol de comentadores, ou ao buscarmos identificar tais fontes, ou ao adentrarmos em alguns temas agudos do pensamento de Agostinho. Por vezes, contudo, nos cumprirá assinalar algumas dessas fontes filosóficas e eger alguns caminhos de entendimento em detrimento de outros. É, por exemplo, o que ocorrerá ao nos depararmos na *Epístola 7* com o problema da reminiscência platônica e da preexistência da alma em Agostinho. De modo específico, quando Agostinho, citando nominalmente Platão, como dissemos acima, trará à tona a possibilidade de recordarmos não só as coisas passadas, mas também as coisas permanentes¹¹⁵, passando, em seguida, à intrigante equivalência entre a *reminiscentia* e a *memoria*.¹¹⁶ Isso nos requererá analisar, no período de redação da *Epístola 7*, a densidade da influência platônica na teoria do conhecimento de Agostinho e se nesse momento preciso já estão em causa algumas das especificidades que plasmam aquilo que conheceremos por *memoria* agostiniana.¹¹⁷ Por conseguinte, o lugar que ocupa em tal análise a doutrina agostiniana da iluminação divina, à qual nos dedicaremos,

¹¹³ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁴ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de: LOPES, Marisa. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008, p. 48-49.

¹¹⁵ Cf. *ep.* 7 1.1.

¹¹⁶ *Ibid.* 7 1.2.

¹¹⁷ Quando houver a necessidade de destacarmos o conceito de “memória” mais propriamente agostiniano, usaremos, ao longo desta tese, o termo *memoria* em latim, tal como faz, por exemplo, Arthur H. Armstrong. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Augustine”. In: _____ (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 370.

sobretudo, a pensar sua origem segundo as fontes filosóficas que aparentemente nela ressoam. Daí, portanto, se constituirão, ordenadamente, os capítulos terceiro e quarto desta tese.¹¹⁸

Algumas páginas, então, serão dedicadas à noção de “eternidade” em Agostinho, de sua provável fonte plotiniana e de seu legado. Isso a fim de que nos aproximemos de uma compreensão considerável da razão pela qual a “eternidade” é anteferida por Agostinho na *Epístola 7* como prova exemplar daquilo que “permanece para sempre”.¹¹⁹ Presente também aí estará a primordial questão da “imaginação”. Diga-se gregamente *phantasia*, diga-se autenticamente *imaginatio*, seja imprescindível à memória, seja um “golpe” desferido pelos sentidos, quer disposta em três gêneros de imagens, quer, ainda, na recomendação final de evitá-la sem medir esforços.¹²⁰ Entremeiam-se nisso, como nos caberá examinar, por exemplo, a distinção referida ou nuançada do termo *phantasia* entre Nebrídio e Agostinho; a manifesta oposição de Agostinho sobre a clássica compreensão que torna a memória não prescindível de *phantasia*, como pensa Nebrídio consoante ao que pensaram Plotino e Aristóteles; a expressa probabilidade da influência de Plotino na teoria da sensação agostiniana e da influência de Porfírio na percepção agostiniana de um elemento intermediário entre o mundo sensível e o inteligível, momento em que nos será essencial o livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. Assim, a questão da “eternidade” e todas essas ligadas à noção de “imaginação” comporão os capítulos quinto e sexto, os dois últimos desta tese.¹²¹ Por fim, após as “Conclusões”, poremos à disposição a versão em latim e uma tradução nossa, em língua portuguesa, da *Epístola 7*.

Isso posto, há algo ainda a ser dito sobre as correspondências de Agostinho e o papel de interlocução de Nebrídio, antes de entabularmos a pesar, como anunciado, o modo próprio com que Agostinho se ocupa de suas fontes. A princípio, se poderia presumir que a instantaneidade ou mesmo a espontaneidade de uma missiva levaria Agostinho a dizer algo irrefletidamente. Na “Introdução” às correspondências de Agostinho, Lope Cilleruelo, porém, afirma o contrário. De acordo com Cilleruelo, elas eram pensadas com tempo, escritas com circunspeção e retocadas e guarnecidas com meticulosidade, a ponto de Agostinho se lamentar mais de uma vez do cansaço que o causavam essas correspondências.¹²² Demo-nos conta de

¹¹⁸ Para os capítulos terceiro e quarto desta tese serão indispensáveis os auxílios de Étienne Gilson, Johannes Hessen, Gustave Bardy, Robert A. Markus, Franz Korner, Gerard O’Daly, Robert O’Connell, Frederick Van Fleteren, Eugene TeSelle, Robert Miner, Ronald Nash, entre outros.

¹¹⁹ Cf. *ep. 7 1.2*.

¹²⁰ Cf. *ep. 6 1*; *ep. 7 2.3-3.7*

¹²¹ Para os capítulos quinto e sexto desta tese serão valiosas as contribuições de Michael Chase, Marin Ferraz, Carol Harrison, Thomas Finan, Gérard Verbeke, Martine Dulaey, John O’Meara, Wilma Gundersdorf von Jess, John Quinn, Roland Teske, Mateusz Strozynski, Gerard O’Daly, Richard Sorabji, entre outros.

¹²² Cf. CILLERUELO, Lope. “Introducción”. *Op. cit.*, p. 2.

que além do número fecundo de mais de trezentas epístolas¹²³ – o meio corrente com o qual se mantinha contato com o mundo, na ausência dos meios de comunicação modernos e numa época em que Agostinho era uma figura central –, muitas delas foram enumeradas, por ele mesmo nas *Retratações*, entre seus livros, como é o caso da *Epístola 147*.¹²⁴ Outras são verdadeiros tratados doutrinários, assim como o é a *Epístola 7*, cuja t e mpera circunstancial e ocasional, reconhece Cilleruelo, nos oferece um pensamento aut e ntico e vivamente mais espont a neo que os tratados l o gicos, nos quais os sentimentos do autor s a o amordaçados por condiç o es particulares, restando-nos apenas os encadeamentos de racioc i nios dispostos num ritmo cient i fico.¹²⁵ Em que pese a espontaneidade, as ep i stolas eram um g e nero liter a rio escrupulosamente zelado pelos ret o ricos de profiss o o, e tendo sido Agostinho um deles, relembra-nos Cilleruelo, elas trazem em si per i odos com elementos cl a ssicos e a compostura doutrinal proeminentemente solene e catedr a tica que uniforma todo o epistol a rio agostiniano.¹²⁶ Quanto a excel e ncia, conclui o professo espanhol, estava a merc e do estado de a nimo de Agostinho, do assunto tratado ou do destinat a rio.¹²⁷ Tr e s traços distintivos da *Epístola 7*, dizemos n o s o que se nota prontamente, com destaque ao “destinat a rio”, Nebr i dio, n o pela ordem de import a ncia perante os dois outros traços, mas, sem d u vida, pela grande admiraç o o que causa a arguta e pungitiva interlocuç o o com Agostinho.¹²⁸

N o por acaso, Goulven Madec afirmar a pela conveni e ncia de que aos livros que influenciam Agostinho no per i odo em que ele se encontra em Tagaste, aproximadamente entre 386 e 391, deva-se: “(...) acrescentar a correspond e ncia, especialmente com Nebr i dio, interlocutor particularmente exigente.”¹²⁹ Afirmaç o o congruente encontramos tamb e m em Bermon e O’Daly. Ambos p o em em relevo a acurada capacidade filos o fica de Nebr i dio em deslindar grandes quest o es e instigar Agostinho a respostas meticulosas. Para Bermon, as quest o es levantadas por Nebr i dio na *Epístola 6* forçam Agostinho a um tratamento magistral sobre a teoria da imaginaç o o na *Epístola 7*, que e “um dos mais interessantes” (*l’un des plus*

¹²³ Ver nota 69.

¹²⁴ Cf. *retr.* 2.41.

¹²⁵ Cf. CILLERUELO, Lope. “Introducción”. *Op. cit.*, p. 2-3.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 3 e 6.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹²⁸ Segundo John Gavigan, Nebr i dio nasce numa fam i lia abastada (cf. *conf.* 6.10.17), perto de Cartago, c. 355. Entre 383 e 384, pela filosofia, deixa a A frica e acompanha Agostinho em Cassic i aco, nos arredores de Mil a o, mas n o aparece nos di a logos ali produzidos. Bom aluno de gram a tica (cf. *conf.* 8.6.13), ajuda Agostinho com quest o es sobre formas verbais (cf. *ep.* 3 5). Ele falece antes de Agostinho se tornar padre em 391. E Agostinho ami u de fala das qualidades intelectuais, mas sobretudo da generosidade de Nebr i dio (cf. *conf.* 6.10.17). Cf. GAVIGAN, John Joseph. “St. Augustine’s Friend Nebr i dio”. *The Catholic Historical Review*, v. 32, n. 1, p. 47-58, 1946, p. 48-52.

¹²⁹ INFLU E NCIAS CRIST A S SOBRE AGOSTINHO. MADEC, Goulven. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho atr a vés dos tempos*. *Op. cit.*, p. 546.

intéressants) que encontramos na obra agostiniana.¹³⁰ O’Daly, por sua vez, realça a surpresa que causa “a tecnicidade do interesse filosófico de Nebrídio” (*the technicality of Nebridius’ philosophical interest*).¹³¹ E o próprio Agostinho, no livro VI das *Confissões*, descreveria Nebrídio como um “amante investigador” (*inquisitor ardens*) e um “acérrimo indagador das questões mais difíceis” (*quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus*).¹³² Descrição que teria curso outras vezes, inclusive reempregando o termo *acerrimus*, como nesta passagem da *Epístola 98*, endereçada ao companheiro episcopal Bonifácio e cuja redação tem em conta os anos de 408 e 414: “(...) diante de problemas obscuros, principalmente daqueles pertinentes às doutrinas religiosas, (Nebrídio) era um investigador diligentíssimo e acérrimo, e realmente odiava que um grande problema fosse brevemente respondido.”¹³³

Por fim, cumpre-nos dizer algumas palavras sobre a relação inextricável e ao mesmo tempo idiossincrásica entre Agostinho e suas fontes filosóficas. Começemos, pois, pelas dissensões. No livro VII das *Confissões*, Agostinho afirma ter tido em mãos “alguns livros platônicos” (*quosdam Platonicorum libros*).¹³⁴ Obras traduzidas do grego para o latim por um neoplatônico milanês não cristão que mais à frente, no livro VIII das *Confissões*, somos informados tratar-se de Mário Vitorino.¹³⁵ Lamentavelmente de há muito perdidas essas traduções, durante todo o século XX pesquisadores procuraram avaliar a quem Agostinho poderia estar se referindo com o termo *Platonicorum*. Os resultados se concentraram em Porfírio e Plotino, com preponderância de Plotino. Sabemos, porém, que Porfírio foi o editor das obras de seu mestre Plotino e que as *Sententiae* daquele era um texto apenso às *Enéadas*.¹³⁶ Segundo Van Fleteren e em suma, o exagero de Louis Grandgeorge em apontar, no final do século XIX, traços de vinte e seis tratados plotinianos na obra agostiniana fez Paul Henry reagir, mais de três décadas após, demonstrando que as citações diretas ou quase diretas de Agostinho

¹³⁰ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 200.

¹³¹ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107.

¹³² Cf. *conf.* 6.10.17. Tradução da coleção Os Pensadores, VI.

¹³³ Tradução nossa. “(...) qui cum esset rerum obscurarum ad doctrinam pietatis maxime pertinentium (Nebridium) diligentissimus et acerrimus inquisitor, valde oderat de quaestione magna responsionem brevem.” *ep.* 98 8.

¹³⁴ Cf. *conf.* 7.9.13. Tradução da coleção Os Pensadores, VI. Segundo Anne-Marie Bowery, Agostinho leu a tradução das *Enéadas* de Plotino feitas por Mário Vitorino nos anos de 380. Cf. PLOTINO. BOWERY, Anne-Marie. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 791.

¹³⁵ Cf. *conf.* 8.2.3. Mário Vitorino era de origem africana, nascido nas últimas décadas do século III. Reconhecido professor de retórica em Roma, converteu-se ao cristianismo em idade avançada, entre 358 e 361. Além da tradução das *Enéadas* de Plotino, verteu também para o latim obras de Aristóteles e de Porfírio. Também comentou muitas obras de Cícero e, como cristão, escreveu obras teológicas, hinos à Trindade e estudos sobre as cartas de São Paulo. Morreu em data indefinida. Cf. MÁRIO VITORINO. CIPRIANI, Nello. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 641-642.

¹³⁶ Cf. CONFESIONES. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 262.

se reduzem apenas a quatro *Enéadas*.¹³⁷ Já o relevo dado à influência tão somente de Porfírio em todo o neoplatonismo que se encontra em Agostinho veio com o estudo minucioso de *A verdadeira religião* realizado por Willy Theiler em 1933.¹³⁸ Por outro prisma, em 1950, Pierre Courcelle sustentou haver um equilíbrio entre Plotino e Porfírio como influências na época de conversão do jovem Agostinho, que a eles teria sido iniciado por Ambrósio, Simpliciano, o círculo de intelectuais de Milão e, assim apostamos nós, também pelo retor Mário Vitorino.¹³⁹ Nove anos depois, John O'Meara concordou com Courcelle sobre a dupla influência já nos diálogos de Cassiciaco, trazendo à cena uma nova metodologia que consistiu em analisar textos tardios para explicar outros mais antigos. No caso, O'Meara analisou as citações porfirianas no conjunto do *corpus* agostiniano, especialmente em *A cidade de Deus*, esta redigida entre 413 e 427, para concluir que Porfírio estava desde logo entre os primeiros escritores neoplatônicos que Agostinho conhecera na época que cerca o momento de sua conversão.¹⁴⁰ Em 1960, Pierre Hadot examinou esse importante estudo de O'Meara e considerou finalmente que os temas entrevistados por este não eram porfirianos, senão que tipicamente agostinianos.¹⁴¹ Por seu turno, Olivier du Roy, em 1966, pôs em foco uma datação bem precisa e não pouco criticada,

¹³⁷ Cf. PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 794. Paul Henry se refere ao tratado 1 (*Enn.* I.6), aos tratados 47 e 48 (*Enn.* III.2-3), ao tratado 27 (*Enn.* IV.3) e ao tratado 10 (*Enn.* V.1). Cf. HENRY, Paul. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Bureaux, 1934. Cf. GRANDGEORGE, Louis. "Ce que Saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néoplatonisme". In: _____. *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 23-56.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 794. Cf. THEILER, Willy. "Porphyrios und Augustin". *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, Heft 1. Halle (Saale), 1933*. Repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, p. 160-251, 1966.

¹³⁹ *Ibid.* Cf. COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de Boccard, 1950. Ambrósio de Milão veio de uma alta classificação social e depois de uma educação liberal decidiu-se pelo celibato. Tinha uma notável capacidade retórica que, no outono de 384, atrairia Agostinho a ouvi-lo regularmente em Milão (cf. *conf.* 5.12.23). Foi com Ambrósio que pela primeira vez Agostinho se depara com explicações alegóricas do Antigo Testamento (cf. *conf.* 5.14.24), bem como com considerações sobre a natureza da substância divina (cf. *conf.* 6.3.4). Depois do retiro em Cassiciaco, Agostinho recebeu o batismo pelas mãos de Ambrósio na Páscoa de 387. Isso dez anos antes do falecimento de Ambrósio, em 397. Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO. MCLYNN, Neil. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 105-106. Simpliciano foi o bispo sucessor de Ambrósio em Milão. Sendo muito culto e conhecedor da filosofia neoplatônica, Simpliciano também impressionou muito Agostinho, que com ele, ao contrário da relação de comunicação mais remota com que teve com Ambrósio, manteve um diálogo permanente entre 385 e 386. Segundo o próprio Agostinho, Mário Vitorino e ele devem suas conversões em grande medida a Simpliciano (cf. *conf.* 7.6.10 e 8.1.1). Além da *Epístola 37* enviada a Simpliciano e de muitas vezes a ele se referir em suas obras, Agostinho lhe dedica a obra *Ad Simplicianum*, redigida entre 396 e 398. É certo que o falecimento de Simpliciano ocorrera antes de novembro de 400. Cf. SIMPLICIANO. FITZGERALD, Allan D. In: _____. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 901.

¹⁴⁰ *Ibid.* Cf. O'MEARA, John. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Études Augustiniennes, 1959. Cf., também, a atualização de suas conclusões feita dez anos depois em: O'MEARA, John. "Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio euangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, p. 103-139, 1969.

¹⁴¹ *Ibid.* Cf. HADOT, Pierre. "Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent)". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, n. 3, p. 205-244, 1960.

sobretudo por Theiler, de que em 386 Agostinho lia unicamente Plotino, só tomando conhecimento de Porfírio um ano depois, em 387.¹⁴² Dentre os especialistas, somente Robert O’Connell afirmou que o jovem Agostinho lera apenas Plotino.¹⁴³ E nos anos oitenta, Pier Franco Beatrice argumentou em favor da tese de que Agostinho, no período de sua conversão, tinha em mãos uma pequena obra intitulada *Filosofia dos oráculos* com epigramas tirados tanto de Plotino quanto de Porfírio.¹⁴⁴ De todo modo, para Van Fleteren e Anne-Marie Bowery as influências decisivas de Porfírio e Plotino se provam presentes desde muito cedo sobre Agostinho¹⁴⁵; arrazoado, aliás, que confiamos desde já estender-se também à *Epístola 7*.

Os pesquisadores, então, são praticamente unânimes em afirmar que os textos de Plotino e Porfírio participam da transmissão do platonismo que Agostinho conheceu, com exceção da leitura do *Timeu* na tradução de Cícero.¹⁴⁶ Agostinho, portanto, que aliás sabemos não ser versado o suficiente em língua grega, goza de um saber de segunda mão sobre os ensinamentos platônicos. Nos termos de Van Fleteren, Agostinho possuía um “saber filtrado por fontes secundárias” (*filtered through secondary sources*), que além de Plotino e Porfírio também creem contar com Virgílio, Cícero, Varrão e Apuleio, entre outros, bem como por variadas enciclopédias e doxografias.¹⁴⁷ Algo análogo ocorrera com o conhecimento que Agostinho tivera sobre Aristóteles. Embora na Antiguidade tardia, praticamente todas as obras aristotélicas, tais como as possuímos atualmente, estavam disponíveis em grego, mormente para

¹⁴² *Ibid.* Cf. DU ROY, Olivier. *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.

¹⁴³ *Ibid.* Cf., por exemplo: O’CONNELL, Robert J. *Saint Augustine’s Platonism*. Villanova: Villanova University Press, 1984. O’CONNELL, Robert J. “*Ennead*, VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 9, n. 1-2, p. 1-39, 1963. O’CONNELL, Robert J. “The *Enneads* and St. Augustine’s Image of Happiness”. *Vigiliae Christianae*, v. 17, n. 1, p. 129-164, 1963. O’CONNELL, Robert J. *St. Augustine’s Confessions: The odyssey of soul*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

¹⁴⁴ *Ibid.* Cf. BEATRICE, Pier Franco. “*Quosdam platoniorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*”. *Vigiliae christianae*, v. 43, n. 3, p. 248-281, 1989.

¹⁴⁵ *Ibid.* Cf. PLOTINO. BOWERY, Anne-Marie. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 791. Para Bowery, os diálogos que se iniciaram em 386, conhecidos por “diálogos de Cassiciaco”, como sabemos, mormente o *A ordem* e os *Solilóquios*, provam a influência plotiniana.

¹⁴⁶ Cf. PLATÃO/PLATONISMO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 788.

¹⁴⁷ Cf. PLATO, PLATONISM. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Cambridge, U.K., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 653. Entre os nomes citados, acreditamos ser o de Varrão o menos conhecido hoje que os de Apuleio, autor de *O asno de ouro* (título inclusive legado à posteridade por Agostinho em *ciu. Dei* 18.18, já que a obra também é conhecida por *Metamorfoses*), Virgílio, autor do poema épico *Eneida*, e Marco Túlio Cícero que dispensa apresentação. Marco Terêncio Varrão foi um polímata romano, amigo de Cícero e um prolífico autor latino, cuja obra foi tida como uma enciclopédia por Agostinho. De Varrão restaram apenas fragmentos dos quais muitos se encontram nas obras de Agostinho. Nascido em 116, Varrão vem a falecer em 27 a.C. Cf. VARRÃO, MARCO TERÊNCIO. CARY, Philip. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 951.

o lado oriental do Império, Michael Tkacz relembra que apenas parte dessas obras chegaram ao Ocidente latino nos séculos IV e V d.C., de modo que o conhecimento que Agostinho tinha do pensamento aristotélico era limitado e, sobretudo, indireto.¹⁴⁸ É certo que no livro IV das *Confissões* Agostinho nos conta ter “lido e compreendido sozinho” (*legi eas solus et intellexi*) as *Categorias* de Aristóteles na tradução latina de Mário Vitorino.¹⁴⁹ Além disso, alguns apontam para a influência da obra *Hortensius* de Cícero que Agostinho lera na juventude e que talvez seja uma versão latinizada do *Protrepticus* de Aristóteles.¹⁵⁰ Outros supõem que posteriormente à leitura do *Hortensius* Agostinho também tenha tomado conhecimento do *De interpretatione* de Aristóteles, pela tradução de Mário Vitorino, para pensar a teoria dos signos em *A doutrina cristã*.¹⁵¹ Outros ainda lembram as menções em *A cidade de Deus* do tratado aristotélico *De mundo* pensando Agostinho, erroneamente, tratar-se de um texto de Apuleio.¹⁵² De resto, conclui Michael Tkacz, a maior parte do que Agostinho apreendera sobre o pensamento aristotélico advém de nomes como os de Plotino e Porfírio dentre outros neoplatônicos, de Varrão e, principalmente, de Cícero.¹⁵³

Por sinal, como poderíamos presumir, Cícero foi uma das fontes mais importantes de transmissão da erudição helenística para o mundo de língua latina em que Agostinho se incluiu, quer na leitura direta que este fez das obras de Cícero, muito provavelmente de todas e desde os anos de instrução como qualquer estudante da África romana, quer por intermédio de Mário Vitorino e de santo Ambrósio. Ainda que se trate de uma influência intermitente na obra agostiniana como nos mostra o célebre estudo de 1958 de Maurice Testard¹⁵⁴, e ainda que Agostinho se posicione contrário à ética ciceroniana no *Contra os Acadêmicos*, à retórica ciceroniana em *A doutrina cristã* e à posição política ciceroniana em *A cidade de Deus*, ao mesmo tempo e a título de exemplo, observa Augustine Curley, o *Contra os Acadêmicos* não poderia ser sem os *Academica* de Cícero, assim como *A doutrina cristã* foi uma reelaboração da teoria retórica do *De oratore* e do *Orator* de Cícero, e *A cidade de Deus* encerrou inúmeras referências as obras de Cícero, dentre elas, o *De natura deorum*, o *De divinatione*, o *De fato* e

¹⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES. TKACZ, Michael W. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁹ Cf. *conf.* 4.16.28-31.

¹⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES. TKACZ, Michael W. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 138. Quanto ao *Hortensius* de Cícero, cf. *conf.* 3.4.7-8.

¹⁵¹ *Ibid.* Quanto à teoria dos signos, cf. *doctr. chr.* 2.1.1.

¹⁵² *Ibid.* Quanto à citação ao *De mundo*, cf. *ciu. Dei* 4.2.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 137 e 138.

¹⁵⁴ Cf. TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1958. 2 v.

o *De republica*, o que novamente ocorrerá em *Contra Juliano*, nas *Retratações* e em *Contra Juliano, obra inacabada*, esta trabalhada até o fim da vida de Agostinho, em 430.¹⁵⁵

É com Cícero também que certamente Agostinho absorveu parte fundamental de seu conhecimento sobre as doutrinas estoicas. No entanto, assim como outrora fizera Cícero, assegura Peter Brown, Agostinho e mesmo Mário Vitorino, entre outros: “(...) nunca se comprometiam por completo com as ideias que manipulavam. (...) eles tentavam, seja como católicos ou pagãos, reconciliar as ideias que haviam recolhido dos gregos com a religião tradicional de seus ancestrais.”¹⁵⁶ Com efeito, Joseph Torchia verifica que as referências de Agostinho ao estoicismo se dão geralmente de três modos e podem parecer um pouco contraditórias: ora Agostinho adapta, segundo suas necessidades, os ensinamentos colhidos do estoicismo, caso que talvez seja o da *Epístola 7* como veremos; ora ele, de forma altamente seletiva, corrige tais ensinamentos os cotejando com fontes cristãs ou pagãs; ora, ainda, Agostinho refuta completamente as posições estoicas ou a elas se refere com intenções polêmicas.¹⁵⁷ Fato é, conclui Joseph Torchia, que a presença estoica não só aparece nas primeiras obras de Agostinho, mas em cada etapa de sua vida, e que não devemos em momento algum esquecer que o ecletismo característico do neoplatonismo teve o papel crucial de modelar o uso que Agostinho e outros padres da Igreja fizeram do estoicismo.¹⁵⁸ As ideias de Plotino, por exemplo, conforme nos descreve Peter Brown, passaram por uma leitura tão intensa e minuciosa que foram “absorvidas, ‘digeridas’ e transformadas por Agostinho” (*absorbed, ‘digested’ and transformed by Augustine*).¹⁵⁹ O mesmo afirma Bowery se apoiando no próprio Peter Brown e em Richard Penaskovic: “(...) Plotino marcou tão profundamente o pensamento filosófico de Agostinho que falar de empréstimo em seu sentido tradicional diminui a originalidade da transformação cristã que Agostinho realizou em Plotino.”¹⁶⁰ Ao que tudo indica, esse também parece ser o caso de como se dão as teorias plotinianas na *Epístola 7*.

¹⁵⁵ Cf. CÍCERO, MARCO TÚLIO. CURLEY, Augustine. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 227.

¹⁵⁶ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 112. “(...) never committed themselves entirely to the ideas they handled. (...) they tried whether as Catholics or as pagans, to reconcile the ideas they had picked up from the Greeks with the traditional religion of their elders.” BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography. Op. cit.*, p. 85.

¹⁵⁷ Cf. ESTOICOS/ESTOICISMO. TORCHIA, N. Joseph. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 410.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography. Op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁰ PLOTINO. BOWERY, Anne-Marie. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 790. “(...) Plotinus so pervades Augustine’s philosophical thinking that talk of borrowing in any traditional sense diminishes the originality of Augustine’s Christian transformation of Plotinus.” PLOTINUS, *THE ENNEADS*. BOWERY, Anne-Marie. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia. Op. cit.*, p. 665. Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography.*

Para terminarmos, tal originalidade, que pode ser constatada no modo próprio com o qual Agostinho serve-se de suas principais fontes filosóficas, ajusta-se muito com aquilo que James McEvoy, ao estudar o peso do neoplatonismo no cristianismo, entendeu como “discernimento” (*discernment*) em lugar de “influência” (*influence*) ou “sincretismo” (*syncretism*).¹⁶¹ Segundo McEvoy, herdamos do vocabulário crítico dos historiadores do século XIX as palavras “influência” e “sincretismo”: sendo “influência” um termo pouco específico que indica algum grau de aceitação, seja esta passiva ou ativa, de um pensamento por um autor que não seja o autor do pensamento em si; e “sincretismo”, como indica sua raiz etimológica, sendo a ação de “misturar” ideias filosóficas ou teológicas derivadas de duas ou mais escolas de pensamentos diferentes.¹⁶² Quase sempre este termo foi usado pejorativamente para se referir ou à incapacidade sintética de um determinado autor, ou à passividade no acolhimento das ideias, ou mesmo à inabilidade de esmar que as origens de algumas ideias as tornam rigorosamente incompatíveis.¹⁶³ Para McEvoy, muito se afirmou que desde a Antiguidade tardia o cristianismo assenhoreou-se de ideias e práticas de origem não cristãs, o que caracterizavam pejorativamente como um “sincretismo” do cristianismo com o neoplatonismo, com elementos de religiões, ritos e mistérios dos períodos helenístico e imperial, ou com Aristóteles no final da Idade Média.¹⁶⁴ Houve, inclusive, no início do século XIX na Alemanha, especificamente na Faculdade Luterana de Tübingen, uma tentativa de resgatar o *Wesen* do cristianismo em sua pureza original como tentativa de superar o ceticismo religioso do Iluminismo; e mais tarde o mesmo resgate ganharia novo viço com Adolf von Harnack.¹⁶⁵

Toda essa discussão afluiu para o momento de conversão de Agostinho em que se procurou saber – e ainda hoje, a bem da verdade, se procura – se o foi para o cristianismo ou para o neoplatonismo.¹⁶⁶ No coerente argumento de McEvoy, não temos de duvidar que a

Op. cit., p. 85. Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967, p. 95. Cf. PENASKOVIC, Richard. “An Analysis of Saint Augustine’s *De Immortalitate Animae*”. *Augustinian Studies*, v. 11, p. 167-176, 1980, p. 169.

¹⁶¹ Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” In: FINAN, Thomas; TWOMEY, Vincent (Ed.). *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin: Four Courts Press, 1992, p. 155-170.

¹⁶² *Ibid.*, p. 160.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.* Cf. HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3ª ed. Freiburg im Breisgau, 1897, iii, p. 56-221.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 162. Sobre a conversão de Agostinho entre o cristianismo e o neoplatonismo, cf., por exemplo, estes estudos citados no artigo em questão de James McEvoy: ALFARIC, Prosper. *L’évolution intellectuelle de saint Augustin*. E. Nourry, 1918. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. 2ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943. COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de Boccard, 1950. COURCELLE, Pierre. “Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise”. *Revue des Études Latines* 34, p. 220-239, 1956. O’MEARA, John J. “Augustin and Neo-

conversão filosófica de Agostinho “ocorreu inteiramente dentro do campo do cristianismo” (*took place entirely within the field of Christianity*).¹⁶⁷ De fato, ao ler o *Hortensius* de Cícero, Agostinho confessará magoar-se por “não encontrar aí o nome de Cristo” (*quod nomen Christi non erat ibi*)¹⁶⁸; ao afastar-se, posteriormente, do maniqueísmo e do ceticismo acadêmico, dirá que esses filósofos “desconheciam o nome salutar de Cristo” (*sine salutari nomine Christi essent*)¹⁶⁹; e ao descrever o seu primeiro contato com os “livros platônicos”, Agostinho relatará ter encontrado em tais escritos o mesmo que encontramos no Prólogo do Evangelho de João.¹⁷⁰ Na consideração final de McEvoy, Agostinho nunca se propôs a integrar numa síntese o neoplatonismo e o cristianismo, bem como nunca buscou entre os textos platônicos por uma racionalidade a fim de empregá-la pronta na fé cristã: poucos meses depois de sua conversão em 386, Agostinho tomou o Prólogo do Evangelho de João como o mais verdadeiro resumo do cristianismo e, empregando-o aos “livros platônicos”, discerniu, com esforço próprio, no que essas duas realidades convergiam e no que, e em que medida, divergiam.¹⁷¹

Na iminência de dar rédeas à investigação que propomos nesta tese, ainda oscilamos em julgar o que a experiência intelectual de James McEvoy o faz afirmar em prol de um “discernimento agostiniano”. No entanto, e não apenas por essa consideração de McEvoy, mas também, recordemos, pelas considerações de Peter Brown, Anne-Marie Bowery, Joseph Torchia, Frederich Van Fleteren, entre tantos outros, bem como do próprio Nebrídio na *Epístola 6*, como veremos, partimos daqui inclinados a pensar que Agostinho, no momento em que é redigida a *Epístola 7*, já possui um modo bastante particular de ocupar-se de suas fontes filosóficas; muito provavelmente norteados pelo cristianismo e, ao qual não hesitamos desde já em dizê-lo, “original”. É, pois, algo que ansiamos descobrir e a que aspiramos confirmar na busca que iniciamos agora pelas raízes filosóficas da *Epístola 7* de santo Agostinho.

platonism”. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, p. 91-111, 1958. DU ROY, Olivier. *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966. HADOT, Pierre. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études Augustiniennes, 1971. MADEC, Goulven. “Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin. Etat d’une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)”. In: MAYER, Cornelius Petrus. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1989, p. 9-25.

¹⁶⁷ Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” *Op. cit.*, p. 165.

¹⁶⁸ Cf. *conf.* 3.4.8.

¹⁶⁹ *Ibid.* 5.14.25.

¹⁷⁰ *Ibid.* 7.9.13.

¹⁷¹ McEvoy completa essa questão explicando que se Ambrósio, Simpliciano ou Agostinho leram os “livros platônicos”, para o que aliás não havia problema algum entre os membros desse “círculo milanês”, assim o fizeram como cristãos. Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” *Op. cit.*, p. 168-169.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A phantasia em Nebrídio e as φαντασίαi plotiniana e aristotélica

I. A afirmação de Nebrídio, na *Epístola 6*, de que a memória não pode existir sem “imagem” (*phantasia*), e duas hipóteses em relação a isso: ou há “palavras” (*verba*) ligadas à percepção sensível, ou há uma “marca” (*memoria*) na alma imaginativa. – II. A provável fonte plotiniana (Tratado 27 das *Enéadas*) de Nebrídio: a “representação imaginária” (φαντασία), a “noção” (λόγος) e a questão do “espelho” (κάτοπτρον). – III. A provável fonte aristotélica (*De Memoria*) de Plotino, segundo a qual é impossível até mesmo “pensar” (νοεῖν) sem uma “imagem mental” (φαντάσματός). A distinção aristotélica entre as coisas “imagináveis” (φανταστά) e as coisas que envolvem “imaginação” (φαντασία). – IV. Novamente a fonte plotiniana (Tratado 46): a noção de λόγος (já no *Timeu* de Platão) e a “representação imaginária” (φαντασία) revelada como um “espelho” (κάτοπτρον). – V. A possível noção plotiniana de λόγος em Nebrídio e no diálogo *A ordem* com Licêncio. A linguagem como “veículo” do pensamento. O λόγος e o *verbum*. A memória e o λόγος em Agostinho. – VI. A possível influência da teoria da projeção de Proclo (*Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides*). Duas questões de Nebrídio: o conhecimento *a priori* das “imagens” (*images*) sensíveis e a “imaginação” (*phantasia*) como reminiscência.

I

Na *Epístola 6* que envia a Agostinho, Nebrídio traz à tona uma afirmação que irá moldar o debate epistolar entre eles, particularmente na relação entre a *phantasia* – termo grego transliterado¹⁷² – e a memória. Segundo Nebrídio: “(...) ainda que nem toda imagem (*phantasia*)¹⁷³ envolva memória, toda memória, contudo, não pode existir sem imagem

¹⁷² Mesmo usando, na segunda parte da *Epístola 6*, o termo *images* (plural de *imago*, isto é, “imagem”), Nebrídio, ao dar preferência ao termo *phantasia*, transliteração do grego φαντασία, parece recuperar, como veremos neste “Capítulo Primeiro”, as influências clássicas do pensamento grego transmitido pelo neoplatonismo.

¹⁷³ Quanto à tradução, especificamente para essa passagem da *Epístola 6* de Nebrídio (*ep. 6 1*), resolvemos verter, não sem hesitação, o termo latino *phantasia* por “imagem”. Segundo Bermon, Nebrídio faz um uso comum do termo *phantasia*, que em seu sentido genérico significa tanto a própria faculdade da imaginação quanto as imagens produzidas por ela. Curioso é que na mesma *Epístola 6*, mais à frente, em *ep. 6 2*, Bermon verifica que Nebrídio usa o termo *phantasia*, no acusativo *phantasiam*, para “designar a faculdade e não a representação” (*désigne la faculté, et non la représentation*). Neste caso, em *ep. 6 2*, dizemos nós e não Bermon, a melhor tradução talvez seja mesmo “imaginação”. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. O’Daly também notou o uso de Nebrídio do termo *phantasia* como “imaginação” em *ep. 6 2*, bem como notou o uso de *phantasia* na *Epístola 8* também com o sentido de *imagination*, “imaginação” (*phantastico*), ou seja, como um “poder ou faculdade mental” (*a mental power or faculty*). Dizemos nós, e não O’Daly, que o uso de Nebrídio do termo latino *phantastico* para “imaginação” nos remete ao termo grego φανταστικός usado por Plotino também no sentido de “imaginação”, como veremos na seção II deste nosso “Capítulo Primeiro”. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. No entanto, sabemos que não se trata de um consenso entre algumas das mais importantes traduções dessa passagem da *Epístola 6* (*ep. 6 1*) que consultamos. Em espanhol, Lope Cilleruelo traduz *phantasia* por *imagen*: “Porque yo opino que, aunque no toda imagen se dé

(*phantasia*).”¹⁷⁴ A primeira parte da afirmação – qual seja, o argumento de que “nem toda imagem (*phantasia*) envolva memória” – consiste na ideia de uma imagem impressa por um objeto presente antes de ser depositada na memória.¹⁷⁵ A imagem de uma árvore que é vista presencialmente difere substantivamente da imagem de uma árvore que já não se encontra diante da visão e sim na memória. A segunda parte da afirmação – quando Nebrídio sustenta que “toda memória não pode existir sem imagem (*phantasia*)” – refere-se, voltando ao exemplo que acabamos de empregar, à imagem da árvore guardada na memória a partir do momento em que não há mais a visão presencial dessa mesma árvore. Nesse caso, a memória guarda em si a imagem do objeto anteriormente visto.¹⁷⁶ Disso se compreende por que Nebrídio, na *Epístola 6*, afirma que sem *phantasia* não pode existir memória.¹⁷⁷

Entretanto, Nebrídio presume que tal afirmação possa ser questionada por Agostinho. Se não pode existir memória sem imagem (*phantasia*), fica realmente difícil explicar o que ocorre “quando relembramos de algo que conhecemos” (*cum recordamur nos intellexisse*) ou “de algo que pensamos” (*cogitasse aliquid*).¹⁷⁸ O problema todo aqui está em entender a diferença entre a função das imagens em relação às coisas sensíveis e em relação às coisas

con la memoria, no puede darse memoria alguna sin imagen.” Em italiano, T. Alimonti e L. Carozzi traduzem *phantasia* por *immaginazione*: “Io credo infatti che, sebbene non ogni immaginazione sia accompagnata dalla memoria, ogni ricordo tuttavia non possa verificarsi senza l’immaginazione.” Em francês, M. Poujoulat traduz *phantasia* por *imagination*: “Il me paraît à moi que, quoique toute l’imagination ne soit pas avec la mémoire, il ne peut pas y avoir de mémoire entière sans l’imagination.” Em inglês, tanto J. G. Cunningham quanto Roland Teske traduzem *phantasia* por *image* ou *images*: “My opinion is that although there can be such images independently of memory, there is no exercise of memory independently of such images.” “For it seems to me that, though not every image involves memory, there can be no memory without an image.” Interessante, veremos, é que quando Agostinho for responder contrariamente a essa afirmação de Nebrídio, ou seja, a de que a memória não pode existir sem *phantasia*, ele não usará o termo *phantasia*, mas sim *imaginatione* (cf. *ep. 7 1.2*).

¹⁷⁴ Tradução nossa. “(...) quod quamvis non omnis phantasia cum memoria sit, omnis tamen memoria sine phantasia esse non possit.” *ep. 6 1*.

¹⁷⁵ No livro XI de *A Trindade*, Agostinho escreve: “Da figura corporal observada nasce a imagem produzida no sentido do observador, e desta se origina outra, a que é produzida na memória.” “A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria.” *trin. 11.9.16*.

¹⁷⁶ A imagem aqui funciona como um signo, tal qual funcionam também as palavras. Assim como não guardamos os objetos em nossa memória, mas as imagens destes, também não sai de nossa boca, logicamente, o próprio objeto significado, mas as palavras que o significam. Vemos isso no diálogo *O mestre*, de 389, portanto, pertencente ao mesmo período das *Epístolas 6 e 7*. Lá, diz Adeodato a Agostinho: “Não seria difícil responder a esse brincalhão, pois não lhe concederia que tudo o que dizemos sai da nossa boca, porque o que dizemos nada mais é que sinal, e da nossa boca sai não a coisa que é significada, mas o sinal com que a significamos; assunto este de que tratamos há pouco.” Tradução da coleção *Os Pensadores*, VI. “Minime vero erat arduum scurrae huic resistere; non enim concederem ore nostro exire quodcumque loquimur. Nam quae loquimur, ea significamus; non autem quae res significatur, sed signum quo significatur loquentis ore procedit, nisi cum ipsa signa significantur: quod genus paulo ante tractavimus?” *mag. 8.23*. No *De Memoria*, Aristóteles faz a mesma afirmação a qual Nebrídio parece retomar na *Epístola 6*. Para Aristóteles: “Mas a memória é do passado; pois ninguém pode afirmar que lembra o presente enquanto presente (...).” “Ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν (...).” *Mem. 449b15*.

¹⁷⁷ Cf. *ep. 6 1*.

¹⁷⁸ *Ibid.*

inteligíveis. Se, por um lado, aquilo que sentimos depende essencialmente de imagens, por outro lado, aquilo que compreendemos ou pensamos não depende essencialmente de imagens, e se delas faz uso, é apenas para sua representação.¹⁷⁹ Nesse sentido, explica Todd Breyfogle, imagens são palavras, quer dizer, são signos que atualizam os conteúdos latentes na memória no ato de pensar.¹⁸⁰ Podemos, por exemplo, compreender o conceito de triângulo sem que recorramos a alguma imagem mental que o represente.¹⁸¹ Nos *Solilóquios*, antes de receber a *Epístola 6* de Nebrídio¹⁸², Agostinho pergunta à sua Razão como podemos diferenciar a “verdadeira figura” (*veram figuram*), concebida pela “inteligência” (*intellegentia*), daquela que o “pensamento simula pela imaginação” (*fingit cogitatio*) e que é chamada pelos gregos de *phantasia* ou *phantasma*.¹⁸³ A Razão, então, lhe responde:

O pensamento imagina quadrados de diferentes tamanhos e os apresenta aos olhos, mas a mente interior, que quer perceber a verdade, deve voltar-se, se possível, àquele princípio segundo o qual ela julga que todos aqueles quadrados são simplesmente quadrados.¹⁸⁴

Nebrídio tem conhecimento dessas questões.¹⁸⁵ Por isso ele presume que Agostinho possa se opor à afirmação de que não há a possibilidade de existir memória sem imagem

¹⁷⁹ Vemos melhor essa necessidade de representação das coisas inteligíveis por palavras ou imagens, as quais funcionam como signos, em *trin.* 8.6.9; 9.9.16 e 15.12.22a-22b.

¹⁸⁰ Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 533.

¹⁸¹ Cf., por exemplo, o *ciu. Dei* 10.9.2. O exemplo do triângulo já se encontra em Aristóteles (cf. *Mem.* 450a1-5), como veremos adiante.

¹⁸² Escrevemos “antes de receber a *Epístola 6* de Nebrídio”, porque toda a troca epistolar entre Agostinho e Nebrídio se dá entre o início de 387 (para as *ep.* 3, 4 e 13), ou entre o início de 388 (para as *ep.* 6 e 7, bem como para as *ep.* 5, 8, 9, 10, 11, 12 e 14), e a redação dos *Solilóquios* termina em 387, provavelmente em março de 387, segundo o “Quadro de Epístolas Agostinianas” e o “Quadro das Obras de Agostinho” em *Agostinho através dos tempos*. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 55; p. 38-54.

¹⁸³ Cf. *sol.* 2.20.34.

¹⁸⁴ Tradução modificada por nós. “Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.” *sol.* 2.20.35. Aqui temos a noção de “imaginação” como *cogitatio*. Para Bermon, trata-se de um certo tipo de *cogitatio*, a *cogitatio imaginaria* (cf. *sol.* 2.20.35), enquanto *imaginatio*, para Agostinho, pode ser também a própria “imagem”. O termo *cogitatio*, no sentido de *cogitatio imaginaria*, também ocorre em *ep.* 7 2.3. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211, nota 38. Quanto ao termo *cogitatio*, dentro desse campo semântico específico, veremos Agostinho usá-lo, por exemplo, em *ep.* 7 2.3, *conf.* 10.11.18 e *trin.* 11.3.6. Sobre o termo *cogito* em Agostinho, cf. BERMON, Emmanuel. *Le “cogito” dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

¹⁸⁵ Nebrídio conhece o teor da filosofia de Agostinho a respeito da imaginação e da memória. Lembremos que Nebrídio era amigo de infância de Agostinho. Posteriormente, Nebrídio foi com Agostinho a Milão, embora não tenha participado dos diálogos de Cassicíaco entre os anos de 386 e 387. Como vimos na Introdução desta tese, precisamente do início de 387 a 391, sendo talvez 391 o ano em que Nebrídio falece, ele troca

(*phantasia*).¹⁸⁶ E presume bem, porque Agostinho realmente poderá contra-argumentar que a memória não requer imagem (*phantasia*) quando recorda coisas inteligíveis; vimos, por exemplo, um sinal disso na passagem da obra *Solilóquios* que há pouco transcrevemos.¹⁸⁷ Nebrídio então se adianta e apresenta a seguinte explicação:

“(...) isso ocorre porque, quando compreendemos ou pensamos algo corpóreo e temporal, criamos algo que pertence à imaginação (*phantasiam*) (...).”¹⁸⁸

É possível que o sentido da palavra “corpóreo” (*corporeum*) usado por Nebrídio esteja retomando uma tese hilemorfista de Aristóteles.¹⁸⁹ Nesse caso, a memória é entendida, em parte, como algo corpóreo. Lemos isso, por exemplo, no *De Memoria*: “Que a experiência é, num certo sentido, corpórea (σωματικόν), e que recordação é a busca por uma imagem mental na esfera corpórea (...).”¹⁹⁰ Pressupomos, assim, que Nebrídio possa estar pensando no corpo “ósseo” ou no corpo “pneumático” que serve como “veículo” para a alma. Vemos isso na *Epístola 13* endereçada a Agostinho no início de 387: “(...) esse tipo de corpo ou meio corpo permanente da alma, que alguns chamam de veículo, como você recorda.”¹⁹¹ Pressupomos ainda que a ideia de Nebrídio de um “corpo pneumático” como “veículo” entre o corpo e a alma tenha sua fonte, talvez via a *Sent. 16* de Porfírio, noutra passagem aristotélica, agora do *De anima*: “Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar pode existir sem um corpo.”¹⁹²

muitas epístolas com Agostinho. Sendo os temas os mais variados: sobre o sensível e o inteligível, sobre a imaginação e a memória (cf. *ep. 6, 13 e 9*) e sobre o homem e a natureza (cf. *ep. 14*). No caso de Agostinho, além das epístolas trocadas com Nebrídio sobre os temas da imaginação e da memória, temas aliás sempre presentes nas obras agostinianas, durante o mesmo período da *Epístola 7*, entre 387 e 391, se dedica a esses mesmos temas, por exemplo, no livro II de *A ordem*, no livro VI de *A música* e em várias passagens d’*O mestre* e d’*A verdadeira religião*; passagens, livros e obras aos quais nos reportaremos ao longo desta tese. Cf. NEBRÍDIO. FITZGERALD, Allan D. In: _____ (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 693.

¹⁸⁶ Cf. *ep. 6 1*.

¹⁸⁷ Cf. *sol. 2.20.35*.

¹⁸⁸ Tradução nossa. “(...) hoc evenisse, quia cum intelleximus vel cogitavimus corporeum ac temporale aliquid, genuimus quod ad phantasiam pertinet (...).” *ep. 6 1*.

¹⁸⁹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 201, nota 7.

¹⁹⁰ “Ὅτι δὲ σωματικόν τι τὸ πάθος καὶ ἡ ἀνάμνησις ζητήσις ἐν τοιοῦτῳ φαντάσματος (...).” *Mem.* 453a14.

¹⁹¹ Tradução nossa. “(...) de animae scilicet vel perpetuo quodam corpore, vel quasi corpore, quod a nonnullis etiam dici vehiculum recordaris.” *ep. 13 2*.

¹⁹² “εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.” *An.* 1 1, 403a8-9. De certa maneira, ao tratar sobre o πνεῦμα, essa questão aqui pressuposta por nós já aparece no artigo de Michael Chase, que estudaremos na seção IX do “Capítulo Sexto” desta tese. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin: Des trois sortes de ‘visions’ au corps de résurrection”. *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, v. 51, n. 2, p. 233-256, 2005, p. 234-237.

Como quer que seja – isso porque em breve nos dedicaremos ao aristotelismo, via neoplatonismo, no bojo das fontes da *Epístola 6* –, à explicação de Nebrídio, segundo a qual criamos algo que pertence à imaginação (*phantasiam*) quando compreendemos ou pensamos algo “corpóreo e temporal” (*corporeum ac temporale*), seguem-se duas hipóteses:

(...) ou ligamos as palavras à compreensão e ao pensamento, palavras essas que não existem fora do tempo e que pertencem aos sentidos e à imaginação (*phantasiam*)¹⁹³; ou de tal modo nossa compreensão e nosso pensamento são afetados por algo que possa causar uma memória (*memoriam*, ou melhor, uma ‘marca’) em nossa alma imaginativa (*in animo phantastico*).¹⁹⁴

Para Nebrídio, como vemos, lembramos aquilo que compreendemos ou pensamos, quer porque relembramos as palavras, corpóreas e temporais, que formulam a compreensão e o pensamento, quer porque relembramos aquilo que nossa compreensão ou nosso pensamento outrora experimentou.¹⁹⁵ Resumidas, essas duas hipóteses ponderam sobre a possibilidade de que uma recordação possa se dar ou por “palavras” (*verba*) ou por uma “marca” (*memoriam*) em nossa alma imaginativa. A respeito desta segunda hipótese, embora ela careça de explicações mais consistentes que exporemos adiante, podemos aqui interpretar que, para Nebrídio, a recordação daquilo que compreendemos ou pensamos está fundamentalmente ligada à recordação da imagem que surge no ato mesmo de compreender ou pensar.

¹⁹³ Nas duas passagens da *Epístola 6* que transcrevemos no corpo do texto (cujos textos em latim constam respectivamente nas notas 188 e 194) traduzimos o termo *phantasiam* por “imaginação” e não por “imagem” como havíamos feito anteriormente. Primeiro, porque visamos uma melhor compreensão, sem, assim cremos, prejuízo lexical, dado que Nebrídio, segundo Bermon, usa, especificamente na primeira parte da *ep. 6*, o termo *phantasia* em seu sentido comum ou genérico, isto é, ou como a faculdade de imaginação ou como seus produtos, as imagens. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211. Segundo, porque decidimos seguir a tradução em francês e as duas em inglês que cotejamos: *l’imagination*, para Poujoulat; *imagination*, na primeira passagem, e depois *imaginative faculty*, na segunda, para Cunningham; e *imagination* nas duas passagens, para Teske. Entretanto, nas versões hispânica e italiana, os tradutores, respectivamente Cilleruelo e Alimonti e Carrozzi, preferiram, para as duas passagens em questão, os termos *fantasia*, para aquele, e *fantasia*, para estes.

¹⁹⁴ Tradução nossa. “(...) aut verba intellectui cogitationibusque nostris adiunximus, quae verba sine tempore non sunt, et ad sensum vel phantasiam pertinent: aut tale aliquid intellectus noster cogitatione passa est, quod in animo phantastico memoriam facere potuisset.” *ep. 6 1*.

¹⁹⁵ Cf. *ep. 6 1*.

II

Em “Uma conversação entre Agostinho e Nebrídio sobre a *phantasia* (Epístola 6-7)”, Bermon nos ajuda a entender melhor essas questões postas por Nebrídio, principalmente em relação às vozes de uma tradição filosófica que elas reverberam. Para Bermon, a explicação e as hipóteses que Nebrídio se vale na *Epístola 6*, das quais há pouco tomamos conhecimento, parece terem sua fonte no Tratado 27 de Plotino. De modo mais preciso, no terceiro livro da quarta *Enéada*, intitulado “Sobre as dificuldades acerca da alma I”.¹⁹⁶

Plotino aí descreve que as pessoas que raciocinam melhor ou as pessoas que têm sentidos mais apurados não são necessariamente aquelas que também têm melhor memória.¹⁹⁷ Se sentir e lembrar parece serem capacidades independentes, ele se pergunta se há uma faculdade – ou até, se há duas ou mais faculdades – que participa tanto da capacidade sensitiva quanto da capacidade rememorativa.¹⁹⁸ Essa faculdade, segundo Plotino, termina por dizer respeito à “imaginação” (φανταστικός).¹⁹⁹ Enquanto a “percepção sensível” (αἴσθημα) produz na memória uma “imagem” (φάντασμα), a “imaginação” (φανταστικῶ), faculdade esta que difere da percepção sensível, tem o poder de conservar a imagem produzida e dela se lembrar, quando necessário.²⁰⁰ Deste modo, é para a imaginação que a percepção sensível ocorre. E quando a “percepção sensível” (αἴσθησις) se ausenta, a imaginação conserva em si uma

¹⁹⁶ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 204. Assim como as questões de Nebrídio sobre a *phantasia* na *Epístola 6* parece remontarem a Plotino, as questões sobre a memória expostas por Licêncio em *A ordem* também assim o parecem, como veremos a tempo. Para O’Daly: “A insistência de Licêncio (no *ord.* 2.2.6-7) de que o sábio, que tem todo o conhecimento presente no intelecto, não precisará se lembrar de nada, é superficialmente a observação mais próxima a uma teoria plotiniana (e, dizemos nós, também da teoria estoica).” (*The insistence of Licentius that the sage, who has all knowledge present to his intellect, will not need to recollect any, is superficially the closest remark to a Plotinian theory*). O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Studia Patristica*, v. 14, p. 461-469, 1976, p. 462-463. Cf., também, WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Augustinus Magister*, v. 1, p. 511-519, 1954, p. 513.

¹⁹⁷ Cf. *Enn.* IV.3.29.16-19. Cf., também, *Enn.* IV.6.3.63-65. Essas passagens do tratado 27 de Plotino nos remetem ao *De Memoria* de Aristóteles: “Homens que têm boa memória não são os mesmos que aqueles que são bons em recordar; de fato, geralmente os lentos têm melhor memória, enquanto os rápidos e os que aprendem facilmente são melhores em recordar.” “οὐ γὰρ οἱ αὐτοὶ εἰσι μνημονικοὶ καὶ ἀναμνηστικοί, ἀλλ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μνημονικότεροι μὲν οἱ βραδεῖς, ἀναμνηστικότεροι δὲ οἱ ταχεῖς καὶ εὐμαθεῖς.” *Mem.* 449b6-9.

¹⁹⁸ Cf. *Enn.* IV.3.29.10. E no *De Memoria* de Aristóteles: “Memória, então, não é nem percepção sensível nem pensamento, mas é um estado ou afecção de uma dessas no transcórrer do tempo.” “ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.” *Mem.* 449b24-25.

¹⁹⁹ Cf. *Enn.* IV.3.29.20. Traduzimos φανταστικός por “imaginação”. Também seria possível vertê-la por “faculdade imaginativa”. Seguimos aqui a tradução de Jesús Igal, da BAC, que verte φανταστικός por *imaginación*. Vale, porém, registrarmos que A. H. Armstrong verte φανταστικός por *image-making power*.

²⁰⁰ Cf. *Enn.* IV.3.29.24-25.

“representação” (ὄραμα) que constitui a “memória” (μνήμην).²⁰¹ “A memória, portanto, pertence à imaginação e a lembrança deve ter como objeto as coisas imaginadas”, afirma Plotino.²⁰² Isso significa que lembramos aquilo que outrora “sentimos” (τὸ αἴσθημα) graças à “representação imaginária” (φαντασία)²⁰³ que a memória conserva em si.²⁰⁴ Plotino ainda explica que devido à força ou ao exercício de cada pessoa, ou mesmo, a diferentes disposições corporais, a capacidade de lembrar pode ser alterada.²⁰⁵

²⁰¹ Cf. *Enn.* IV.3.29.26-27. E no *De Memoria* de Aristóteles: “(...) a afecção, ou seja, o estado duradouro daquilo que chamamos de memória, é uma espécie de imagem; pois o estímulo produzido imprime um tipo de semelhança com o objeto percebido, tal como ocorre quando os homens imprimem com um sinete.” “(...) οἷον ζωγράφημά τι [τὸ πάθος] οὗ φαμεν τὴν ἔξιν μνήμην εἶναι ἢ γὰρ γιγνομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις.” *Mem.* 450a30-33.

²⁰² “τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτων ἔσται.” *Enn.* IV.3.29.31-32.

²⁰³ Quanto à tradução, temos aqui as três palavras gregas importantes para este nosso estudo (φανταστικός, φάντασμα e φαντασία) e suas respectivas versões. Vale lembrarmos, que tais versões se dão em Plotino, pois as mesmas palavras gregas terão outras traduções em Aristóteles, como veremos na próxima seção. Dito isso, temos no Tratado 27 de Plotino: φανταστικός por “imaginação”, φάντασμα por “imagem” e φαντασία por “representação imaginária”. Em todas essas, seguimos as traduções de Jesús Igal, da BAC. Porém, vale registrarmos as traduções de A. H. Armstrong, que verte φανταστικός por *image-making power*, φάντασμα por *mental image* e φαντασία por *image*. Richard King, por sua vez, embora traduza em Aristóteles todas as palavras gregas para o inglês, opta, em Plotino, por não traduzir φαντασία. King justifica que Gordon Clark traduz φαντασία por “representação” (*representation*), fazendo referência ao *Sofista* de Platão e aos estoicos, pois, para os estoicos, nem todas as representações são sensíveis, sendo algumas racionais como, por exemplo, a representação dos incorpóreos (cf. SVF II 61, 65 25). King, em seguida, cita Eyjólfur Emilsson, que traduz tanto τύπος quanto φαντασία por “representação”. Por fim, King cita Anne Sheppard, que vai contra a compreensão de φαντασία em Plotino como “representação” porque, para ela, em grande parte não são apenas *phantasmata* que relembram *aisthēmata* (cf. *Enn.* IV.3.29.22-23), e a φαντασία recebe o pensamento “como num espelho” (cf. *Enn.* IV.3.30.10). No entanto, Sheppard admite que a φαντασία no caso do pensamento não pode ser imagens no sentido usual. Logo, o primeiro argumento dela, completa King, simplesmente pressupõe que o que resta da percepção só pode ser uma imagem. Cf. KING, Richard A. H. *Aristotle and Plotinus on memory*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 108, nota 469. Cf. CLARK, Gordon H. “Phantasia in Plotinus”. In: CLARKE, Francis Palmer; NAHM, Milton Charles. (Ed.). *Essays in Honor of Edgar Arthur Singer*. Philadelphia and London, 1942, p. 297-298. Cf. EMILSSON, Eyjólfur Kjaljar. *Plotinus on sense-perception: a philosophical study*. CUP Archive, 1988, p. 108-109. Cf. SHEPPARD, Anne. “Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of *De anima*, 3.3”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 165-173, 1991, p. 168.

²⁰⁴ Cf. *Enn.* IV.3.29.26-27.

²⁰⁵ *Ibid.* IV.3.29.15-35. E no *De Memoria* de Aristóteles: “Assim, em muitas pessoas, por inaptidão ou idade, a memória não ocorre mesmo sob um forte estímulo (...).” “διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι’ ἡλικίαν οὖσιν οὐ γίγνεται μνήμη.” *Mem.* 450b1-2.

Dito isso, Plotino passa a investigar a questão da “imaginação” (φανταστικός) nos “processos inteligíveis” (διανοήσεων) e chega às seguintes conclusões:

Mas se todo ato intelectual é acompanhado por uma representação imaginária, é bem possível que, se essa representação persistir, que é como uma imagem do pensamento, nesse caso a memória do objeto conhecido surgirá. Caso contrário, devemos procurar outra explicação. *Mas talvez o que a imaginação acolhe de dentro seja a noção (λόγος) que acompanha o inteligível.* É que o inteligível não está dividido e, quando ainda não saiu, por assim dizer, não percebemos que ele está dentro. *Mas a noção (λόγος), desdobrando o inteligível e transferindo-o da faculdade intelectual para a imaginativa, a torna patente como um espelho.* E nessa percepção do inteligível assim refletida e em sua persistência também consiste em memória.²⁰⁶

Fora do âmbito das percepções sensíveis, em que a imaginação é a responsável por preservar e por se lembrar da imagem produzida na memória, ao investigar a imaginação nos processos inteligíveis, Plotino nos apresenta duas ideias centrais. Afirma que todo “ato intelectual” (νόησις) é acompanhado pela “imaginação” (φαντασία)²⁰⁷ e, em seguida, traz à tona a ideia de “noção” (λόγος)²⁰⁸. Como lemos na passagem acima, a função do λόγος está em “desdobrar o inteligível e transferi-lo do intelecto à imaginação” (παρακολουθούντος ή παραδοχή εις τὸ φανταστικόν), revelando o ato intelectual como em um “espelho” (κάτοπτρον).²⁰⁹ Conforme Marie-Nicolas Bouillet, Plotino, ao tratar da noção de imaginação

²⁰⁶ Tradução modificada por nós e itálicos nossos. “Ἄλλ’ εἰ μὲν πάση νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία, τάχα ἂν ταύτης τῆς φαντασίας, οἷον εἰκόνας οὔσης τοῦ διανοήματος, μενούσης οὕτως ἂν εἴη τοῦ γνωσθέντος ἢ μνήμη· εἰ δὲ μή, ἄλλο τι ζητητέον. Ἴσως δ’ ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθούντος ἢ παραδοχῆ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὄν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικόν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἢ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἢ μονὴ καὶ ἢ μνήμη.” *Enn.* IV.3.30.2-13.

²⁰⁷ Não podemos deixar passar, todavia, que Plotino não admite que todo o pensamento deva ser acompanhado por uma representação imaginária. Pelo contrário, após fazer uma analogia com a imagem de um objeto que é ou não refletida em um espelho, explicando que o “objeto luminoso” é o pensamento (νόησις) que se reflete ou não na representação imaginária (φαντασία), segundo a disposição ou não das faculdades da alma, Plotino afirma que o pensamento é sempre acompanhado de uma imagem, mas que o próprio pensamento não é uma imagem, e pode ser ou não ser um conhecimento. Por exemplo, quem lê com atenção conhece o ato de ler, mas não está pensando no ato de ler enquanto lê. Cf. *Enn.* I.4.10. Isso é muito próximo à diferença que Agostinho faz entre *nosse* e *cogitare*, “conhecer” e “pensar”, como vemos em *trin.* 10.5.7. Sobre a noção específica de *cogitare*, cf. VERBEKE, Gérard. “Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme ‘cogitare’.” *Recherches augustinienes et patristiques*, v. 2, p. 59-80, 1962.

²⁰⁸ O termo λόγος aqui é de difícil tradução. Bouillet o traduz por *raison*, Armstrong por *verbal expression* e Jesús Igal por *noción*. Optamos por traduzi-lo por “noção”, convencidos por esta explicação de Jesús Igal: “Nesse contexto, λόγος não significa ‘linguagem’ ou ‘fórmula verbal’, como traduz Bréhier, mas significa ‘noção’, ou seja, a noção representativa do inteligível e mais desdobrada que esse (cf. *Enn.* III.5.9.1-3), e equivale a εἰκόνημα (cf. *Enn.* I.4.10).” (*En este contexto λόγος no significa ‘lenguaje’ o ‘fórmula verbal’, como traduce Bréhier, sino ‘noción’, i.e., noción representativa del inteligible y más desplegada que éste* (cf. III.5.9.1-3) *y equivale al εἰκόνημα (‘especie’) de I.4.10.*)” PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 369, nota 223.

²⁰⁹ Cf. *Enn.* IV.3.30.2-13.

nessa passagem das *Enéadas* que acabamos de ler, inspira-se em Aristóteles, precisamente naquilo que este escreveu no *De Memoria*.²¹⁰

São muitos os pensamentos os quais Plotino parece herdar de Aristóteles, segundo as passagens do Tratado 27 das *Enéadas* que acabamos de recuperar.²¹¹ Cumpre-nos, porém, destacar aqueles que desde já nos fazem constatar a possível influência dos pensamentos aristotélicos herdados por Plotino e retomados por Nebrídio na *Epístola 6*. Verifiquemos, então, a primeira questão que Plotino nos apresenta na última passagem que transcrevemos, quando ele passou a investigar a imaginação exclusivamente no ato intelectual. Ora, se Nebrídio afirmou que toda “memória não pode existir sem imagem” (*memoria sine phantasia esse non possit*)²¹² e, ao seu turno, Plotino concluiu que “a memória pertence à imaginação” (τοῦ φανταστικοῦ ὄρα ἢ μνήμη)²¹³, ambas as sentenças, embora difiram no léxico entre *phantasia* e φανταστικοῦ²¹⁴, nos remetem, de fato, como apontou Bouillet, precisamente ao que escreveu Aristóteles no *De Memoria*.²¹⁵

²¹⁰ Cf. PLOTINO. *Les ennéades*. Tradução de: BOUILLET, Marie-Nicolas. Paris: Hachette, 1857, tratado 27, XXIX-XXII, notas 167-179. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>>. Acesso em: 11/04/2019.

²¹¹ Evidenciamos algumas dessas passagens, em notas de rodapé anteriores a esta, durante a explicação do tratado 27 de Plotino nesta mesma seção do “Capítulo Primeiro” sobre a *Epístola 7* de Agostinho. Aqui, porém, vale uma ressalva importante. Há aproximações entre Plotino e Aristóteles nessa questão, como estamos estudando, mas também há divergências. Segundo Blumenthal, dentre outras divergências, Plotino não concorda nem com Aristóteles nem com os estoicos (nem, dizemos nós, com os pitagóricos e epicuristas, cf. *Enn.* IV.7.2-8) sobre o entendimento da alma, das percepções sensíveis e da memória, defendendo por fim que a memória pertence apenas à alma, mesmo que a condição do corpo possa prejudicá-la na sua eficácia (cf. *Enn.* IV.3.26.12). Plotino separa a percepção dos sentidos da memória e da imaginação, enquanto Aristóteles vê a imaginação como uma atividade da faculdade sensível (cf. *Mem.* 451a14-17). Cf. BLUMENTHAL, H. J. “Plotinus’ psychology: Aristotle in the service of Platonism”. In: _____. *Soul and intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*. Variorum, 1993, p. 340-364, p. 344-345 e p. 359.

²¹² Cf. *ep.* 6 1.

²¹³ Cf. *Enn.* IV.3.29.31.

²¹⁴ Já vimos (ver notas 173 e 203) e sempre que necessário retomaremos (como ao final deste capítulo e do próximo) o problema terminológico entre os pensadores em questão. No caso em tela, relembremos que Nebrídio usa o termo *phantasia* em seu sentido mais genérico, como notaram Bermon e O’Daly, podendo, pois, significar tanto “imagem” como “imaginação”. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. No caso de Plotino, no Tratado 27 (segundo Jesús Igal, da BAC, e A. H. Armstrong, da Loeb) o termo φανταστικός ocorre como “imaginação” ou *image-making power*, φάντασμα como “imagem” ou *mental image* e φαντασία como “representação imaginária” ou *image*.

²¹⁵ Cf. PLOTINO. *Les ennéades*. Tradução de: BOUILLET, Marie-Nicolas. *Op. cit.* Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>>. Acesso em: 11/04/2019.

III

Quando Plotino e, por consequência, Nebrídio, aquele no Tratado 27 das *Enéadas* e este na *Epístola 6*, pensam sobre a relação entre a memória, a imagem e a imaginação, parece partirem da seguinte afirmação que Aristóteles faz na obra *De Memoria*: “(...) mas a memória, mesmo dos objetos do pensamento (isto é, dos inteligíveis), requer uma imagem mental (φαντάσματός).”²¹⁶ Antes, porém, de chegar a essa afirmação, Aristóteles, primeiramente, define que tanto “a memória é do passado” (ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου)²¹⁷, quanto “a memória não é percepção sensorial nem pensamento” (ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις), senão que “estado ou afecção” (ἔξις ἢ πάθος) de um desses, ou seja, da percepção sensorial ou do pensamento, quando o tempo tiver passado.²¹⁸ Somente depois disso é que Aristóteles trata do

²¹⁶ “(...) ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν.” *Mem.* 450a12-14.

²¹⁷ Cf. *Mem.* 449b15. Igualmente diz Plotino no Tratado 28, intitulado “Sobre as dificuldades acerca da alma II”:
 “(...) pois a memória tem por objeto as coisas acontecidas e passadas.” “(...) τῶν γὰρ γεγενημένων καὶ παρεληλυθότων ἡ μνήμη.” *Enn.* IV.4.6.2-3.

²¹⁸ Cf. *Mem.* 449b24-25.

papel da “imaginação” (φαντασία)²¹⁹, e assim o faz com a seguinte asserção: “É impossível até mesmo pensar (νοεῖν) sem uma imagem mental (φαντάσματος).”²²⁰

Para explicar isso, Aristóteles compara o ato de pensar com o ato de “desenhar um diagrama” (διαγράφειν), especificamente com o ato de desenhar um triângulo.²²¹ Quando desenhamos um triângulo, o desenhamos com medidas finitas, sem pensarmos no fato de que o triângulo realmente possui medidas finitas. Em outras palavras, quando desenhamos um triângulo, o desenhamos de um determinado tamanho, com uma determinada medida, sendo de pouca importância se tal triângulo tem ou não tem realmente esse determinado tamanho, essa determinada medida. Quando pensamos, ocorre o mesmo. Segundo Aristóteles, temos a capacidade de considerar uma medida finita “ante nossos olhos” (τίθεται πρὸ ὀμμάτων)²²², por exemplo, um triângulo determinado, mesmo sem estarmos pensando numa medida finita, quer

²¹⁹ Quanto às traduções dos termos gregos φαντασία e φαντάσματος especificamente no *De Memoria* de Aristóteles, seguimos a versão de Walter Stanley Hett, da Loeb. Assim, traduzimos φαντασία por “imaginação” (*imagination*, para Hett) e φαντάσματος por “imagem mental” (*mental picture*, para Hett). Segundo as obras que consultamos, parece haver um consenso razoável entre os tradutores em relação a esses dos termos. Tanto Hett quanto David Bloch, Richard Sorabji e J. I. Beare traduzem φαντασία, no *De Memoria* de Aristóteles, por *imagination*. Praticamente o mesmo se dá com o termo φαντάσματος (genitivo singular de φάντασμα), pois Bloch, Sorabji e Beare o traduzem por *image*, ao passo que Hett o traduz por *mental image* (opção a qual acolhemos). Voltando ao termo φαντασία, vale mostrarmos que Richard King, diferentemente de todas as outras traduções que aqui cotejamos, o traduz por *representatio*. De acordo com King, a tradução “representação” (*representation*) é preferível a “imaginação” (*imagination*). Primeiro porque, mostra King, na língua inglesa padrão, “imaginação” significa “capacidade criativa”, e isso, obviamente, não se refere, nesse caso, à noção de φαντασία. No entanto, mesmo o termo “imaginação” para significar “o poder de produzir imagens mentais” se mostra insatisfatório, pois não há razão para pensar que toda φαντασία se referira a imagens mentais. Ao comentar que P.-M. Morel escolhe “imaginação” alegando que esta é mais uma atividade, King afirma que este argumento de Morel não lhe parece suficiente para excluir a tradução por “representação”, visto que representar coisas requer fazer algo. Por fim, King diz que Thomas Johansen insistiu com ele que o ajuste entre “representação” e φαντασία não é perfeito, pois é claro que na linguagem moderna a percepção e o pensamento podem ser considerados tipos de representação, e não são φαντάσματα, embora possam exigir isso, e completa que entende o termo “representação” como um bom termo para capturar funções cruciais da φαντασία. Por fim, sobre o termo φαντάσματα (nominativo, acusativo ou vocativo plural de φάντασμα), King escreve que uma tradução possível é por “imagens” (*images*), ou mesmo, por “aparências” (*appearances*) ou “aparições” (*apparitions*). E como Aristóteles deseja evitar o uso metafórico de φαντασία sem dizer o que ela é, os comentadores quiseram evitar tanto *images* quanto *appearances*. Cf. KING, Richard A. H. *Aristotle and Plotinus on memory*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 44, nota 154; p. 45 e nota 157. Cf. ARISTÓTELES. *On the soul; Parva naturalia; On breath*. Tradução de: HETT, Walter Stanley. Cambridge: Harvard University Press, 1964, p. 293. Cf. BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Texto, tradução, interpretação e recepção na escolástica ocidental. Leiden; Boston: Brill, 2007, p. 29, com explicações na p. 61. Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972, p. 49. Cf. ARISTÓTELES. *On Memory*. Tradução de: BEARE, J. I. In: _____. *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. V. 1. BARNES, Jonathan (Ed.). 6ª reimp. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 715.

²²⁰ “καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.” *Mem.* 449b33. A mesma afirmação ocorre em *An.* 1 1, 403a8-9. Ver nota 417.

²²¹ Cf. *Mem.* 450a1-2.

²²² A tradução correta da expressão “τίθεται πρὸ ὀμμάτων”, que acreditamos ser fundamental para essa explicação, é “ante seus olhos”, mas mudamos para “ante nossos olhos” em benefício da concordância gramatical em nossa explanação.

dizer, mesmo sem estarmos pensando em um triângulo com essas proporções.²²³ Aristóteles, então, compreende que a faculdade que nos faz considerar a medida finita do triângulo, isto é, a grandeza e o movimento, é a mesma que nos faz conhecer o tempo, pois só podemos pensar o atemporal em termos temporais. Daí a afirmação de que “a imagem é uma afecção da faculdade sensorial comum” (καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν) e de que o pensamento dessas coisas pertence à “faculdade sensorial primária” (πρώτῳ αἰσθητικῷ).²²⁴

Também a “memória” (μνήμη) pertence à faculdade sensorial primária, mas com uma distinção importante: a memória pertence “essencialmente” (καθ’ αὐτὸ) à faculdade da percepção sensorial primária e “acidentalmente” (κατὰ συμβεβηκὸς) ao pensamento.²²⁵ Isso porque a “memória” (μνήμη), mesmo dos objetos do “pensamento” (νοητῶν), também requer uma “imagem mental” (φαντάσματος).²²⁶ Assim, de acordo com Aristóteles:

Quanto à questão a que parte da alma pertence a memória, é claro que ela pertence à mesma parte que a imaginação (φαντασία); e aquelas coisas que são *essencialmente* (καθ’ αὐτὰ) objetos da memória são também aquelas em que há imaginação (φανταστά), enquanto aquelas que são *acidentalmente* (κατὰ συμβεβηκὸς) objetos da memória são aquelas que não ocorrem sem imaginação (φαντασίας).²²⁷

Há uma diferença aqui entre as coisas “imagináveis” (φανταστά), essencialmente pertencentes à memória, e as coisas que envolvem “imaginação” (φαντασία)²²⁸, acidentalmente pertencentes à memória. Assim, as coisas possíveis de serem imaginadas são por si mesmas coisas de memória, enquanto aquelas que não existem sem imaginação são elas acidentalmente coisas de memória.²²⁹ Trata-se, sabemos, de uma distinção importante da teoria aristotélica, que opõe, num primeiro momento, aquilo que é “por acidente” (κατὰ συμβεβηκὸς) daquilo que é “por si” (καθ’ αὐτὸ). Sobre isso, recordemos o que Aristóteles explica na *Metafísica*: “Acidente

²²³ Cf. *Mem.* 450a5.

²²⁴ *Ibid.* 450a10-13.

²²⁵ *Ibid.* 450a14-15.

²²⁶ *Ibid.* 450a13-14.

²²⁷ Itálicos nossos e tradução de David Bloch em *Aristotle on Memory and Recollection*. “Τίνοσ μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστίν ἡ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ’ αὐτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.” *Mem.* 450a22-26.

²²⁸ Para um aprofundamento da noção de *phantasia* no *De Anima*, cf. BIRONDO, Noell. “Aristotle on illusory perception: *Phantasia* without *Phantasmata*”. *Ancient Philosophy*, v. 21, n. 1, p. 57-71, 2001.

²²⁹ Para essa segunda explicação da mesma passagem do texto de Aristóteles (*Mem.* 450a22-26) usamos a tradução de John Isaac Beare: “(...) and all objects of which there is imagination are in themselves objects of memory, while those which do not exist without imagination are objects of memory incidentally.” ARISTÓTELES. *On Memory*. Tradução de: BEARE, J. I. In: _____. *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. V. 1. BARNES, Jonathan (Ed.). 6ª reimp. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 715.

significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado como verdade da coisa, mas não sempre nem habitualmente.”²³⁰ É “por si” (καθ’ αὐτὸ) e não “por acidente” (κατὰ συμβεβηκὸς) o que não é afirmado de um outro sujeito além de si mesmo, tal qual um “homem” não é afirmado de outra coisa, ao passo que “branco” é afirmado de homem.²³¹ Num segundo momento, também na *Metafísica*, Aristóteles define “acidentes por si” – *accidents par soi*, como verte Pierre Pellegrin²³² – os atributos de que são próprios por si à substância, mas que não fazem parte de sua essência.²³³ Logo, conforme o exemplo de Aristóteles: “(...) acidente nesse sentido é a propriedade de um triângulo ter a soma dos ângulos iguais a dois ângulos retos.”²³⁴ De fato, é próprio do “triângulo” (τρίγωνον) ter a soma de seus ângulos igual a dois ângulos retos, mas a definição de triângulo não é “ter a soma dos ângulos iguais a dois ângulos retos”²³⁵, como lemos.

Entendendo tais distinções, podemos retomar o *De Memoria*. Vimos que na comparação de Aristóteles, entre o pensamento e o desenho de um diagrama, que o desenho de um triângulo é algo que tem “imaginação” (φαντασία), sendo, então, objeto de memória “por si” (καθ’ αὐτὸ). No entanto, vimos que o pensamento, por sua vez, é objeto de memória apenas “por acidente” (κατὰ συμβεβηκὸς) porque necessariamente requer “imaginação” (φαντασία). Assim, com a distinção entre καθ’ αὐτὸ e κατὰ συμβεβηκὸς, Aristóteles é capaz de “conciliar” (*concilier*), na expressão de Bermon, a tese de que só há memória se houver uma imagem mental com a tese de que podemos recordar algo que entendemos.²³⁶ No fundo, Aristóteles não restringe a memória às coisas sensíveis; não limita os objetos da memória às coisas que são elas mesmas objetos da “imaginação” (φαντασία), isto é, as coisas sensíveis. Para ele, como analisamos até aqui, nós podemos realmente nos lembrar do que pensamos. Conforme Bermon, é realmente essa explicação aristotélica – de que, em suma, se uma imagem sempre acompanha uma intelecção, logo a memória dessa intelecção se torna possível pela imagem que a acompanhou – que Plotino parece recuperar no Tratado 27, sendo este, aliás, “o pano de fundo” (*l’arrière-plan*) da *Epístola 6* de Nebrídio.²³⁷

²³⁰ “συμβεβηκὸς λέγεται ὁ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μὲντοι οὔτ’ ἐξ ἀνάγκης οὔτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (...)” *Met.* Δ 30, 1025a14-15.

²³¹ Cf. ACIDENTE, POR ACIDENTE. In: PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 8-9.

²³² Cf. ACCIDENT, PAR ACCIDENT. In: PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d’Aristote*. Ellipses, 2001, p. 5.

²³³ Cf. ACIDENTE, POR ACIDENTE. In: PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 8-9.

²³⁴ “(...) οἷον τῶ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν.” *Met.* Δ 30, 1025a32-34.

²³⁵ Cf. *Met.* Δ 30, 1025a32-34.

²³⁶ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 202.

²³⁷ *Ibid.*, p. 203.

IV

Convém ainda analisarmos uma questão que ficou pendente quando investigamos uma possível herança plotiniana nas afirmações feitas por Nebrídio na *Epístola 6*. Ao pensar sobre a função da imaginação nos processos inteligíveis, vimos que Plotino demonstrou que todo “ato intelectual” (νόησις) é acompanhado pela “imaginação” (φαντασία), trazendo à tona a ideia de “noção” (λόγος).²³⁸ Relembremos: “Mas noção (λόγος), desdobrando o inteligível e o transferindo da faculdade intelectual para a imaginativa, a torna patente como um *espelho* (κατόπτρω).”²³⁹ É exatamente a imaginação revelada como um “espelho” (κάτοπτρον) do pensamento o que nos resta analisar, seguindo as sugestões de Bermon.²⁴⁰

Isso nos leva agora ao Tratado 46 das *Enéadas*, quando Plotino trata do “bem viver” (τὸ εὖ ζῆν) e da “felicidade” (τὸ εὐδαιμονεῖν).²⁴¹ Num determinado momento desse tratado, Plotino questiona se um sábio, ou seja, alguém que já é virtuoso e feliz, quando mergulhado em doenças ou em maldições da magia, pode “perder a sua razão” (μὴ παρακολουθῆ) e a sua felicidade de homem virtuoso.²⁴² Daí surgem duas opiniões, segundo Plotino. Pode-se ou admitir que o sábio não perde a sua razão quando está doente ou amaldiçoado, assim como nós não perdemos nada enquanto dormimos; ou pode-se admitir que o sábio não permanece com a sua razão durante a doença ou a maldição.²⁴³ O problema, estritamente, está em saber se o sábio continua sábio²⁴⁴ mesmo sem sentir-se sábio, quer dizer, mesmo sem perceber-se sábio.

²³⁸ Cf. *Enn.* IV.3.30.

²³⁹ Itálicos nossos. “ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἶον ἐν κατόπτρῳ.” *Enn.* IV.3.30.12.

²⁴⁰ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 203-204.

²⁴¹ Cf. *Enn.* I.4.9.

²⁴² *Ibid.* I.4.9.1-2.

²⁴³ *Ibid.* I.4.9.5-10.

²⁴⁴ Ressaltemos que “sábio” aqui acompanha os sentidos, antes expostos, de “virtuoso e feliz”. Cf. *Enn.* I.4.9.1-2.

É o que se pergunta Plotino:

Mas, se não se percebe sábio, há de ser por isso menos sábio? A não ser que alguém conteste que, no caso da sabedoria, a percepção e a consciência devem estar presentes²⁴⁵, já que na sabedoria em ato é também onde a felicidade está presente.²⁴⁶

Feitas tais questões, a resposta que extraímos ao longo das reflexões de Plotino, nessa passagem específica das *Enéadas*, é de que a sabedoria do sábio continua com o sábio, apesar da doença e da maldição em que o sábio pode encontra-se mergulhado.²⁴⁷ Mesmo dormindo, ou diante de ausência de “percepção” (αἰσθάνεσθαι) e de “consciência” (παρακολουθέω), o sábio não perde a sabedoria, nem perde a virtude e a felicidade, da mesma forma que alguém belo não perde a beleza caso não se perceba belo.²⁴⁸ Isso porque: “(...) a realidade da sabedoria consiste em uma essência, ou melhor, na essência”²⁴⁹; e essa “essência” (οὐσία) não parece naqueles que estão dormindo ou inconscientes.²⁵⁰ Plotino assim entende que o “ato de pensar” (φρονέω) é distinto da percepção e da consciência que se tem do próprio ato de pensar, “autoconsciência” (παρακολουθεῖν αὐτῷ) que o sábio pode ou não ter, sem deixar de ser sábio.

²⁴⁵ Vale registrarmos que Jesús Igal, da BAC, verte a passagem αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι por: *el percatarse y ser consciente debe estar presente*. E A. H. Armstrong, da Loeb, por: *awareness and consciousness of its presence*. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, I-II. *Op. cit.*, p. 254. Cf. PLOTINO. *Ennead. Op. cit.*, p. 197. Vale ainda registrarmos que o termo παρακολουθεῖν para Plotino junta-se ao termo αὐτῷ para significar precisamente “ser autoconsciente” (em inglês: *to be self-conscious*). Cf. ΠΑΡΑΚΟΛΟΥΤΕΩ, II.2. Disponível em: <<https://logeion.uchicago.edu/παρακολουθέω>>. Acesso em: 08/09/2022.

²⁴⁶ Itálicos nossos. “εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἦττον σοφὸς ἂν εἴη; Εἰ μὴ ποῦ τις λέγει ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ’ ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι.” *Enn.* I.4.9.12-15.

²⁴⁷ Cf. *Enn.* I.4.9.19.25.

²⁴⁸ *Ibid.* I.4.9.11.

²⁴⁹ “εἰ δ’ ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ.” *Enn.* I.4.9.18. Preferimos aqui traduzir οὐσία por “essência” a traduzi-la por “substância”. Na tradução em espanhol da BAC, Jesús Igal opta por *sustancia*. Já Bouillet, da Hachette, opta por *l’essence*, e A. H. Armstrong, da Loeb, opta por *substance*. Nossa escolha por “essência” se sustenta nesta explicação de Gobry: “Plotino emprega οὐσία nos mesmos sentidos que Platão: (...) Essência das coisas. A alma ‘recebe tudo o que tem de sua essência’ (*Enn.* VI.2.6) (...)” Cf. OUSÍA. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia. Op. cit.*, p. 106-107. No entanto, Guy Hamelin lembra que tanto οὐσία quanto εἶδος podem significar “essência”: “(...) o termo οὐσία (substância) tem, na obra de Platão, vários sentidos. Trata-se, no *Protagoras* (349b) e no *Euthyphro* (11a), da existência real e concreta de uma coisa (sentido 1) e, no *Phaedo* (65d, 78d-e, 92d), da natureza ou da essência de uma coisa, enquanto essa essência está concebida como sendo ontologicamente diferente das realidades nomeadas a partir dela (sentido 2a). (...) Observamos enfim que o sentido 1’b de εἶδος, enquanto realidade não-sensível que não tem diferença ontológica com os indivíduos que recebem a sua natureza e o seu nome dela, corresponde perfeitamente ao sentido 2b de οὐσία, ou seja, à essência concebida como realidade inteligível imanente aos seres sensíveis particulares e concretos.” HAMELIN, Guy. “Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão”. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 3, p. 1-13, 2009, p. 5-6. Cf., também, HAMELIN, Guy. “A natureza da virtude como saber em Platão”. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 11, p. 99-109, 2017. HAMELIN, Guy. “Ciência e saber: a importância da concepção platônica da natureza da episteme em Aristóteles”. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 12, p. 1-27, 2018.

²⁵⁰ Cf. *Enn.* I.4.9.19-22.

Chegamos, enfim, ao ponto que gostaríamos de acentuar desse Tratado 46 da primeira *Enéada*. Diz respeito, precisamente, ao momento em que Plotino usa o exemplo do “espelho” (κάτοπτρον) – analogia que já encontramos no *Timeu* de Platão²⁵¹ – para explicar como a imaginação se revela no pensamento.²⁵² O problema está em entender por que o pensamento precisa da imaginação. E anterior a isso, o problema está em entender por que a “inteligência não pode atuar por conta própria” (αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει)²⁵³, sem precisar da percepção sensorial, ou melhor, da percepção consciente.²⁵⁴ E ainda, por que a “alma intelectual” (ψυχή) não pode atuar por conta própria, uma vez que “a alma intelectual é anterior a essa percepção” (“ἡ ψυχή περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως”).²⁵⁵ Como vemos, Plotino parte da noção de que a “inteligência” (νοῦς) só é percebida em nós através da “percepção” (αἴσθησις), mas ela, a inteligência, continua a atuar em nós, mesmo sem ser percebida.²⁵⁶ Plotino, então, levanta à seguinte questão: “Deve haver algum ato anterior à percepção, porque, para a inteligência, ‘pensar e ser são a mesma coisa’.”²⁵⁷ Ele compreende que a inteligência – e as razões discursivas –, que sempre está agindo em nós, pode ou não ser refletida pelas faculdades da alma.²⁵⁸ A inteligência pode pensar com imagens, se for refletida pelas faculdades da alma, e pode pensar sem imagem, se não for refletida. Tudo ocorre como quando um objeto é refletido num espelho.²⁵⁹ Há, então, dois elementos: um objeto luminoso que sempre está agindo, e um espelho que representa esse objeto luminoso. Se esse espelho estiver próximo ao objeto luminoso e corretamente focado, ele o reflete. Caso o espelho esteja distante do objeto luminoso e desfocado, ele não o refletirá.²⁶⁰

O mesmo se dá entre a inteligência e a percepção dessa inteligência. A inteligência pode ser compreendida como o objeto luminoso que sempre está agindo e a percepção ou não dessa inteligência como o resultado do “reflexo do espelho liso e polido” (κατόπτρῳ περὶ τὸ

²⁵¹ Ao tratar da função do fígado na produção de imagens oníricas no *Timeu*, Platão escreve que, para não ser seduzido por imagens e aparências, um deus fez uma figura de um fígado para estudá-lo: “(...) e ele (o deus) se certificou de que era denso, brilhante e doce (o fígado), e também tinha amargura, de modo que o poder dos pensamentos que vêm da inteligência, refletindo nele como um espelho que recebe formas e faz ver as imagens, fizesse medo a parte concupiscível da alma.” “(...) πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὴ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό.” *Ti.* 71b.

²⁵² Cf. *Enn.* I.4.10.

²⁵³ *Ibid.* I.4.10.3.

²⁵⁴ *Ibid.* I.4.10.4.

²⁵⁵ *Ibid.* I.4.10.4-5.

²⁵⁶ *Ibid.* I.4.10.

²⁵⁷ “Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνεργημα εἶναι, εἴπερ ‘τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.’” *Enn.* I.4.10.5.

²⁵⁸ Cf. *Enn.* I.4.10.12.

²⁵⁹ *Ibid.* I.4.10.10.

²⁶⁰ *Ibid.* I.4.10.10-15.

λεῖον καὶ λαμπρὸν ἠσυχάζον) ou, ao contrário, do espelho áspero e rugoso.²⁶¹ Agora, se aduzirmos a φαντασία a essa analogia do espelho, a inteligência pode pensar com “representações imaginárias” (φαντασία) ou – e isto é mais comum, segundo Plotino²⁶² – sem “representações imaginárias” (φαντασία). Tudo dependerá de o pensamento refletir-se ou não na imaginação, caso as faculdades da alma estejam calmas ou agitadas. Tal “agitação” é uma perturbação na harmonia do corpo, o que leva a “quebrar” (συγκλασθέντος), caberia dizer, o “espelho” (κάτοπτρον), rompendo a possibilidade de pensar com “representações imaginárias” (φαντασία).²⁶³ Logo, Plotino completa essas explicações com a seguinte afirmação: “O pensamento geralmente é acompanhado por uma representação imaginária, sem que o pensamento seja uma representação imaginária.”²⁶⁴ O “pensamento” (νόησις) é, pois, acompanhado por uma “representação imaginária” (φαντασία), refletindo-se na imaginação como um objeto num espelho. Se é assim, a intelcção se produz por uma imagem sem que ela seja evidentemente uma imagem.²⁶⁵ Muitos de nossos atos, especulativos ou práticos, ocorrem sem nós estarmos cōscios deles, como exemplifica Plotino:

Quem está lendo não está necessariamente ciente de que está lendo, especialmente quando lê intensamente; nem quem trabalha bravamente, que ele trabalha valentemente ou que age, no momento em que age, em virtude do valor e, portanto, em milhares de outros casos (...).²⁶⁶

Essas questões postas por Plotino são fundamentais para compreendermos as perguntas que Nebrídio faz na *Epístola 6* e, principalmente, para compreendermos, num momento posterior, as respostas que Agostinho dará na *Epístola 7*. Sobretudo porque Agostinho se mostrará diametralmente contrário à tese de Nebrídio e, por consequência, à tese que Plotino apresenta muito provavelmente a partir de Aristóteles, como acabamos de tomar conhecimento.

²⁶¹ Cf. *Enn.* I.4.10.9-12.

²⁶² *Ibid.* I.4.10.20. As diferenças entre Agostinho e seus predecessores são muitas vezes sutis, como nesse caso com Plotino. Não é incomum que as diferenças ocorram às vezes até com o uso dos mesmos exemplos, ou seja, dos exemplos clássicos, como o do espelho ou da cera e do sinete, etc.

²⁶³ Cf. *Enn.* I.4.10.19.

²⁶⁴ “ὥστε καὶ τοιοῦτον ἂν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας.” *Enn.* I.4.10.20-21.

²⁶⁵ Bermon, recuperando uma ideia de Jean Pépin, afirma que Plotino se coloca exatamente em oposição a Aristóteles, quando resolve demonstrar que a imaginação não é uma condição “indispensável” da intelcção, mas que apenas “acompanha” a intelcção. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 204, nota 13.

²⁶⁶ “Ὁὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι· οὐδὲ ὁ ἀνδρίζομενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία (...).” *Enn.* I.4.10.

Em resumo, Agostinho rejeitará a necessidade de imagens ou de representações imaginárias nos processos inteligíveis. Rejeitará a combinação das concepções plotiniana e aristotélica adotadas por Nebrídio de que as imagens do pensamento são refletidas no espelho da imaginação, processo esse que nos faz recordar nossos pensamentos. Como veremos na *Epístola 7*, Agostinho demonstrará que podemos compreender e lembrar nossos pensamentos sem a existência intrínseca ou sem a companhia de *phantasiae*. Antes, porém, de passarmos à *Epístola 7*, precisamos examinar a questão do λόγος como “língua”, conforme lemos no Tratado 27 de Plotino, e que reponta na *Epístola 6* de Nebrídio.

V

Atentemos, então, para a primeira hipótese que Nebrídio levanta a fim de defender uma explicação na *Epístola 6*. Relembremos o que ele afirmou: “(...) ainda que nem toda imagem (*phantasia*) envolva memória, toda memória, contudo, não pode existir sem imagem (*phantasia*).”²⁶⁷ Relembremos também que, presumindo uma contra-argumentação de Agostinho, Nebrídio apresentou uma explicação seguida por duas hipóteses:

(...) quando compreendemos ou pensamos algo corpóreo e temporal, criamos algo que pertence à imaginação (*phantasiam*): ou porque ligamos as palavras à compreensão e ao pensamento, palavras essas que não existem fora do tempo e que pertencem aos sentidos e à imaginação (*phantasiam*); ou porque de tal modo nossa compreensão e nosso pensamento são afetados por algo que possa causar uma memória (*memoriam*, ou melhor, uma ‘marca’) em nossa alma imaginativa (*in animo phantastico*).²⁶⁸

É exatamente sobre a primeira hipótese acima realçada por Nebrídio – ou seja, a hipótese de que a memória do pensamento depende da lembrança de “palavras” (*verba*) – que devemos verificar a concebível influência de Plotino. Versa, pois, sobre a tese plotiniana que

²⁶⁷ Tradução nossa. “(...) quod quamvis non omnis phantasia cum memoria sit, omnis tamen memoria sine phantasia esse non possit.” *ep. 6 1*.

²⁶⁸ Tradução nossa. “(...) quia cum intelleximus vel cogitavimus corporeum ac temporale aliquid, genuimus quod ad phantasiam pertinet: nam aut verba intellectui cogitationibusque nostris adiunximus, quae verba sine tempore non sunt, et ad sensum vel phantasiam pertinent: aut tale aliquid intellectus noster cogitatione passa est, quod in animo phantastico memoriam facere potuisset.” *ep. 6 1*.

entende a linguagem como veículo do pensamento. Sobre isso, retomemos uma passagem vista anteriormente²⁶⁹, embora por outro prisma, do Tratado 27 das *Enéadas*:

Mas talvez o que a imaginação acolhe de dentro seja a noção (λόγος) que acompanha o inteligível. É que o inteligível não está dividido e, quando ainda não saiu, por assim dizer, não percebemos que ele está dentro. Mas a noção (λόγος), desdobrando o inteligível e transferindo-o da faculdade intelectual para a imaginativa, a torna patente como um espelho.²⁷⁰

O termo grego λόγος²⁷¹ nos remete pelo menos a três sentidos clássicos. Pode ser: “faculdade mental superior”²⁷², “raciocínio”²⁷³ ou “conceito, noção”.²⁷⁴ Derivado do verbo grego λέγειν, isto é, “falar”, λόγος traz em sua raiz etimológica própria a ideia de “fala” e de “linguagem”.²⁷⁵ Na passagem das *Enéadas* acima, vemos Plotino afirmar que o que a “imaginação” (φανταστικόν) acolhe internamente talvez seja a “noção”, ou mesmo, a “palavra mental” (λόγος) que acompanha o inteligível.²⁷⁶ As coisas outrora compreendidas estão guardadas na memória como “sinais linguísticos”, ou melhor, como “imagens acústicas”, as quais refletem o pensamento como num “espelho” (κάτοπτρον).²⁷⁷ Examinando precisamente essa afirmação de Plotino, Bermon escreve que o λόγος – para ele, *le langage*²⁷⁸ – desempenha um papel essencial no processo que envolve a memória e a imaginação, pois as palavras são o “meio sensível” (*medium sensible*) graças ao qual a alma se torna consciente do que entende.²⁷⁹ Assim sendo, a alma, por intermédio das palavras, acaba por perceber no presente o que havia

²⁶⁹ Analisamos outrora o tratado 27 das *Enéadas* de Plotino na seção II deste mesmo “Capítulo Primeiro”.

²⁷⁰ “Ἦσως δ’ ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπω οἶον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὃν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικόν ἔδειξε τὸ νόημα οἶον ἐν κατόπτρῳ.” *Enn.* IV.3.30.5-10.

²⁷¹ Tratamos dessa questão da tradução do termo λόγος em nota de rodapé anterior, na primeira vez que usamos a passagem da *Enn.* IV.3.30.2-13. Porém, repetimos aqui que ao contrário de Bouillet, da Hachette, que verte λόγος por *raison*, e Armstrong, da Loeb, que verte por *verbal expression*, Jesús Igal, da BAC, afirma que nesse contexto a palavra λόγος não nos remete à “linguagem”, mas sim a *noción*, “noção” ou até mesmo “ideia”; ou ainda, dizemos nós a partir de Agostinho, “palavra mental”. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 369, nota 223.

²⁷² Cf., por exemplo, Platão, *Rep.* IV.439a-441c, *Ti.* 89d-e, *Phd.* 66e; Aristóteles, *EN* VI.1.5, *Phys.* I.5.

²⁷³ Cf., por exemplo, Aristóteles, *An.* 1 3.

²⁷⁴ Cf., por exemplo, Aristóteles, *Met.* A.29; Plotino, *Enn.* V.9.7.

²⁷⁵ Cf. LÓGOS. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia.* *Op. cit.*, p. 89-90.

²⁷⁶ Cf. *Enn.* IV.3.30.5-10.

²⁷⁷ *Ibid.* IV.3.30.2-13.

²⁷⁸ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205. Com base na obra *Plotins Schriften*, Bermon assinala que o uso que Plotino aqui faz da noção de λόγος está muito próximo do λόγος προφορικός dos estoicos. Cf. BEUTLER, R.; THEILER, W. *Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen.* (Philosophische Bibliothek, t. 215). Hamburg, F. Meiner, 1960, p. 504. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205, nota 17.

²⁷⁹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205.

entendido no passado. Também são as palavras o *medium sensible* graças ao qual a alma se torna consciente do que consegue lembrar, sendo, então, o λόγος um “veículo para a memória do espiritual” (*véhicule pour la mémoire du spirituel*), completa Bermon.²⁸⁰ Daí, é muito provável que Nebrídio tenha em mente essa tese de Plotino sobre o λόγος quando propõe, na *Epístola 6*, a hipótese das “palavras” (*verba*) como “veículo do pensamento”. Aliás, no contexto teológico, *verbum* pode designar realmente o λόγος, ou seja, a “palavra criadora”, que num jogo etimológico antigo também liga *verbum* ao termo *verum*, isto é, “verdadeiro”, em relação a Deus Criador. Todavia, *verbum* é, no sentido próprio e em primeiro lugar, “mental”.²⁸¹

O uso do termo *verbum* por Nebrídio, indicando objetivamente que podemos ligar “palavras à compreensão e ao pensamento” (*verba intellectui cogitationibusque*)²⁸², nos move a pensar no uso do termo *verbum* por Agostinho nesse período em questão. Sabemos da importância ímpar das reflexões de Agostinho sobre o tema gnosiológico do discurso interior. E aqui são indispensáveis as análises de Claude Panaccio. Em sua premiada obra *O discurso interior: de Platão a Guilherme de Ockham*, Panaccio afirma que, antes de 395, Agostinho não usa o termo *verbum* para se referir precisamente à “palavra interior”, mas apenas para invocar a “palavra oral”, como aparece em *A dialética*, obra inacabada de 387, e em *O mestre*, de 389.²⁸³ Acredita-se que *A dialética* tenha sido inspirada diretamente em uma fonte estoica perdida, provavelmente um tratado de Varrão, e que a etimologia do termo *verbum* para Agostinho, naquela época, o ligava ao termo *verberare*, ou seja, “chicotear”, indicando, assim, que a palavra atinge o ar.²⁸⁴ O mesmo está presente em *O mestre*: “Ou, mais exatamente, não serão entendidas (ou seja, as palavras escritas) como sinais de palavras (*signa verborum*), de maneira que a palavra seja o que se profere, com certo significado, mediante a articulação da voz?”²⁸⁵ Ainda repete-se em *O mestre* a mesma visão etimologia de *A dialética*: “Que dirias tu se por uma destas qualidades fossem chamadas palavras (*verba*, de *verberare*: ‘percutir, bater’) e pela outra nomes (*nomina*, de *nosco*: ‘conhecer’)? E o primeiro termo assim se denominasse por causa dos ouvidos e o segundo do espírito?”²⁸⁶

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ Cf. trin. 9.7.12. Cf. LÓGOS. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Op. cit., p. 89-90.

²⁸² Cf. ep. 6 1.

²⁸³ Cf. PANACCIO, Claude. “Augustine: the development of a doctrine”. In: _____. *Mental language: from Plato to William of Ockham*. Oxford University Press, 2017, p. 70.

²⁸⁴ *Ibid.* Cf. dial. 6.

²⁸⁵ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “num verba non sunt, an signa verborum verius intelleguntur? ut verbum sit quod cum aliquo significato articulata voce profertur.” mag. 4.8.

²⁸⁶ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt verba, ex altero nomina; verba scilicet a verberando, nomina vero a noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo vocari meruerit?” mag. 5.12.

No entanto, Panaccio identifica nessas duas obras de Agostinho contornos daquela doutrina teológica do *verbum in corde* que veríamos mais tarde, por exemplo, em *A doutrina cristã*, nos *Sermões*, no *Tratado sobre o Evangelho de São João* e, principalmente, em *A Trindade*.²⁸⁷ Levando certamente em conta a noção estoica de *λεκτόν*, Agostinho, em *A dialética*, traz à tona o termo *dicibile* referindo-se ao sentido mental das palavras, ao seu conteúdo inteligível, claramente distinto da “própria coisa” (*res ipsa*) à qual as palavras correspondem; logo, o *dicibile* se localiza “na própria mente” (*in animo*) onde permanece “encerrado” (*inclusum*).²⁸⁸ E em *O mestre* já constatamos ser delineado aquilo que mais tarde os medievais denominariam por *imaginatio vocis* ou *verbum imaginabile*, isto é, a representação mental da fala que estamos preparados a dizer ou que poderíamos dizer se quiséssemos: ao dialogar com Adeodato sobre o ato de rezar silenciosamente num espaço fechado, Agostinho lhe explica sobre a possibilidade de falarmos com Deus, num determinado idioma, em nossa mente – “Falai dentro dos vossos corações” (*Dicite in cordibus vestris*) – sem articulação do som, porque, afinal de contas, pensamos palavras; apesar de que, imediatamente Agostinho acrescenta que essa *locutio* silenciosa apenas “recorda”, despertando na memória signos verbais ali armazenados anteriormente.²⁸⁹ Assim, praticamente no mesmo período em que se dá a troca epistolar entre Agostinho e Nebrídio, vemos em *A dialética* e em *O mestre* tanto o *verbum* da “palavra oral”, etimologicamente associado ao termo *verberare*, quanto o esboço de uma “palavra interior”, cujas próprias raízes se lançam, à luz da teologia cristã e do neoplatonismo, a partir da noção grega de *λόγος*.²⁹⁰

²⁸⁷ Cf. PANACCIO, Claude. “Augustine: the development of a doctrine”. *Op. cit.*, p. 72-78. Cf. *doctr. chr.* 1.12. Cf., por exemplo, *s.* 119.7; 120.2; 187.3; 225.3; 237.4; 288.3-4. Cf. *Io. eu. tr.* 1.8-9. Cf., por exemplo, *trin.* 8.9; 9.8.13; 9.10.15; 15.17.27-26.47.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 71. Cf. *dial.* 5.

²⁸⁹ *Ibid.* Cf. *mag.* 1.2 (SI 4.5.6).

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 77-78. Quanto às fontes da concepção da “palavra mental” ou da doutrina do *verbum cordis* de Agostinho, Panaccio faz o seguinte resumo: (a) há em Agostinho primeiro a influência joanina iniciada na Ásia Menor na época de Justino e Irineu de Lyon e retransmitida aos latinos por Tertuliano, por exemplo, além do uso teológico da distinção entre *logos endiathetos* (a palavra que permanece dentro) e *logos prophorikos* (a palavra proferida) por Teófilo de Antioquia ou Hipólito de Roma na luta contra o gnosticismo; (b) em seguida, Agostinho absorve o *lektón* dos estoicos e já o repõe em *A dialética* pelo termo *dicibile*; (c) e explora também a dimensão dinâmica do conceito grego de *lógos* num contexto teológico já encontrado em Fílon de Alexandria, nos gnósticos e nos primeiros padres da Igreja, e num contexto neoplatônico presente em Plotino e Mario Vitorino; (d) assim como o foi para Justino três séculos antes, Agostinho se preocupou em encontrar na psicologia humana um modelo de produção espiritual, e desenvolveu mais plenamente do que qualquer outro predecessor seu a teoria da alma humana requerida por essa comparação: a teologia trinitária agostiniana deu origem a uma psicologia espiritualista abrangente e habilmente elaborada, colocando a noção de “fala interior” numa posição-chave, à qual os teólogos medievais nomearão *verbum mentale* ou *verbum mentis*, ou seja, a ideia de uma representação mental ligada à vontade, concebida pela mente dentro de si quando pensa em algo e, principalmente, sem referência a nenhum idioma, em suma, um sentido que a mente produz em si mesma pelo ato do pensamento. Cf. PANACCIO, Claude. “Augustine: the development of a doctrine”. *Op. cit.*, p. 77-78.

Em “A memória em Plotino e em dois textos iniciais de santo Agostinho”, O’Daly analisa a tese plotiniana do λόγος como “veículo do pensamento” em outro texto de Agostinho, o diálogo intitulado *A ordem* (*De ordine*). Terminado em 387, um ano antes da provável data inicial da redação das *Epístolas 6 e 7*²⁹¹, é reconhecidamente a primeira vez que de forma mais substancial o tema da memória é tratado na obra agostiniana²⁹² a partir de uma afirmação de Licêncio²⁹³, o interlocutor de Agostinho. Para Licêncio, o sábio dispõe da memória como um senhor dispõe de um “escravo frugal e diligente” (*tamquam frugi et diligens famulus*), dominando-a e não por ela sendo dominado.²⁹⁴ Logo, afirma e questiona Licêncio:

Àquela parte inferior (da alma) podem pertencer as coisas que passam. Pois para que é necessária a memória senão para as coisas que passam e escapam?²⁹⁵

Nunca é demais ressaltarmos que a compreensão de que a memória é ligada exclusivamente ao passado, como o faz Licêncio aqui ou como o fez Nebrídio na *Epístola 6*, assinala a forte influência plotiniana, que por sua vez parece recuperar as teses aristotélicas sobre a questão da memória.²⁹⁶ Agostinho concorda com Licêncio, mas faz a ressalva de que o sábio dispõe da memória “para ensinar aos outros a própria sabedoria” (*sapientiam ipsam docendi*), isto é, as “disciplinas honestas e necessárias” (*propter honestas ac necessarias disciplinas*), que é o que ardentemente se requer do sábio.²⁹⁷ De acordo com Klaus Winkler, essa ressalva de Agostinho o separa “notavelmente” (*notablement*) de Plotino, porque, ao contrário deste, em Agostinho há sempre uma “tendência” (*tendance*) para o lado prático ou

²⁹¹ Escrevemos “um ano antes”, seja porque o diálogo *A ordem* foi redigido em dezembro de 386, segundo Brown (ou entre novembro de 386 e março de 387, segundo “Quadro das Obras de Agostinho”, em *Agostinho através dos tempos*), seja porque não há um mês definido para o início das trocas das *Epístolas 6 e 7*, apenas o ano inicial de 388 e o ano final de 391. Isso, portanto, nos leva a incluir o mês de janeiro de 388 como data inicial provável, o que, nas contas, daria um ano e um mês. Logo, a distância inicial entre *A ordem* (ou mesmo os *Solilóquios*) seria mais para um ano do que para dois. Cf. “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Cf. “Quadro das Obras de Agostinho”. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 38-54. De qualquer forma, se Agostinho termina *A ordem* em novembro ou dezembro de 386, ou mesmo, em março de 387, a distância de *A ordem* para as *Epístolas 6 e 7* (c.388-c.391) é muito próxima, entre um e quatro anos.

²⁹² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 461.

²⁹³ Sobre as reflexões de Licêncio neste período, cf. CARY, Phillip. “What Licentius learned: a narrative reading of the Cassiciacum dialogues”. *Augustinian studies*, v. 29, n. 1, p. 141-163, 1998. Cf., também, WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Augustinus Magister*, v. 1, p. 511-519, 1954.

²⁹⁴ Cf. *ord.* 2.2.6.

²⁹⁵ “Ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus?” *ord.* 2.2.6.

²⁹⁶ Cf., sobretudo, *Enn.* IV.4.6.2-3 e *Mem.* 449b15.

²⁹⁷ Cf. *ord.* 2.2.7.

mesmo empírico dos problemas, como ele deixa claro nessa passagem de *A ordem* ao evidenciar que ao sábio a memória lhe é útil sobretudo para o ensino.²⁹⁸ Talvez aqui, completa Winkler, a fonte de Agostinho seja o *Da oratória (De oratore)* de Cícero.²⁹⁹ Ademais, citando a prestimosa obra de Jean Guitton, *Tempo e eternidade em Plotino e santo Agostinho*³⁰⁰, Winkler ainda frisa que nessa passagem do livro II de *A ordem*³⁰¹, Agostinho estava tentando, no que toca ao problema da memória: “(...) libertar-se de uma adesão muito rigorosa dos ensinamentos de Plotino.”³⁰²

No entanto, O’Daly encontra um importante ponto de interseção entre os argumentos expostos em *A ordem* e aqueles que Plotino escreveu no Tratado 27 das *Enéadas*.³⁰³ Em *A ordem* é acentuada a ideia de que o sábio dispõe da memória para instruir, por meio da linguagem, seus discípulos, pois, como questiona Licêncio: “Para que o sábio precisa da memória, se ele tem e conserva todas as coisas presentes em si?”³⁰⁴ Ora, se o sábio usa a memória para o ensino, como justifica Agostinho, ele, o sábio, age corretamente, pois a memória lhe é necessária: “(...) para organizar a matéria que será comunicada e discutida (...)”³⁰⁵; matéria esta que: “(...) se não é guardada na memória, necessariamente se perderá.”³⁰⁶ Quando voltamos ao Tratado 27 das *Enéadas*, recordamos que após um questionamento – a saber: “Se é a imaginação a faculdade que se recorda dos pensamentos”³⁰⁷ –, Plotino ressalta: “Mas talvez o que a imaginação acolhe de dentro seja o λόγος que acompanha o inteligível.”³⁰⁸ Disso, O’Daly conclui que, nas passagens que estudamos acima do diálogo *A ordem* e do Tratado 27 das *Enéadas*, encontramos, malgrado algumas oposições³⁰⁹, uma determinante

²⁹⁸ Cf. WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Op. cit.*, p. 517.

²⁹⁹ Cf. *De or.* 1.18.

³⁰⁰ Cf. GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 245.

³⁰¹ Cf. *ord.* 2.2.7.

³⁰² “(...) to free himself from too rigorous an adherence to teachings of Plotinus.” O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 461.

³⁰³ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Studia Patristica*, v. 14, 1976, p. 465.

³⁰⁴ Tradução modificada por nós. “Quid, inquit, memoria opus est, cum omnes suas res praesentes habeat ac teneat?” *ord.* 2.2.7. Winkler sugere aqui a leitura de *Mem.* 449b26 e, depois, afirma que Agostinho já havia refutado essa questão na *ep.* 7. Cf. WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Op. cit.*, p. 516, nota 1, e p. 518.

³⁰⁵ Tradução modificada por nós. “(...) quod ex dispositione eloquatur ac disputet (...)”. *ord.* 2.2.7.

³⁰⁶ Tradução modificada por nós. “(...) quod nisi memoriae commendaverit, pereat necesse est.” *ord.* 2.2.7.

³⁰⁷ “Ἄρα γε καὶ τούτων τὸ φανταστικόν.” *Enn.* IV.3.30.2.

³⁰⁸ “Ἰσως δ’ ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῶ νοήματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῆ εἰς τὸ φανταστικόν.” *Enn.* IV.3.30.6.

³⁰⁹ A principal divergência que O’Daly constata entre o *ord.* 2.2.6-7 e a *Enn.* IV.3.30 é que Licêncio contradiz a insistência de Plotino de que a memória é um tipo de νόησις (*Enn.* IV.3.26.31) ao fazer a seguinte afirmação. Para Licêncio, e Agostinho concorda com Licêncio nessa questão, a memória é escrava do sábio e a ele atende diligentemente, com prazer e sob a dependência do seu senhor, ou seja: “(...) não como que raciocinando, mas por prescrição daquela suma lei de dependência da suma ordem.” “(...) non quasi ratiocinando, sed

semelhança, qual seja: a alusão à recordação do λόγος como uma possibilidade de comunicar pensamentos; sendo a tese de Agostinho, em tal caso, “uma extensão” (*an extension*) da atividade descrita por Plotino.³¹⁰

Já a segunda hipótese exposta por Nebrídio na *Epístola 6* parece, assim entende Bermon, ultrapassar a teoria de Plotino.³¹¹ Se, numa primeira hipótese, Nebrídio procurou explicar como recordamos de algo que compreendemos ou pensamos enunciando o papel das “palavras” (*verba*) em tal processo, agora, numa segunda hipótese, ele sugere que nosso pensamento pode ser afetado por algo que nos causa uma *memoriam*.³¹² Nesse sentido, acreditamos que a palavra latina *memoria* pode ser melhor compreendida se a considerarmos como uma “marca”, uma “marca” que se faz “em nossa alma imaginativa” (*in animo phantastico*).³¹³ Assim entendida, é essa “marca” (*memoriam*) que nos permite, segundo Nebrídio, recordar o que compreendemos ou pensamos anteriormente.³¹⁴ Conforme explica Bermon, essa segunda hipótese de Nebrídio é uma versão “mais elaborada” (*plus élaboré*) que a teoria plotiniana da imaginação-espelho, tocando assim na teoria da “projeção” (προβολή).³¹⁵ Tendo raízes em Jâmblico³¹⁶, em Porfírio e antes no próprio Aristóteles, é posteriormente em Proclo que essa teoria alcança sua forma mais destacada³¹⁷; embora não seja com Proclo, evidentemente, que Nebrídio tenha tomado conhecimento desta teoria, pois aquele vem a nascer por certo duas décadas após o falecimento deste, entre 390 e 391.³¹⁸ Muito provavelmente,

summa illa lege summoque ordine praescribente.” *ord. 2.2.7*. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 465-466.

³¹⁰ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 465.

³¹¹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205.

³¹² Cf. *ep. 6* 1.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205.

³¹⁶ Sobre essa ocorrência originária em Jâmblico, Bermon cita o seguinte artigo: SHEPPARD, Anne. “*Phantasia* and Mathematical Projection”. *Sullecta Classica*, n. 8, p. 113-120, 1997, p. 116-117. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 207, n. 25. Registremos também que tanto Jâmblico como Proclo (diferentemente de Plotino), segundo Wayne Hankey, entendem que o conhecimento de si e o conhecimento do divino não podem ser alcançados diretamente, mas apenas por uma hierarquia mediada, que é dada por sistematização científica, “o caminho para o conhecimento de si” (*the way to self-knowledge*), que pode levar gradualmente ao conhecimento de Deus. A filosofia então se ocupa do papel de mediação e se volta à religião. Diferentemente, para Plotino, o pensamento contínuo do *Nous*, responsável pela consciência de si, permanece oculto (*hidden*) para o indivíduo humano histórico. Cf. HANKEY, Wayne J. “‘Knowing as we are Known’ in *Confessions* 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic *Gnothi Seauton* from Socrates to Modernity”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 1, p. 23-48, 2003, p. 42-43. Sobre Jâmblico e os outros neoplatônicos, cf. TAORMINA, Daniela Patrizia. *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: Quatre études*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

³¹⁷ Sobre as datas, cronologicamente temos: Aristóteles (384-322), Porfírio (c. 232-305), Jâmblico (c. 250-c. 325) e Proclo (c. 411-485). Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 206.

³¹⁸ Cf. *conf. 9.3.6*.

sugere Bermon, Nebrídio soube desta teoria por influência de Porfírio.³¹⁹ Em todo caso, para não excedermos os objetivos desse estudo, apenas resumiremos essa teoria da “projeção” (προβολή) e depois passaremos a uma última questão da *Epístola 6* de Nebrídio.

VI

A teoria da projeção advém da geometria. É particularmente exemplificada por Proclo ao constatar que no início de todos os círculos, matemáticos e sensíveis, existe “um círculo no pensamento” (ὁ μὲν ἐν διανοίᾳ κύκλος).³²⁰ O pensamento, porém, é muito fraco para ver os princípios que contém.³²¹ Esforçando-se em contemplar esse círculo no pensamento, que é o primeiro círculo, o geômetra trabalha para executar outros círculos, múltiplos, estendidos e divisíveis. Quando estuda o “universal”, é somente um universal que é distribuído em “círculos que podem ser representados pela imaginação” (κατατεταγμένον ἐν τοῖς φανταστοῖς κύκλοις) ou um universal que é “projetado” nos outros círculos a partir do círculo principal único.³²² Conforme a teoria de Proclo, essa “projeção” pode ser compreendida como o reflexo de um objeto num espelho. Proclo entende que os elementos ainda não formados são produzidos inicialmente em nossa imaginação, sendo o intelecto paciente aquilo que está no que é

³¹⁹ Bermon alude a duas questões de Porfírio que provavelmente influenciaram Nebrídio na *ep. 6*. A primeira questão se refere à hipótese de que a teoria da “projeção” já estava em Porfírio, num fragmento árabe específico, que Bermon analisa e assim conclui: “Esse fragmento estabelece, portanto, que, para Porfírio, o regime ‘normal’ de nossas faculdades intelectuais (enquanto a condição encarnada da alma é normal em relação a Porfírio) envolve *phantasia*, que é, novamente, a tese de que Agostinho se oporá na *Epístola 7*.” (*Ce fragment établit donc que, pour Porphyre lui aussi, le régime ‘normal’ de nos facultés intellectuelles (pour autant que la condition incarnée de l’âme soit normale au regard de Porphyre) met en jeu la phantasia, ce qui est, encore une fois, la thèse à laquelle Augustin s’opposera dans la Lettre 7*). A segunda questão se refere à hipótese de que a possibilidade de uma “reminiscência” de coisas empíricas pode ser uma releitura de Nebrídio da *Sentença 16* de Porfírio, como transcreve Bermon: “Assim como, nos seres vivos, as percepções sensíveis não ocorrem sem uma afecção dos órgãos sensoriais, assim também os pensamentos não ocorrem sem imagem. É por isso que temos a seguinte analogia: como a impressão é um acompanhamento do vivente que sente, assim a imagem, na alma, segue o pensamento.” († ἄλλη ποτὲ δὲ †) ὡς τῷ ζῳῷ οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἰ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ αἰ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας· ἴν’ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς ὁ τύπος παρακολούθημα ζῳῶν αἰσθητικοῦ, οὕτω τὸ φάντασμα ψυχῆς (ζῳῶν) ἐπόμενον νοήσει.” (*Sent. 16*, 7-11, em inglês, *Sent. 17*). Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 208-210.

³²⁰ Cf. Proclo, *Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides* 54, 5-6. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 206. Para um aprofundamento da “teoria da projeção” de Proclo, a qual explica, em suma, que a alma deve atrair, pela “projeção”, o conteúdo oculto de sua própria *ousia*, cf. MACISAAC, D. Gregory. “Projection and Time in Proclus”. In: INGLIS, John. *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: in Islam, Judaism and Christianity*. Routledge, 2002, p. 83-105.

³²¹ Cf. Proclo, *Comentário...* *Op. cit.* 54, 27. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 206.

³²² *Ibid.*

projetado, e que se desdobra em torno da indivisibilidade do verdadeiro intelecto, que se distancia e se configura em todas as formas sem configuração, tornando-se todo esse pensamento e razão pura que está em nós.³²³ Em seguida, Proclo consegue avir a teoria plotiniana da imaginação como espelho e a teoria aristotélica exposta no *De Memoria*:

Devemos pensar que o plano é, por assim dizer, projetado e que está sob nossos olhos, e que o pensamento desenha todas as imagens sobre ele, *sendo a imaginação semelhante a um espelho plano*, sobre o qual os princípios que estão dentro do pensamento enviam os reflexos deles mesmos.³²⁴

Ainda sobre a teoria da “projeção” (προβολή), surge, na segunda parte da *Epístola 6*, uma questão intrigante a partir dos seguintes questionamentos que Nebrídio faz a Agostinho:

(...) por que, eu lhe pergunto, não podemos dizer que a imaginação (*phantasiam*)³²⁵ extraí de si mesma todas as imagens (*imagines*) e não dos sentidos? (...) Porque do mesmo modo que a alma intelectual é admoestada (ou “estimulada” ou mesmo “relembrada”, *admonetur*) pelos sentidos para que veja seus inteligíveis, em vez de receber algo dos sentidos, assim também a alma imaginativa (*phantasticus animus*) é admoestada (ou “estimulada” ou “relembrada”) pelos sentidos para que contemple suas imagens (*imagines*) sem receber nada dos sentidos. Com efeito, talvez por isso acontece que ela (a imaginação) possa ver coisas que os sentidos não podem: e isso é um sinal de que (a imaginação) contém em si e de si todas as imagens (*imagines*).³²⁶

Nos termos de Nebrídio, duas questões nos surpreendem neste momento. Tanto a concepção de a alma trazer em si “imagens” (*imagines*) *a priori* de coisas sensíveis, quanto a ideia de que a “imaginação” (*phantasiam*) seria uma forma de “reminiscência”, restando aos

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Itálicos nossos. “Il faut penser que le plan est pour ainsi dire projeté et qu’il est sous nos yeux, et que la pensée dessine toutes les figures sur lui, l’imagination étant semblable à un miroir plan, sur lequel les principes qui sont dans la pensée envoient des reflets d’eux-mêmes.” Cf. Proclo, *Comentário...* *Op. cit.* 121, 2-7. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 207.

³²⁵ É instigante o uso do termo *phantasia* com o sentido específico de “imaginação” nessa segunda parte da *Epístola 6* de Nebrídio. Como nos mostram Bermon e O’Daly, por exemplo, Nebrídio se refere à *phantasia* nessa segunda parte da *Epístola 6* de forma diferente da qual vinha se referindo na primeira parte dessa mesma epístola, quando *phantasia* aparecia em sentido genérico, abarcando tanto a faculdade da imaginação quanto os seus produtos, isto é, as imagens; não por acaso, lá vertemos *phantasia* por “imagem” (*ep. 6 1*). Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. Voltaremos a isso, ou seja, ao uso do termo *phantasia* como “imaginação” na segunda parte da *Epístola 6* de Nebrídio, na seção IV do próximo capítulo e, mais propriamente, na seção VIII do “Capítulo Quinto”.

³²⁶ Tradução nossa. “(...) cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus? Potest enim, quemadmodum animus intellectualis ad intellegibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplandas, a sensu admoneri potius quam aliquid assumere. Nam forte inde contingit, ut ea quae sensus non videt, ille tamen aspicere possit: quod signum est, in se et a se habere omnes imagines.” *ep. 6 2*.

sentidos apenas servirem como uma espécie de “lembrete” à imaginação. A ideia de uma reminiscência³²⁷ das coisas sensíveis, pela qual, sob a ação das sensações, a alma se lembraria das coisas percebidas numa vida anterior, remonta a Platão.³²⁸ Conforme Bermon, alguns discípulos de Platão, na defesa da reminiscência platônica, sustentavam a tese de que certas fobias e até mesmo o sorriso de bebês durante o sono se explicam pela lembrança de experiências passadas.³²⁹ E mais curioso ainda, acrescenta Bermon, de que os cegos não se lembram das cores porque a faculdade de relembrar precisa de um estímulo, mesmo que esse estímulo seja leve, para reavivar a memória das cores esquecidas.³³⁰ Na *Epístola 7*, Agostinho tratará também da questão dos cegos, mas diferentemente desses seguidores do platonismo Agostinho afirmará a necessidade da percepção prévia, e não *a priori*, para a formação de uma imagem, algo que os cegos de nascença não possuem, uma vez que não experimentaram tal percepção.³³¹ Essa e outras reflexões de Agostinho serão tratadas na *Epístola 7*, inclusive recuperando as influências sofridas por Nebrídio e se posicionando em relação a elas.

Com a análise da *Epístola 6*, cujos assuntos serão retomados pontualmente neste estudo, procuramos compreender as questões que Nebrídio levanta sobre a noção de *phantasia*. Logo vimos Nebrídio defender a afirmação de que sem “imagem” (*phantasia*) não pode existir memória, porquanto quando pensamos em algo “corpóreo e temporal” (*corporeum ac temporale*) concebemos algo que pertence à imaginação, uma vez que a recordação possa se dar ou por “palavras” (*verba*) ou por uma “marca” (*memoriam*) em nossa alma imaginativa.³³² No que diz respeito ao termo *phantasia*, acompanhamos Bermon, que bem percebeu o uso genérico dado por Nebrídio nessa primeira parte da *Epístola 6*, referindo-se à *phantasia* tanto como a própria “faculdade da imaginação” quanto aos seus produtos, isto é, as “imagens”; sendo esta a tradução pela qual, nesse momento, optamos.³³³ Distinto e surpreendente foi o uso que Nebrídio fez do mesmo termo *phantasia* na segunda parte da *Epístola 6*, para o qual não há dúvida de que aí, empregado no acusativo singular *phantasiam*, o termo designou precisamente a “faculdade da imaginação”, ponto ao qual voltaremos outras vezes.³³⁴

³²⁷ Na *Epístola 7*, Agostinho usará o termo *commemoratio* (cf. *ep.* 7 2.3).

³²⁸ Cf., sobretudo, *Meno* 82a-86d; *Phd.* 72e-78a. Estudaremos isso, de forma mais completa, no “Capítulo Terceiro” desta tese.

³²⁹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 208.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Cf. *ep.* 7 3.6.

³³² Cf. *ep.* 6 1.

³³³ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211. Sobre as traduções possíveis do termo *phantasia* na *Epístola 6* de Nebrídio, ver nota 173.

³³⁴ *Ibid.*, p. 211, nota 37. Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. Ver nota 173.

Quanto às fontes da *Epístola 6*, vimos que Nebrídio moldou suas questões dirigidas a Agostinho muito provavelmente reavendo alguns tratados das *Enéadas* de Plotino, sobretudo os Tratados 27 e 46, que, por seu turno, parece recuperarem uma tradição que remonta às teses expostas no *De Memoria* de Aristóteles. Há, decerto, na *Epístola 6*, de forma velada ou manifesta, ecos plotinianos, entre os quais: a concepção basilar de que a “imaginação” (φανταστικός), além de produzir na memória uma “imagem” (φάντασμα), também é capaz de conservar uma “representação” (ὄραμα), que de fato constitui a “memória” (μνήμη), quando a “percepção sensível” (αἴσθησις) ali não se faz mais presente³³⁵; o parecer que recai em apontar a linguagem como veículo do pensamento, explicando que o acesso ao inteligível se faz assim que o λόγος – ou *verbum*, em Nebrídio – o transfere da faculdade intelectual à imaginativa; logo, o “pensamento” (νόησις) será acompanhado por uma “representação imaginária” (φαντασία), refletindo-se na imaginação como um objeto é refletido num “espelho” (κάτοπτρον)³³⁶; e, na *Epístola 6*, a segunda hipótese de Nebrídio – a qual Bermon considerou mais elaborada que a teoria plotiniana da imaginação-espelho – de que o pensamento é afetado por algo que termina por deixar uma “marca” (*memoriam*) “na alma imaginativa” (*in animo phantastico*), processo que se assemelha em muito à teoria da “projeção” (προβολή), que foi bem desenvolvida com Proclo no século V d.C., mas que remonta a Jâmblico, Porfírio, a provável fonte de Nebrídio, e Aristóteles.³³⁷ A propósito, vimos que em Plotino e, por conseguinte, em Nebrídio ecos aristotélicos se fazem significativamente presentes³³⁸, entre os quais: a compreensão de que “a memória é do passado” (ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου), e de que não sendo “percepção sensorial nem pensamento” (οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις), mas sim “estado ou afecção” (ἔξις ἢ πάθος) de um desses, quando o tempo estiver passado³³⁹; a afirmação de que é impossível “pensar” (νοεῖν) sem uma “imagem mental” (φαντάσματος); e, em seguida, de que a “memória” (μνήμη), mesmo a dos objetos do “pensamento” (νοητῶν), requer uma “imagem mental” (φαντάσματός)³⁴⁰; logo, a “memória” (μνήμη) pertence à mesma parte da alma a que pertence a “imaginação” (φαντασία), com a diferença de, por um lado, haver memória e também imaginação naquelas coisas que são “essencialmente” (καθ’ αὐτὰ)

³³⁵ Cf. *Enn.* IV.3.29.

³³⁶ *Ibid.* I.4.9.

³³⁷ Cf. *ep.* 6 1. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205 e 206.

³³⁸ Cf. PLOTINO. *Les ennéades*. *Op. cit.*, tratado 27, XXIX-XXII, notas 167-179.

³³⁹ Cf. *Mem.* 449b15; 449b24-25.

³⁴⁰ *Ibid.* 449b33; 450a12-14.

objetos da memória, e, por outro, de haver memória mas não imaginação naquelas que são “acidentalmente” (κατὰ συμβεβηκός) objetos da memória.³⁴¹

Por fim, não nos escapou que parte do processo de identificação e de interpretação das fontes da *Epístola 6* tornou-se, por vezes, laboriosa devido ao vocabulário distinto concebido pelos pensadores em questão; embora, assim julgamos, isso não lesou o reconhecimento das fontes plotiniana e aristotélica no coração da *Epístola 6* de Nebrídio. Em suma, vimos que Nebrídio usou o termo latino *phantasia*, transliterado do grego φαντασία, ora, repetimos, para se referir à “imagem”, ora para se referir à “imaginação”; enquanto φαντασία, para Plotino, pode ser a “representação imaginária”, φάντασμα a “imagem” e φανταστικός a “imaginação”; e, para Aristóteles, φαντασία pode designar a “imaginação” e φαντάσματος a “imagem mental”.³⁴² Vimos, ainda, que Nebrídio respeita, de fato, uma ordem na exposição de suas ideias, ordem que ele parece, inclusive, reaver das fontes plotiniana e aristotélica, apesar de Nebrídio escrever, num momento da *Epístola 6*, que seus pensamentos ali estão colocados “sem reflexão e sem ordem” (*inconsiderate ac perturbate*)³⁴³.

Na *Epístola 7* que estudaremos a seguir, Agostinho, ao longo de respostas e explicações às questões feitas anteriormente por Nebrídio, exporá algumas ideias aparentemente, cabe-nos dizer, “originais” no que tange à noção de *phantasia*, bem como na relação desta com a memória. Principiando pela objeção ao modo como Nebrídio usa o termo *phantasia* e pela apresentação de uma definição própria desse termo, cujas fontes que inspiram Agostinho talvez sejam a versão latina de Cícero para a palavra grega φαντασία e a clássica distinção estoica entre φαντασία e φάντασμα. Depois, Agostinho abordará, elogiosamente, vale frisarmos – porque aí está toda a questão a ser analisada –, a tese platônica das recordações das coisas permanentes. Assim, em toda essa trajetória que examinaremos no capítulo que segue, Agostinho nos parece de fato traçar algumas ideias, reiteremos, “originais”, modelando as teses transmitidas pelo neoplatonismo à sua própria teoria do conhecimento. Acorda-se com aquilo que McEvoy chamou de “discernimento” (*discernment*), como vimos na “Introdução”.³⁴⁴ Iniciemos, pois, a *Epístola 7* pelos senões que Agostinho vê na afirmação de Nebrídio a qual torna indispensável a *phantasia* para a existência da memória.

³⁴¹ Cf. *Mem.* 450a22-26.

³⁴² Ver notas 173, 203 e 219.

³⁴³ Cf. *ep.* 6 1.

³⁴⁴ Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” *Op. cit.*, p. 165-170.

CAPÍTULO SEGUNDO

A *phantasia* em Agostinho, o estoicismo antigo e a memória das coisas permanentes

I. Do termo grego transliterado *phantasia* para o termo latino *imago* e para a expressão *imaginaria visa*: a possível influência de Cícero (*Academica Priora* e *Academica Posteriora*) em Agostinho. – II. O contraste dos termos φαντασία e φάντασμα e a clássica imagem da impressão de um anel de sinete: a possível influência do estoicismo antigo (Zenão, Crisipo e Cleantes) em Agostinho. – III. Os termos *phantasia* e *phantasma* em Agostinho. No livro VI de *A música*: a distinção entre a recordação do pai conhecido, como *phantasia*, e a recordação do avô desconhecido, como *phantasma*. – IV. Início da contra-argumentação de Agostinho em relação à afirmação de que não pode existir memória sem “imagem” (*phantasia*), afirmação defendida por Nebrídio na *Epístola 6* provavelmente reavendo as posições de Plotino (Tratado 27 das *Enéadas*) e de Aristóteles (*De Memoria*, *De Anima*). A distinção entre a recordação da cidade de Cartago, que ainda existe, e a recordação do pai falecido, que não mais existe. Platão e a teoria agostiniana da memória: recordamos não só as coisas passadas, mas, frequentemente, as “coisas permanentes” (*rerum manentium*). – V. As “coisas permanentes” (*rerum manentium*) e a transição “pedagógica”, como uma *exercitatio animi*, do sensível ao inteligível. O elogio à “nobilíssima descoberta de Sócrates” a qual afirma que algo pode ser restituído à memória pela recordação. Uma questão “original” de Agostinho: o passado do ato de percepção é distinto do passado de seus objetos. – VI. Introdução ao exemplo da eternidade como arquétipo daquilo que “sempre permanece” (*semper manet*).

I

Ao respondê-lo na *Epístola 7*, Agostinho se mostra contrário à afirmação basilar feita por Nebrídio na *Epístola 6*. Assim, objeta Agostinho: “Você diz que a memória não pode existir sem algumas imagens ou representações imaginárias, as quais você quis designar com o nome de *fantasias*. Eu tenho outra opinião.”³⁴⁵ A sentença “as quais você quis designar com o nome de *fantasias*” (*quae phantasiarum nomine appellare voluisti*) nos indica que aquilo que Nebrídio nomeia por *phantasia* não é o mesmo que Agostinho compreende ou quer que se compreenda por *phantasia*. Isso parece se confirmar com a sentença anterior, quando Agostinho repara a afirmação apresentada por Nebrídio na *Epístola 6*, substituindo *phantasiae* por *imagines* e *imaginariae visae*.³⁴⁶

³⁴⁵ Tradução nossa. “Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo.” *ep. 7 1.1.*

³⁴⁶ Tradução nossa. “Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis (...).” *ep. 7 1.1.*

O termo *visum* que forma com o adjetivo *imaginarius* – derivado do substantivo feminino *imago*, cujo plural é *imagines* – a noção de *imaginaria visa* na *Epístola 7*, podemos encontrá-lo, a princípio, em Cícero.³⁴⁷ Cícero parece ter traduzido o termo estoico *φαντασίαν* por *visum*, bem como o termo *κατάληψις* por *perceptio*³⁴⁸ e a expressão *φαντασία καταληπτική* por *visum comprehensibile*³⁴⁹, ou seja, “representação compreensível”³⁵⁰ ou “impressão cognitiva”³⁵¹. Em *Academica posteriora*, por exemplo, no capítulo em que trata sobre a física estoica de Zenão de Cítio³⁵², lemos:

‘(...) o que ele (Zenão) chamou de *φαντασίαν*, nós podemos chamar de representação (*visum*) (...)’. ‘(...) uma representação (*visum*) confiável, sendo percebida como tal pela sua própria natureza intrínseca, ele nomeia como compreensível (*comprehensibile*)³⁵³ – e vocês vão manter essa nomenclatura?’ ‘É claro que vamos’, disse Ático, ‘pois de que outra forma você poderia expressar o termo *καταληπτόν*?’.³⁵⁴

³⁴⁷ Cf. VISUM. In: FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. *Op. cit.*, p. 80.

³⁴⁸ Cf. Cícero, *Acad. priora* ou *Lucullus (Lúculo)* 2.6.17.

³⁴⁹ Cf. Cícero, *Acad. post. (Da antiga à nova Academia)* 1.11.41.

³⁵⁰ Cf. PHANTASÍA. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 112. Relembramos aqui que também Richard King traduz o termo *φαντασία* no *De Memoria* de Aristóteles por *representation*. Cf. KING, Richard A. H. *Aristotle and Plotinus on memory*. *Op. cit.*, p. 44, nota 154; p. 45 e nota 157. Ver nota 219.

³⁵¹ Segundo Guy Hamelin, a expressão *φαντασία καταληπτική* pode ser traduzida em português como “impressão cognitiva”, “impressão perceptiva” ou “percepção apreensiva”. Na intervenção do assentimento, os primeiros estoicos, aperfeiçoando o critério de verdade proposto por Epicuro, sugerem a *φαντασία καταληπτική* como um tipo de “impressão”, absolutamente segura, pois apresenta o objeto correspondente com exatidão e clareza. Cf. HAMELIN, Guy. “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de ‘consentimento’ (consensus - συγκατάθεσις)”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 2, p. 176-193, 2010, p. 181. Cf., também, HAMELIN, Guy. “O sábio (*sophos*) estoico possui o discernimento (*phronêsis*) aristotélico?” *Revista Archai: revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, Brasília, v. n.º 4, p. 109-119, 2010.

³⁵² Zenão de Cítio (c. 333-c.261 a.C.), segundo Diógenes, nasceu em Cítion, na ilha de Chipre, cidade grega que havia recebido colonos fenícios, ou seja, antigo povo do litoral da Síria. Quanto aos antecedentes da fundação da escola estoica em Atenas, vale ler o que nos diz também Diógenes sobre o encontro de Zenão com o filósofo Crates, seu futuro mestre, logo após o naufrágio sofrido por Zenão nas proximidades do porto de Atenas. Desse naufrágio que o fez encontrar seu mestre, surgiu o provérbio *Naufragium feci, bene navigavi*, ou seja, “Feito o naufrágio, navegarei bem”. Cf. DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de: KURY, Mario da Gama. 2ª ed. 2ª reimp. Brasília: UnB, 2014, p. 181.

³⁵³ O verbo latino *comprehendere* significa propriamente “apreender um objeto em sua totalidade”. Agostinho conhece essa definição (cf. *ciu. Dei* 12.19). Cícero tirou desse verbo o substantivo *comprehensio* para designar ou a percepção global de um encadeamento lógico (cf. *Acad. post.* 1.11.41), ou, num contexto estoico, o ato pelo qual o intelecto apreende um objeto em sua realidade (cf. *Acad. priora* 2.6.17). Cf. COMPREHENSIO. In: FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. *Op. cit.*, p. 43.

³⁵⁴ Tradução nossa da versão de Harris Rackham, da Loeb, de 1967. “‘(...) quam ille *φαντασίαν* nos *visum* appellemus licet (...)’. ‘(...) id autem *visum* cum ipsum per se cerneretur, *comprehensibile* – feretis haec?’ Att. ‘nos vero’ inquit; ‘quonam enim alio modo *καταληπτόν* diceres?’.” *Acad. post.* 1.11.40-41. O tradutor *Da antiga à nova Academia (Academica Posteriora)*, da Fundação Calouste Gulbenkian, José António Segurado e Campos, optou por verter o termo latino *visum* por “impressão sensorial”. Cf. CÍCERO. “*Academica posterior*”. In: _____. *Textos Filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de: CAMPOS, José António Segurado e. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 233.

II

Ao recorrermos aos estoicos, dos quais Cícero pôde ter recolhido o termo φαντασίαν e a expressão φαντασία καταληπτική³⁵⁵, verificamos o uso de uma terminologia em sentido contrastante entre φαντασία e φάντασμα. Em *A filosofia da mente em Agostinho*, Gerard O’Daly explica que, para os estoicos, o sentido contrastante desses termos se organiza com a φαντασία sendo a criação de uma “impressão” (τύπωσις) ou uma “alteração” (ἀλλοίωσις) na mente pelo objeto percebido, e o φάντασμα sendo o produto de uma “atração vazia” (διάκενος ελκυσμός) ou o “aparecimento do pensamento” (δόκησις διανοίας), sem nenhuma causa externa direta.³⁵⁶

A explicação de O’Daly se constrói, sobretudo, a partir de dois textos sobre a noção estoica de “impressão” (φαντασία)³⁵⁷. Num deles, verificamos que o contraste realizado pelos estoicos inclui mais duas noções além de φαντασία e φάντασμα: “Crisipo diz que esses quatro (ou seja, impressão ‘φαντασία’, impressor ‘φανταστόν’, imaginação ‘φανταστικόν’, invenção ‘φάντασμα’³⁵⁸) são todos diferentes.”³⁵⁹ A partir daí, temos a definição de cada uma dessas quatro noções, a começar pela “impressão” (φαντασία): “Uma impressão é uma afecção

³⁵⁵ Cf. HAMELIN, Guy. “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo.” *Op. cit.*, p. 181.

³⁵⁶ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987, p. 106.

³⁵⁷ Traduzimos pela palavra “impressão” o termo inglês *impression*, que é a opção, por exemplo, de Long e Sedley, editores do *The Hellenistic Philosophers*, para a noção grega de φαντασία. No entanto, sabemos que alguns autores usam para a noção de φαντασία o termo *appearance*, como Julia Annas, ou *presentation*, como Brad Inwood e Lloyd Gerson, ou mesmo, *representation*, como Anthony Long. Cf. ANNAS, Julia E. *Hellenistic philosophy of mind*. California: University of California Press, 1994, p. 53, 66, 72, etc. Cf. INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader: selected writings and testimonia*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008, p. 210. Cf. LONG, Anthony A. “Representation and the self in Stoicism”. In: EVERSON, Stephen (Ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.102-120, 1991.

³⁵⁸ Traduzimos pela palavra “invenção” – no sentido de “ficção, figuração, criação”, etc. – o termo inglês *figment*, que é a opção, por exemplo, de Long e Sedley, editores do *The Hellenistic Philosophers*, para a noção grega de φάντασμα. Em latim, o termo *figmentum* vem de *fingere* que significa originalmente “modelar” em qualquer substância plástica, como um anel de sinete em cera, por exemplo. Daí *fingere* significar também “representar, imaginar, inventar”, etc. Enquanto seu derivado *figura* pode significar “sombra, aparição, fantasma”, etc. Cf. FIGMENTUM; FIGURA; FINGO. In: DICIONÁRIO de Latim-Português. *Op. cit.*, p. 283-284. Abelardo, no século XII, também usa o termo *figmenta*, como destaca Guy Hamelin: “Na *Lógica ‘Ingredientibus’*, as imagens dessas coisas, incorpóreas ou corpóreas, são consideradas como *figmenta* – representação, imagem criada – produzidos pela mente, e, agindo como sinais, nos ajudam no processo do pensamento.” HAMELIN, Guy. “As fontes da psicologia abelardina”. *Op. cit.*, p. 304.

³⁵⁹ “Χρόσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα.” Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; e II. *Op. cit.*, p. 239.

(πάθος)³⁶⁰ que ocorre na alma, que revela a si mesma e a sua causa.”³⁶¹ Quando vemos algo branco, é a afecção, engendrada na alma por meio da visão, que nos permite dizer que há um objeto branco que nos ativa.³⁶² E sendo o termo φαντασία derivado de φάος, podemos compreender que como a “luz” (φάος) revela a si mesma e a tudo o que está em seu alcance, assim também a “impressão” (φαντασία) revela a si mesma e a sua causa.³⁶³ Logo, a causa de uma “impressão” (φαντασία) é um “impressor” (φανταστόν), como ocorre com um objeto branco que ativa a alma.³⁶⁴ Quanto à “imaginação” (φανταστικόν), lemos: “A imaginação é uma atração vazia (διάκενος ελκυσμός), uma afecção na alma que não deriva de um impressor, como ocorre quando alguém luta contra a sua sombra ou golpeia o ar, pois uma impressão tem algum impressor como seu objeto, mas a imaginação não tem nenhum.”³⁶⁵ Por fim, uma “invenção” (φάντασμα) é aquilo para o qual somos atraídos na atração vazia da “imaginação” (φανταστικόν), ocorrendo principalmente em pessoas que são “melancólicas³⁶⁶ e loucas” (τῶν μελαγχολώντων καὶ μεμνηότων).³⁶⁷

³⁶⁰ O termo πάθος ocorre em latim como *passio*, *affectio* ou *perturbatio*. Em suma, para os estoicos antigos, πάθος é uma má influência da sensibilidade humana sobre a razão. Zenão, segundo Diógenes Láercio (7.110), define πάθος como um “movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso excessivo” (ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα). Cícero acentua que as *perturbationes* são transitórias enquanto as *adfectiones* são permanentes, como a doença e o vício (cf. *Tusc.* 4.13.30). Cícero ainda difere *animi affectis*, “disposição da alma”, como a *fortitudo*, de *animi perturbatio* que é a tradução de Cícero para o termo grego πάθος (cf. *Tusc.* 3.4.7; 4.5.10). Os estoicos imperiais diferem o termo *affectio*, um estado normal da sensibilidade humana, do termo *affectus*, um desregramento disso. Sêneca exemplifica que o calafrio que se sente antes do combate é uma *affectio*, enquanto *affectus* é um movimento irrefletido e irracional da alma, que se deixa dominar pelas coisas exteriores e por suas imagens, como o medo (cf. *ep.* 57 3-6). Agostinho trata disso em *ciu. Dei* 9.4.1. Cf. PÁTHOS. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia. Op. cit.*, p. 109. Cf. AFFECTIO. In: FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia. Op. cit.*, p. 15-16.

³⁶¹ “φαντασία μὲν οὖν ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεκνόμενον αὐτὸ τε καὶ τὸ πεποιηκός.” Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). I. *Op. cit.*, p. 237; e II. *Op. cit.*, p. 239.

³⁶² Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 237.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ “φανταστικὸν δὲ ἔστι διάκενος ἐλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ’ οὐδενός φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντας τὰς χεῖρας. τῇ γὰρ φαντασία ὑπόκειμαί τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν.” Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 237; e II. *Op. cit.*, p. 239.

³⁶⁶ Epicteto (c.50-c.135), entre os estoicos, também usa o termo μελαγχολάω ligado à imagem falsa. Um sábio deve seguir três questões filosóficas, a dos desejos e aversões, a das buscas e evasões, e a da integridade da mente e da prudência: “A terceira questão pertence aos estudiosos que agora estão um pouco avançados; e é uma segurança para os outros dois, que nenhuma imagem desconcertante possa nos surpreender, seja no sono, na embriaguez ou na melancolia.” “Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ’ ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ’ ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος.” *Disc.* 3.2. Cf. EPICTETUS. *Discourses.* HIGGINSON, Thomas Wentworth (Ed.). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus>>. Acesso em: 11/06/2020.

³⁶⁷ Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 237.

Num segundo texto a partir do qual O’Daly retira sua explicação, verificamos novamente o contraste estoico dos termos φαντασία e φάντασμα: “Uma impressão (φαντασία) é diferente de uma invenção (φάντασμα).”³⁶⁸ Isso porque: “(...) uma invenção é um tipo de pensamento fantasioso (δόκησις διανοίας) que ocorre nos sonhos (τούς ὕπνους), enquanto uma impressão é uma marca³⁶⁹ na alma (τύπωσις ἐν ψυχῇ): isto é, uma alteração (ἀλλοίωσις), como sugere Crisipo no *Da Alma*.”³⁷⁰ Para tanto,

(...) a impressão não deve ser considerada como parecida a uma marca feita por um anel de sinete (σφραγίζω)³⁷¹, porque é impossível que muitas dessas marcas possam ocorrer ao mesmo tempo no mesmo lugar.³⁷²

Essa é uma questão importante que aqui apenas resumiremos. A posição estoica de que a “impressão” não se dá como uma marca de sinete em um lacre é uma afirmação de Crisipo, mas não de Cleantes.³⁷³ Tal qual a comparação descrita por Aristóteles no *De Memoria*³⁷⁴, Cleantes entende a “impressão” como uma “elevação e depressão” (κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν), semelhante a uma marca deixada por um anel de sinete.³⁷⁵ Crisipo, porém, retomando Zenão, para quem a “impressão é uma alteração na alma” (φαντασία ἐστὶν

³⁶⁸ “διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα.” Cf. Diógenes Laércio, 7.49 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236; II. *Op. cit.*, p. 238.

³⁶⁹ Traduzimos pela palavra “marca” o termo inglês *printing*, que é a opção, por exemplo, de Long e Sedley, editores do *The Hellenistic Philosophers*, para a noção grega de τύπωσις. Tal tradução é difícil, pois tanto *impression* quanto *printing* podem significar “impressão”. Não por acaso, Inwood e Gerson traduzem φαντασία por *presentation* e τύπωσις por *impression*. Cf. INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader*. *Op. cit.*, p. 210. Todavia, nossa opção por “marca”, além de ficar próxima à analogia do anel de sinete, leva em conta, principalmente, que τύπωσις deriva etimologicamente de τύπος, isto é, “golpe, marca, pisada ou impressão” em selo, moeda, etc. Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. *Op. cit.*, p. 585. Por isso é interessante vermos que os estoicos ou descrevem a φαντασία como um πάθος que ocorre na alma [vimos isso em Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54)], ou agora como uma τύπωσις sofrida pela alma. Veremos ainda neste estudo da *Epístola 7*, Agostinho declarar que a *imaginatio* é um golpe (*plaga*, do grego πληγή) que a alma sofre dos sentidos (cf. *ep.* 7 2.3).

³⁷⁰ “(...) φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ β' Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται.” Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236; II. *Op. cit.*, p. 238.

³⁷¹ A palavra σφραγίζω, ou seja, “anel de sinete”, aparece também em sua forma σφραγίδες em Sexto Empírico, *M.* 7.247-52 (SVF 2.65). Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 243; II. *Op. cit.*, p. 245. Sabemos, contudo, que ela é encontrada anteriormente em Platão, como σφραγίδα no *Tht.* 192a, e em Aristóteles, como σφραγιζόμενοι no *Mem.* 450a 25.

³⁷² “οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἰονεῖ τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτον ἐστὶ πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.” Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; II. *Op. cit.*, p. 238.

³⁷³ Cf. Sexto Empírico, *M.* 7.228. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader*. *Op. cit.*, p. 34.

³⁷⁴ Cf. *Mem.* 450a 25-450b.

³⁷⁵ Cf. Sexto Empírico, *M.* 7.229. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader*. *Op. cit.*, p. 35.

ἔτεροίωσις ψυχῆς)³⁷⁶, argumenta que é impossível que a “impressão” se dê como uma marca de sinete num pequeno lacre usado para fechar uma carta, pois num mesmo corpo não podem ocorrer simultaneamente diferentes formas em si.³⁷⁷ Isso só é possível se o mesmo corpo receber simultaneamente muitas “alterações” (ἔτεροίωσις, sinônimo de ἀλλοίωσις)³⁷⁸ e não simultaneamente muitas impressões.³⁷⁹ Por isso, como vimos, Crisipo usa a analogia da “luz” (φάος) e não a do anel de sinete.³⁸⁰ A analogia do anel de sinete reduz tudo ao sinete como causa e coloca a “impressão” apenas como efeito dessa causa, ou seja, como efeito do sinete; enquanto a luz, ao contrário, ilumina um objeto, mas não é a causa do objeto iluminado, podendo perceber-se a si mesma.³⁸¹ Igualmente à luz, podemos compreender então que a “impressão” defendida por Crisipo é autorreveladora, pois se faz percebida pela mente³⁸², ao mesmo tempo que “ilumina” algo externo, variando, como a luz também varia, em clareza e distinção a imagem de algo.³⁸³

³⁷⁶ Cf. Sexto Empírico, *M.* 7.229. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 35.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Para os estoicos, tanto ἔτεροίωσις, usada por Sexto Empírico (*M.* 7.229), quanto ἀλλοίωσις, usada por Diógenes Laércio (7.49-51), significam “alteração”, termo usado particularmente para uma mudança qualitativa. Cf. INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 206.

³⁷⁹ Cf. Sexto Empírico, *M.* 7.231.1. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 35. Crisipo está sendo coerente com sua teoria da causalidade, de que, em suma, afirma que um corpo que age em outro corpo, produz um efeito incorpóreo. Cf., por exemplo, Estobeu, 1.138.14-139.4 (SVF 1.89 e 2.336). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 333. Curiosamente, Agostinho parece referir-se a essa contenda estoica em sua *ep.* 166 2.4.

³⁸⁰ Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 237. *En passant*, é interessante averiguarmos que Agostinho, no célebre capítulo oitavo do livro X das *Confissões*, não use a metáfora do anel de sinete para se referir à memória. De acordo com O’Daly, que foi quem observou isso, Agostinho muito provavelmente percebeu que essa metáfora usava um conceito derivado de um processo material muito vívido para a atividade de percepção, ou até, completa O’Daly, ela oferecia uma explicação muito materialista de como as impressões sucessivas são armazenadas, tal como se dá a crítica de Crisipo a Cleantes. Semelhante a Platão no *Teeteto* – particularmente à metáfora que alude ao voo dos pássaros em um aviário ou pombal (περιστερεών) (cf. *Th.* 197d-199b, e o verbo *volito* em *conf.* 10.17.26) –, O’Daly nota que Agostinho prefere usar no capítulo oitavo do livro X das *Confissões* metáforas mais dinâmicas e não tão estáticas como é a do anel de sinete (cf. *conf.* 10.8.12). Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 34.

³⁸¹ Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 239.

³⁸² O termo “mente” aqui traduz a noção especificamente estoica de ἡγεμονικόν, que pode ser melhor traduzida por “faculdade diretriz”. Trata-se da parte principal, dominante e controladora da alma. Em um ser humano adulto, é totalmente racional. Todas as outras partes e funções da alma operam como acessórios da parte principal da alma. Por isso é quase o equivalente ao termo *nous*. É a presença em nós da Natureza universal que dirige nossas ações. Também pode ser entendido como a parte dominante do universo, o éter ou o Sol. Cf. HEGEMONIKÓN. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia. Op. cit.*, p. 70. Cf. Cícero, *Da natureza dos deuses* 1.39 (SVF 2.1077). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 323. Cf. Diógenes Laércio, VII.52;133;139;147;158 e 159. In: _____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Op. cit.*, p. 181-217. Cf. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 209.

³⁸³ Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers. I. Op. cit.*, p. 239.

III

Resguardas essas diferenças entre Crisipo e Cleantes³⁸⁴, verificamos nas passagens acima por que O’Daly, ao analisar a “imaginação” em Agostinho, recupera o contraste estoico entre as noções de φαντασία e φάντασμα. Tomando emprestadas as palavras de Jean Pépin, O’Daly assinala que Agostinho é herdeiro, muito provavelmente via Porfírio, da terminologia estoica que contrasta e distingue φαντασία de φάντασμα.³⁸⁵ No entanto, ainda segundo O’Daly, a distinção estabelecida por Agostinho entre *phantasia* e *phantasma*³⁸⁶ não corresponde à distinção estoica desses mesmos termos, nem corresponde a qualquer outra conhecida distinção doxográfica anterior.³⁸⁷ Desta forma, ou Agostinho tomou para si uma distinção que não

³⁸⁴ Sexto Empírico ainda registra outras divergências estoicas a respeito da noção de φαντασία. Em suma, contra Crisipo, uns afirmam que φαντασία pode ser a um só tempo uma “impressão (ou marca)” e uma “alteração”; outros que Zenão assegura que a φαντασία é uma “impressão (ou marca)” não em toda alma, mas em uma parte da alma, sendo a φαντασία uma alteração na parte principal da alma; outros ainda, contra Cleantes e a favor de Crisipo, argumentam que é absurdo ser a φαντασία uma “depressão e elevação”, como a marca de um anel de sinete, pois uma mudança mais recente sempre obscurecerá uma φαντασία anterior, assim como o contorno do segundo anel de sinete apaga o anterior: “Mas se é assim, então a memória, que é um depósito de ‘impressões’, é destruída, como toda arte (do artesão).” “ἀλλ’ εἰ τοῦτο, ἀναιρεῖται μὲν μνήμη, θησαυρισμὸς οὐσα φαντασιῶν, ἀναιρεῖται δὲ πᾶσα τέχνη”. Cf. Sexto Empírico, *M.* 7.232-442. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 35-36.

³⁸⁵ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 106. Para Jean Pépin: “A distinção (entre *phantasia* e *phantasma*) é de origem estoica (e Pépin cita as mesmas passagens dos autores que citamos, ou seja, Aécio 4.12.1-5 e Diógenes Laércio 7.49-51), mas Porfírio se refere a ela (na *Sent. 16*), e há uma grande chance de que foi ele (Porfírio) quem a transmitiu a Agostinho. (...) Vemos então (na *Sent. 16*) que Porfírio conserva, de modo próximo, a distinção estoica entre φαντασία e φάντασμα, conferindo, no entanto, a este último termo (ou seja, φάντασμα) uma importância gnoseológica ausente do estoicismo.” “La distinction est d’origine stoïcienne, mais Porphyre en fait état, et il y a toutes les chances pour que ce soit lui qui l’ait transmise à Augustin. (...) On voit donc que Porphyre conserve à peu près la distinction stoïcienne entre φαντασία et φάντασμα, en conférant toutefois à ce dernier terme une importance gnoseologique absente du stoïcisme.” Cf. PÉPIN, Jean. “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre. Sur l’union de l’âme et du corps”. *Revue des études anciennes*, v. 66, n. 1, p. 53-107, 1964, p. 102 e nota 2.

³⁸⁶ Isabelle Bochet, numa outra perspectiva, sublinha que a distinção agostiniana entre *phantasia* e *phantasma* também pode ser vista como uma crítica de Agostinho ao “culto de *phantasmata*” (*culte de phantasmata*) feito pelos maniqueus, como aparece em *A verdadeira religião* (cf. *uera rel.* 10.18; 38.69; 55.108). Em suma, se a alma se apega às realidades sensíveis, quando pensa em qualquer coisa, acredita que “compreende” (*intelligere*), mas apenas está se deixando enganar por representações imaginárias. No fim, a alma preocupada é possuída pelos objetos que possui, dispersando-se na multidão de desejos e experiências (cf. *uera rel.* 21.41). Porfírio, possível fonte, afirma que: “(...) as realidades incorpóreas, em seu movimento descendente, se dividem e pluralizam” e a alma ao “se inclinar para a matéria, experimenta a falta de todas as coisas e o esgotamento de seu próprio poder.” (cf. *Sent. 11* e *37*, em inglês, *Sent. 11* e *39*). Bochet conclui essa questão afirmando que a leitura dos *libri Platoniorum* permitiram que Agostinho descobrisse a existência de realidades inteligíveis as quais o “libertaram da tirania das representações imaginárias” (*libéré de la tyrannie des représentations imaginaires*) em que o maniqueísmo o havia aprisionado. Cf. BOCHET, Isabelle. “Le statut de l’image dans la pensée agostinienne”. *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 249-269, 2009, p. 253 e 255.

³⁸⁷ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

chegamos a conhecer, ou adaptou a distinção estoica³⁸⁸ para atender questões específicas da doutrina agostiniana, ressalta O'Daly.³⁸⁹

Ao verificarmos os textos de Agostinho, constatamos que ele conhece e usa regularmente a palavra *phantasia*, bem como conhece e usa regularmente a palavra *phantasma*.³⁹⁰ É célebre a passagem de *A cidade de Deus* em que ele descreve a definição estoica de *phantasia* como sendo as “imaginações da alma” ou, literalmente, as “visões da alma” (*animi visae*) que, independentemente da nossa vontade³⁹¹, inibem a função da mente e da razão.³⁹² Aliás, Marcia Colish explica que é nessa passagem de *A cidade de Deus* que temos a exposição mais consistente sobre a análise estoica das etapas do conhecimento empírico e racional dentro de um contexto ético.³⁹³ Mesmo assim, numa obra do mesmo período em que

³⁸⁸ Sobre o termo *φαντασίαι* entre os estoicos e o desconhecimento de Plotino em relação à opção de Crisipo pelo termo *ἐτεροίωσις* rejeitando o termo *τύπωσις* usado por Zenão, bem como sobre a relação entre a *φαντασία* vir sempre junto ao tema da memória nos estoicos e em Plotino, cf. KING, Richard A. H. *Aristotle and Plotinus on memory*. *Op. cit.*, p. 110, nota 480 e 482.

³⁸⁹ Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. Se, por um lado, O'Daly, aqui, em *A filosofia da mente em Agostinho*, reconhece a “originalidade” de Agostinho, especificamente sobre a formação das noções de *phantasia* e *phantasma*, por outro lado, no artigo “A memória em Plotino e em dois textos iniciais de santo Agostinho”, O'Daly argumenta que em outros momentos, como no *ord.* 2.2.7 e na *Epístola 7*, embora Agostinho critique as questões neoplatônicas, suas críticas são parciais e sua teoria da memória coincide em muitos aspectos com a teoria da memória em Plotino. Cf. O'DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 461.

³⁹⁰ Cf. *mus.* 6, *diu. qu.* 14 e, principalmente, *trin.* 8.6.9 e 9.6.10, que estudaremos mais adiante.

³⁹¹ Nas palavras do próprio Aulo Gélío, em *Noites Áticas*, lemos: “As visões mentais, que os filósofos chamam de *φαντασίαι* ou ‘fantasias’, pelas quais a mente do homem, na primeira aparição de um objeto, é impelida à percepção do objeto, não são nem voluntárias nem controladas pela vontade, mas por meio de uma certo poder próprio, elas forçam seu reconhecimento aos homens; mas as expressões de assentimento, que chamam de *συγκαταθέσεις*, pelas quais essas visões são reconhecidas, são voluntárias e sujeitas à vontade do homem.” “Visa animi, quas *φαντασίας* philosophi appellunt, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt neque arbitraria, sed uí quadam sua inferunt sese hominibus noscitantia; probationes autem, quas *συγκαταθέσεις* uocant, quibus eadem uisa noscuntur ac diiudicantur uoluntariae sunt fiuntque hominum arbitrato.” *NE XIX.1.15-16*. Brachtendorf verifica sutis mas importantes diferenças entre essa passagem de Aulo Gélío e a descrita por Agostinho em *ciu. Dei* 9.4.2. Aulo Gélío mostra que a alma do sábio estoico se moveu por um ato involuntário e não porque sofreu uma paixão, visto que a paixão só ocorre com consentimento, ou seja, só há *perturbatio* quando a razão sucumbe à *affectio*. Agostinho conhecia essa distinção estoica entre *perturbationes* e *affectiones*, mas conscientemente as equivale em *ciu. Dei* 9.4.2. Cf. BRACHTENDORF, Johannes. “Cicero and Augustine on the Passions”. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 43, n. 2, p. 289-308, 1997, p. 298-299.

³⁹² Cf. *ciu. Dei* 9.4.2. Resumindo o primeiro capítulo do livro XIX das *Noites Áticas* de Aulo Gélío, Agostinho conta que um sábio estoico, observado por alguns tripulantes durante uma tempestade em alto mar, empalidece com a morte iminente. Aulo Gélío, ao questionar o empalhecimento do sábio estoico, e tendo conhecimento de que a alma do sábio estoico nunca é perturbada, recebe a explicação de que o sábio estoico diante de situações terríveis tem sim a alma perturbada, mas a diferença do sábio estoico para o ignorante é que o sábio estoico não aprova nem dá consentimento a essas *phantasiae*, ou seja, não dá assentimento a essas “impressões mentais” que afetam nossa consciência sem que possamos impedi-las. Cf., também, *qu.* 30 (Gn 15,12), onde Agostinho reconta essa história com expressivas mudanças.

³⁹³ Marcia Colish explica que no *c. Acad.* 3.9.18 e 3.11.26 Agostinho analisa as etapas do conhecimento estoico, aprimorando aquilo que já havia sobre a recepção da *φαντασία* até a *συγκατάθεσις*, ou do julgamento do que é conhecido até a *κατάληψις*, ou da formação de uma apresentação realizada com certeza. Se nessas mesmas passagens do *c. Acad.*, Agostinho já havia tomado a ideia especificamente estoica de que o intelecto julga os dados sensoriais que recebe, um passo que é essencial para reter a verdade dos dados sensíveis, agora, no *ciu. Dei* 9.4.2, ele concorda com o sábio estoico de que há um lapso temporal entre a recepção da *phantasia*, que

provavelmente se dá a redação *Epístola 7*, ou seja, na obra intitulada *A música*, iniciada em 387³⁹⁴, já podemos confirmar que Agostinho usa, desde os seus primeiros escritos, as noções contrastantes e distintas de *phantasia* e *phantasma*.³⁹⁵ Inclusive os exemplos que acompanham tais distinções são muito semelhantes àqueles que encontramos na *Epístola 7*.³⁹⁶ Podemos confirmar isso neste passo do livro VI de *A música*:

De fato, penso no meu pai a quem vi muitas vezes e penso no meu avô a quem nunca vi. Chamo a primeira visão de *phantasia* e a segunda de *phantasma*. Encontro a primeira visão na memória e a segunda naquele movimento da alma que faz sair os objetos conservadas na memória.³⁹⁷

Embora o uso do termo *phantasia* por Agostinho pareça não mostrar nenhuma consciência real da ambiguidade que carrega, como realça O’Daly, predomina, na obra agostiniana, o sentido de *phantasia* como “imagem” (*image*) ou “impressão” (*impression*).³⁹⁸ Na passagem acima do livro VI de *A música*, vimos, com efeito, que Agostinho denominou

informa sobre a tempestade, e a avaliação racional da atitude que aquela informação deveria, e depois o fez, inspirar nele. Logo, para Colish, Agostinho concorda sinceramente com os estoicos de que o julgamento e o assentimento intelectual aos dados fornecidos pelos sentidos são necessários para averiguar a verdade e para governar as respostas morais a essa verdade. Mas tanto Agostinho tem interesse nesse “lapso” entre o critério empírico e o racional, quanto nunca aplica esse critério nos ensinamentos cristãos. Cf. COLISH, Marcia L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages, II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*. 2ª impr. Leiden: Evert Jan Brill, 1990, p. 178-179. Além de também entender que Agostinho concorda com os estoicos, como nos ensina Marcia Colish, Sara Byers nota ainda que certamente o conceito de “partes inferiores da alma” (*inferiores animi partes*) ou de “partes viciosas da alma” (*vitiosae animi partes*), que Agostinho expõe nessa passagem em *ciu. Dei* 9.4 (e, depois, em *ciu. Dei* 14.19 e 15.7), tem sua fonte no estoicismo e não no platonismo (nem no aristotelismo), visto que na psicologia estoica não há um “eu dividido” (cf. INWOOD, Brad et al. *Ethics and human action in early Stoicism*. USA: Oxford University Press, 1985, p. 5). Cf. BYERS, Sara. “Augustine on the ‘Divided Self’: Platonist or Stoic?” *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 105-118, 2007.

³⁹⁴ De acordo com a “Tabela Cronológica B”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. cit., p. 90.

³⁹⁵ Pelo princípio do contraste entre *phantasia* e *phantasma* em Agostinho é que alguns autores sugerem uma data de início da *Epístola 7* para imediatamente antes de *A música*. Isso porque é em *A música* que Agostinho distingue pela primeira vez num livro os termos *phantasia* de *phantasma*. Cf. SIEBERT, Michael Jay. *Platonic Recollection and Illumination in Augustine’s Early Writings*. 404 p. Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Toronto, 2014, p. 48, nota 130.

³⁹⁶ Os exemplos expostos em *A música* e na *Epístola 7* são semelhantes, pois indicam o contraste entre algo que foi visto (*phantasia*) e algo que nunca foi visto (*phantasma*), mas conjecturado. Exemplos que são encontrados também em *conf.* 10.16.25; 10.21.30 e em *trin.* 8.6.9; 9.6.10-11.

³⁹⁷ Tradução e itálicos nossos. “Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria.” *mus.* 6.11.32.

³⁹⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Op. cit., p. 107. O’Daly, no entanto, ressalta nessa mesma página, que o modo usual do termo *phantasia* por Agostinho tem uma exceção que está nos *Solilóquios*, especificamente nesta passagem: “Uma vez que a *imaginação* (*phantasia*) não pode realizar isto e falha mais que os próprios olhos pelos quais ela penetrou na alma, fica evidente que ela difere muito da verdade e que ela não é vista, enquanto esta é objeto da visão.” “Hoc cum illa phantasia implere non possit, magisque quam ipsi oculi, deficiat, siquidem per ipsos est animo inflictia, manifestum est et multum eam differre a veritate, et illam, dum haec videtur, non videri.” *sol.* 2.20.35.

phantasia a imagem ou a impressão reproduzida de uma lembrança vista, percebida e guardada na memória, por exemplo, a visão do pai conhecido. E denominou *phantasma* a imagem ou a impressão de algo não visto, não percebido, mas produzido e guardado na memória, por exemplo, a visão do avô desconhecido.³⁹⁹ Isso ocorre porque *phantasma* é uma imagem formada por intenção ou antecipação⁴⁰⁰, ou seja, produzida – e não reproduzida, salientemos – por um “movimento da alma” (*motu animi*) com a ajuda de outras lembranças⁴⁰¹, lembranças que podem se formar a partir de testemunhos⁴⁰², observações ou conjecturas.⁴⁰³

Na *Epístola 7*, especificamente, as palavras *phantasia* e *phantasma* não aparecem no corpo do texto como terminologias próprias, da mesma maneira que acabamos de ver em *A música*.⁴⁰⁴ Mesmo assim podemos verificar nessa epístola, sem grandes esforços, a presença contrastante das noções de *phantasia* e *phantasma* nas definições elaboradas por Agostinho.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Em *A verdadeira religião*, redigido entre 390 e 391, na mesma época de *A música* e da *Epístola 7*, Agostinho novamente ao tratar da noção de *phantasma* também usa o termo *cogitatio* para o “trabalho da imaginação” (cf., também, *conf.* 10.11.18): “Os fantasmas da imaginação nada mais são do que imagens tiradas pelos sentidos corporais da figura dos corpos. É muito fácil confiá-los à memória, tais como foram recebidos, dividi-los, multiplicá-los ou reduzi-los, contraí-los ou dilatá-los, ordená-los ou desordená-los, transformando-os de algum modo pelo trabalho da imaginação (...)” “Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta: quae memoriae mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est (...)” *uera rel.* 10.18. A noção de *phantasmata* também é teologicamente pejorativa, qualificando aqueles que se tornam vaidosos na idolatria das imagens advindas da imaginação e deixam de honrar a Deus, como vemos nessa passagem (cf., também, *uera rel.* 38.69, e *c. Faust.* 14.11; 15.6; 20.19), podendo assim converter a Verdade de Deus em mentira, cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 5, p. 113-147, 1974, p. 119 e nota 24, p. 120 e nota 27, p. 123.

⁴⁰⁰ Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 533. As noções de “intenção” e “antecipação” podem ser melhor compreendidas com esta passagem das *Confissões*: “Dessa riqueza de ideias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes (...)” “Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor (...)” *conf.* 10.8.14.

⁴⁰¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 120, nota 3; e p. 255, nota 27. Vemos essas definições também em *trin.* 6.11.32, 11.5.8 e 11.10.17.

⁴⁰² Reencontraremos em *A Trindade*, de forma mais detalhada, a ideia de “fé no testemunho alheio”, seja no campo do conhecimento testemunhado (por exemplo, em *trin.* 15.12.21, contrariando o que dizem os cétricos), seja no campo do testemunho bíblico (por exemplo, em *trin.* 14.14.18 e 14.17.23).

⁴⁰³ Vemos melhor nas *Confissões* e em *A Trindade* essa diferença entre conhecer algo com nossos próprios olhos (*oculis meis*), por nós experimentado (*experta a me*) e conhecer algo pela fé nos outros (*credita*), pela fé no testemunho de outros (*testibus crediti*). Cf., por exemplo, *conf.* 10.8.14 e *trin.* 13.3.6. Vale a pena, também, lembrarmos aqui que isso já aparece no início das *Confissões*, ao tratar da memória da infância: “Por isso, Senhor, não me agrada considerar, como parte integrante da minha vida terrena, essa idade que não lembro ter vivido, a respeito da qual creio no que me dizem os outros e nas conjecturas, aliás, muito bem fundadas, que formei ao observar as outras crianças.” “Hanc ergo aetatem, Domine, quam me vixisse non memini, de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura sit, piget me adnumerare huic vitae meae, quam vivo in hoc saeculo.” *conf.* 1.7.12.

⁴⁰⁴ Cf. *mus.* 6.11.32.

⁴⁰⁵ Cf. *ep.* 7 3.7. Na *Epístola 7*, a palavra *phantasia* aparece em quatro títulos e duas vezes no corpo do texto, quando Agostinho cita a palavra *phantasia* apenas para se referir à terminologia usada por Nebrídio e por

Se em *A música*, ele compreende por *phantasia* a imagem guardada na memória de algo anteriormente visto e sentido, mas que não se encontra mais presente, cujo exemplo determinante é a imagem do falecido Patrício, o pai que Agostinho conheceu, o mesmo pode ser vislumbrado na *Epístola 7*. No entanto, nessa epístola, ele envolve a *phantasia* numa classificação trinitária mais precisa que em *A música*. Redefinindo por *imagines* ou *imaginaria* visa aquilo que Nebrídio e “muitos chamam” (*multis vocas*)⁴⁰⁶ de “fantasias” (*phantasiae*)⁴⁰⁷, Agostinho distribui as “imagens” ou as “representações imaginárias” com “maior comodidade e verdade” (*commodissime ac verissime*) em três gêneros.⁴⁰⁸ A imagem, por exemplo, do falecido amigo Verecundo, guardada na memória, pertence ao primeiro gênero.⁴⁰⁹ Esse é o gênero das impressões, que ficam em nossa memória, de coisas que são vistas e sentidas.⁴¹⁰ Agora, as imagens, entre outras, de simulações de pensamentos e argumentos ou da fisionomia de personagens fictícios pertencem ao segundo gênero, ao gênero das impressões de coisas que são opinadas.⁴¹¹ Por fim, as imagens de números e dimensões pertencem ao terceiro gênero, o gênero das impressões de coisas que são raciocinadas.⁴¹²

Podemos, como já ressaltamos anteriormente, constatar as noções de *phantasia* e *phantasma* nessa classificação trinitária de Agostinho, apesar das palavras *phantasia* e *phantasma* não aparecerem na *Epístola 7* assim como aparecem definidas em *A música*. Conforme a sugestão de Bermon, verificamos que Agostinho normalmente entende o primeiro gênero descrito acima como *phantasia*, isto é, como a impressão em nós de coisas que são vistas e sentidas; enquanto o segundo e terceiro gêneros são entendidos cada qual como *phantasma*,

muitas outras pessoas, como estudaremos adiante. A palavra *phantasma* aparece uma vez, no título *Sensuum phantasmatis resistendum esse*, na última seção da *Epístola 7*. Supomos que os títulos dos capítulos de todas as epístolas de Agostinho foram criados provavelmente antes da Patrologia Latina de Jacques-Paul Migne, mas não encontramos a prova disso, nem a prova de que isso apareça pela primeira vez na edição das *Epistolae*, PL 33. Contudo, na edição das *Confissões*, PL 32, 659-868, atestamos o seguinte: *Tituli capitulorum ex editione J.-P. Migne*. Cf. S. Aureli Augustini confessionum libri tredecim. Ed. P. Knöll, CSEL Vol. 33, Pragae/Vindibonae/Lipsiae, 1896. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_ck00.html>. Acesso em: 22/06/2020.

⁴⁰⁶ Cf. *ep. 7 2.4*. Acreditamos que não nos equivocamos muito ao compreendermos essas *multis vocas* não apenas como as “vozes” contemporâneas a Agostinho, as quais usam o termo *phantasia* no mesmo sentido de Nebrídio, mas principalmente como as “muitas vozes” da tradição filosófica que Nebrídio recupera ao usar a palavra *phantasia*, provavelmente as “vozes” de Aristóteles, dos estoicos, dos neoplatônicos e, talvez, acreditamos, dos maniqueus. Trata-se, ao nosso ver, de algo de suma importância e que está na base das análises feitas neste estudo.

⁴⁰⁷ É a segunda vez na *Epístola 7* que Agostinho distingue *imago* de *phantasia*. Cf., anteriormente, *ep. 7 1.1*.

⁴⁰⁸ Cf. *ep. 7 2.4*.

⁴⁰⁹ Veremos nas primeiras seções do último capítulo desta tese, destinado especificamente à divisão trinitária das imagens, que Agostinho dá mais dois exemplos para o primeiro gênero de imagens, além da lembrança de Verecundo, o amigo já falecido, constam: a lembrança da fisionomia de Nebrídio e da cidade de Cartago.

⁴¹⁰ Cf. *ep. 7 2.4*.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

respectivamente o da impressão em nós de coisas que são opinadas e o da impressão em nós de coisas raciocinadas.⁴¹³ Se em *A música* Agostinho entende por *phantasia* a imagem do pai conhecido e por *phantasma* a imagem do avô desconhecido, na *Epístola 7*, em princípio, encontramos os mesmos entendimentos sobre as noções de *phantasia* e *phantasma*. Assim como a imagem guardada na memória do falecido pai, outrora visto e sentido, equivale à imagem do falecido amigo Verecundo, as imagens de simulações do pensamento, de fisionomias de personagens ou de números e dimensões equivalem à imagem também simulada do avô, nunca visto nem sentido. Em suma, mesmo diante de uma classificação trinitária mais precisa de *imagines* – classificação que estudaremos detalhadamente no “Capítulo Sexto” –, Agostinho tende normalmente a dividir as imagens entre conhecidas e desconhecidas, vistas e não vistas, sentidas e não sentidas.⁴¹⁴

IV

Destacadas as influências terminológicas que se movem em torno da noção de *phantasia* e que parece estarem presentes na *Epístola 7* de Agostinho, às quais voltaremos em outros momentos deste estudo, passemos a outra questão sucessiva a essa questão terminológica e igualmente importante. Recordemos a passagem do início da *Epístola 7* que nos levou a examinarmos as diferenças terminológicas entre Nebrídio e Agostinho: “Você diz que a memória não pode existir sem algumas imagens (*imaginibus*) ou representações imaginárias (*imaginariis visis*), as quais você quis designar com o nome de *fantasias*. Eu tenho outra opinião.”⁴¹⁵ Cumpre-nos agora começarmos a examinar qual é e em que consiste essa “outra opinião” (*aliud existimo*) de Agostinho.

Contrariamente a Nebrídio⁴¹⁶ – e conseqüentemente às posições plotiniana e aristotélica que vimos no capítulo anterior⁴¹⁷ –, Agostinho assegurará, mais adiante, a

⁴¹³ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211.

⁴¹⁴ Ver nota 1132. Lá mostraremos que a divisão trinitária feita por Agostinho na *Epístola 7*, sem dúvida com traços originais, possui algumas semelhanças com uma divisão ternária feita pelos estoicos. Cf. Diógenes Laércio, 7.51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236-237; II. *Op. cit.*, p. 238.

⁴¹⁵ Tradução e itálico nossos. “Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo.” *ep.* 7 1.1.

⁴¹⁶ Cf. *ep.* 6 1.1.

⁴¹⁷ Vale recordarmos aqui o que diz Aristóteles: “Que a experiência é, num certo sentido, corpórea, e que recordação é a busca por uma imagem mental na esfera corpórea (...)” “Ὅτι δὲ σωματικόν τι τὸ πάθος καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιοῦτῳ φαντάσματος (...)” *Mem.* 453a14 (que parece estar na *ep.* 6 1.1 de Nebrídio). “Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação,

possibilidade de haver exercício da memória, pelo menos em relação a algumas coisas, sem que nenhuma imagem⁴¹⁸ da coisa lembrada seja apresentada pela imaginação.⁴¹⁹ Antes, porém, disso assegurar, uma outra questão é inicialmente apontada por Agostinho. Fiel a um método, o pensamento agostiniano segue uma “ordem primeira”, por assim dizer, indo das coisas sensíveis às coisas inteligíveis, ou seja, do mundo exterior ao mundo interior.⁴²⁰ Por isso, o ponto de partida para provar a afirmação de Agostinho contra a posição de Nebrídio, bem como, reiteremos, contra as posições de Plotino e Aristóteles⁴²¹, se dá pela seguinte constatação:

então nem mesmo o pensar pode existir sem um corpo.” “εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἄν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.” *An.* 1 1, 403a8-9 (que parece estar na *ep.* 13 2 de Nebrídio). Posições aristotélicas que Plotino parece recuperar em vários momentos do tratado 27 das *Enéadas*, conforme estudamos na seção II do “Capítulo Primeiro”.

⁴¹⁸ Em Cícero também lemos (em tradução nossa da versão de Charles Appuhn, da Garnier, de 1936): “De onde vem a memória quando não percebemos nenhum objeto?” perguntava você (Lúculo). Mas o quê? Não podemos nos lembrar das sensações experimentadas apenas quando um objeto foi compreendido (de *comprehensio*, isto é, um objeto apreendido em sua realidade pelo nosso intelecto) por nós? (...) Se, pois, a memória se limita às coisas percebidas e compreendidas, é necessário que nós tenhamos percebido e compreendido tudo aquilo de que temos lembrança, porque, mais uma vez, não compreendemos o falso. (...) ou você (Lúculo) tem de concordar que é assim, o que você refuta, ou será necessário que você abandone a minha memória e reconheça que há um lugar para ela, mesmo que não haja nem compreensão nem percepção de nenhum objeto.” “Unde memoria, si nihil percipimus?” Sic enim quaerebas. Quid? Meminisse uisa nisi comprehensa non possumus? (...) Si igitur memoria perceptarum comprehensarumque rerum est, omnia, quae quisque meminit, habet ea comprehensa atque percepta. (...) sed tibi aut concedendum est ita esse, quod minime uis, aut memoriam mihi remittas oportet et fateare esse ei locum, etiam si comprehensio perceptioque nulla sit.” *Acad. priora* 2.106.

⁴¹⁹ Cf. *ep.* 7 1.1 e, literalmente, em *ep.* 7 1.2. Resolvemos usar aqui, para a última frase da *ep.* 7 1.2, a tradução de Cunningham, pois ela nos pareceu ser bem propícia para iniciarmos a contra-argumentação de Agostinho. Logo, a sentença latina “potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria” foi assim vertida por Cunningham: “(...) veremos que, pelo menos em relação a algumas coisas, pode haver um exercício de memória sem que nenhuma imagem da coisa lembrada seja apresentada pela imaginação.” “(...) we shall see that, in regard to some things at least, there can be an exercise of memory without any image of the thing remembered being presented by the imagination.” AGOSTINHO, S. *Letters of St. Augustin. Op. cit.*, p. 7. Nós, no entanto, traduzimos “potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria” (*ep.* 7 1.2) por: “Pode, portanto, existir memória de certas coisas sem que exista alguma imaginação”. Essa afirmação em *ep.* 7 1.2 será melhor analisada na seção VIII do “Capítulo Quinto”.

⁴²⁰ Em suma, a metodologia ou fórmula, por assim dizer, de Agostinho vai do exterior ao interior (o que chamamos no corpo do texto de “ordem primeira”), e do interior ao superior (o que seria, digamos, uma “ordem segunda”), ou do inferior ao superior, ou ainda, como explica Gilson, nessa segunda parte do método, podemos entender que ele vai do que há de inferior no interior ao que há superior nele (cf. *en. Ps.* 145.5; *trin.* 14.3.5). O movimento dialético completo, por exemplo, para provar a existência de Deus, possui quatro etapas metodológicas: (1) dúvida cética inicial, (2) refutação da dúvida pelo *cogito*, (3) descoberta do mundo exterior no conhecimento sensível e ultrapassagem deste, e (4) descoberta do mundo inteligível pela verdade e ultrapassagem desta verdade para alcançar a Deus. Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Op. cit.*, p. 48, nota 38 e p. 51, nota 44.

⁴²¹ Voltaremos a toda essa questão do contra-argumento de Agostinho em relação a maneira que Nebrídio liga a memória à *phantasia*, provavelmente reavendo na *Epístola 6* o que disseram Plotino e Aristóteles, na seção VIII do “Capítulo Quinto”. Lá veremos, inclusive, que a posição de Agostinho não é próxima de Plotino ou de Aristóteles, como sabemos, nem dos estoicos, senão que de Platão.

Primeiro devemos perceber que nem sempre nós nos recordamos das coisas passadas, mas frequentemente nós nos recordamos também de muitas coisas permanentes. Por isso, ainda que a memória reivindique para si a tarefa obstinada de conservar o passado, é certo, contudo, que, em parte, ela conserva as coisas que nos abandonaram e, em parte, as que nós abandonamos. Por exemplo, quando me recordo do meu pai, recordo-me de algo que me abandonou e que agora não existe mais. Ao contrário, quando me recordo da cidade de Cartago, recordo-me de algo que existe, mas que eu abandonei. Nos dois casos, portanto, a memória conserva o tempo passado.⁴²²

Traço comum do pensamento de Agostinho são as reflexões filosóficas e teológicas intrinsecamente ligadas a experiências pessoais. Aqui ele distingue a recordação do pai, Patrício⁴²³, falecido em 372, da recordação de Cartago, antiga cidade do norte da África para onde o jovem Agostinho, em 371, com 17 anos, foi para estudar, seguindo depois, em 376, para lecionar em sua cidade natal, Tagaste, atual Souk Ahras na Argélia.⁴²⁴ Ainda que sejam duas recordações que a memória reteve em sua “tarefa obstinada de conservar o passado” (*praeteriti temporis vindicet tenacitatem*), são recordações tratadas por Agostinho como distintas.⁴²⁵ Enquanto uma das recordações guardadas pela memória conserva a imagem de algo que não mais existe, a outra recordação conserva a imagem de algo que ainda permanece existindo para além da própria recordação. Com isso, Agostinho procura mostrar que podemos recordar “em parte” (*partim eorum*) das “coisas passadas” (*rerum praetereuntium*) que não existem mais, e “em parte” (*partim eorum*) das “coisas permanentes” (*rerum manentium*), isto é, das coisas passadas que ainda existem, que ainda permanecem.⁴²⁶ Em outros termos, para Agostinho, podemos recordar tanto as coisas que nos deixaram (*quae nos deserunt*) quanto as

⁴²² Tradução nossa. “Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium. Quare, cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt, partim eorum quae deseruntur a nobis. Nam cum recordor patrem meum, id utique recordor quod me deseruit, et nunc non est: cum autem Carthaginem, id quod est, et quod ipse deserui. In utroque tamen generum horum, praeteritum tempus memoria tenet.” *ep. 7 1.1.*

⁴²³ Apesar dos muitos exemplos pessoais, Agostinho pouco cita o pai, Patrício. Além dessa citação na *ep. 7*, vemos outra nas *conf. 3.4.7* e mais uma em *mus. 6.11.32*. Cf., por exemplo, WRIGHT, David. “Monnica’s Baptism, Augustine’s Deferred Baptism, and Patricius”. *Augustinian Studies*, v. 29, n. 2, p. 1-17, 1998. Sobre Mônica e sua importância como verdadeira filósofa nos diálogos de Cassiciaco e nas *Confissões* (em que é reveladora a escolha de Agostinho pela mãe, sem formação nas artes liberais, e não por um filósofo ou um bispo), constituindo o elo entre o cristianismo e a *vera filosofia*, cf. DJUTH, Marianne. “Augustine, Monica, and the love of wisdom”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 2, p. 217-232, 2009. E sobre a presença de Mônica como representante da Igreja como um todo e guia da eclesiologia de Agostinho, cf. SEHORN, John. “Monica as Synecdoche for the Pilgrim Church in the *Confessiones*”. *Augustinian Studies*, v. 46, n. 2, p. 225-248, 2015.

⁴²⁴ Datas utilizadas segundo a “Tabela Cronológica A”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 19.

⁴²⁵ Cf. *ep. 7 1.1.*

⁴²⁶ *Ibid.*

coisas que nós deixamos (*quae deseruntur a nobis*), mas que ainda existem, que ainda permanecem.⁴²⁷

Essa afirmação de Agostinho, que busca refutar a primeira questão levantada por Nebrídio na *Epístola 6* quando este procurou defender que a memória precisa indispensavelmente de “imagem” (*phantasia*)⁴²⁸, nos assinala algo importante. Diz respeito à ênfase que Agostinho dá às “coisas permanentes” (*rerum manentium*) como objetos da memória, deslocando a visão habitual que incide em considerar a memória exclusivamente ligada ao passado. Posto desta maneira, quer dizer, destacada a memória de “coisas permanentes” (*rerum manentium*), passamos, de certo modo, a perceber que nem a *phantasia*, quer empregada comumente na obra agostiniana⁴²⁹, quer por Nebrídio na *Epístola 6*⁴³⁰, nem mesmo a *imaginatio*, como preferirá dizer Agostinho⁴³¹, se identificam completamente com a noção de memória que mesmo na inicial *Epístola 7*, acreditamos, visa-se apresentar.

A força que Agostinho designará *memoria* em suas eminentes obras posteriores, pelo menos num de seus aspectos mais significativos, parece já manifestar alguns sinais, do que será a sua mais completa constituição, na *Epístola 7*, em especial, sobrelevando aquilo que frequentemente permanece ou, até mesmo, aquilo que “a maior parte do tempo” (*plerumque*) permanece; orientando-se aqui para a esfera das coisas inteligíveis.⁴³² Ainda que essa capacidade específica da *memoria* virá ressurtir notadamente nos livros X e XI das *Confissões*⁴³³ e, depois, nos últimos livros de *A Trindade*⁴³⁴, aqueles praticamente dez e estes

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Cf. *ep. 6 1*.

⁴²⁹ Cf., por exemplo, *mus. 6.11.32*.

⁴³⁰ Primeiro, em *ep. 6 1*, Nebrídio usa o termo *phantasia*, que traduzimos por “imagem”, em sentido “genérico” (*générique*), adjetivo dado por Bermon. Depois, em *ep. 6 2*, ele usa o termo *phantasia* exclusivamente como “imaginação”, isto é, a faculdade responsável pelas imagens, estas que ele agora nomeia por *images*. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

⁴³¹ Cf. *ep. 7 1.2*.

⁴³² *Ibid. 7 1.1*.

⁴³³ Segundo O’Daly, como veremos no corpo do texto no próximo capítulo, trata-se de um uso específico que Agostinho faz dos termos *reminiscentia* em *sol. 2.20.34*, *memoria* nas *conf. 10.10.17-11.18* e *recordata* nas *retr. 1.8.2*, sobretudo os descolando da preexistência da alma. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Augustinian Studies*, v. 5, p. 227-235, 1974, p. 229, nota 11.

⁴³⁴ Em *A Trindade*, destacamos esta passagem sobre a memória das coisas presentes: “Mas, alguém objetará: ‘Esta memória, que está presente a si mesma, não é aquela que leva a alma a se lembrar de si mesma. Pois, o campo da memória é o passado e não o presente’. É o que dizem alguns, entre os quais Túlio (Cícero), ao tratar das virtudes (cf. *Inv. rhet. 2.53.160*). (...) Por isso, assim como, com respeito ao passado, chama-se memória a faculdade que possibilita o voltar-se a si e recordar, também em relação a essa presença da alma a si mesma, pode-se – sem dizer alo de absurdo –, denominar memória, a faculdade de estar presente a si mesma, podendo se compreender pelo pensamento, e enlaçarem-se as duas realidades pelo amor de si mesmo.” Itálicos nossos. “Sed dicet aliquis: Non est ista memoria, qua mens sui meminisse perhibetur, quae sibi semper est praesens. Memoria enim praeteritorum est, non praesentium: nam quidam cum de virtutibus

trinta anos após a *Epístola 7*⁴³⁵, nesta epístola, Agostinho já nos faz discernir, no interior da própria memória, as “coisas passadas” das “coisas permanentes”.⁴³⁶ Étienne Gilson, por exemplo, apesar de imerso no livro X das *Confissões*, examinando a memória das lembranças intelectuais, não deixa de lançar os olhos sobre essa particularização inaugural da *Epístola 7*. Nas palavras de Gilson, “a existência de uma memória puramente intelectual” (*l’existence d’une mémoire purement intellectuelle*), notabilizada alguns anos mais tarde pelo livro X das *Confissões*⁴³⁷, já é “nitidamente” (*nettement*) afirmada por Agostinho nessa parte da *Epístola 7* que ora analisamos.⁴³⁸

Você diz que a memória não pode existir sem algumas imagens ou representações imaginárias, as quais você quis designar com o nome de fantasias. *Eu tenho outra opinião*. Primeiro devemos perceber que nem sempre nós nos recordamos das coisas passadas, *mas frequentemente nós nos recordamos também de muitas coisas permanentes*.⁴³⁹

Madeleine Moreau, que analisa a relação entre a memória e a duração em artigo homônimo, começa seu estudo por essa mesma passagem da *Epístola 7*, em que há um destaque

agerent, in quibus est etiam Tullius (...) Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recolli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi, et utrumque sui amore coniungi.” *trin.* 14.11.14.

⁴³⁵ A *Epístola 7*, relembremos, foi provavelmente redigida entre os anos de 388 e 391 (segundo a PL 33, 68-71, o CSEL 34/1, 13-18, e o “Quadro de Epístolas Agostinianas” em: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 55), enquanto as *Confissões* entre 397 e 401 (segundo a “Tabela Cronológica C” em: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 226).

⁴³⁶ Cf. *ep.* 7 1.1.

⁴³⁷ Entre muitas passagens sobre a *memoria* intelectual do livro X das *Confissões*, escolhemos esta: “No entanto, não acabam aqui as imensas possibilidades de minha memória. Encontram-se também nela as noções apreendidas pelo ensinamento das ciências liberais e que ainda não esqueci. Encontram-se como que escondidas em lugar muito recôndito, que não é lugar. *E não são apenas as imagens, são as próprias realidades que carrego*.” Itálicos nossos. “Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero.” *conf.* 10.9.16.

⁴³⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 138, nota 2. James J. O’Donnell, por sua vez, ao comentar o tema da memória no livro X das *Confissões*, após *conf.* 10.8.12, afirma: “A própria originalidade de Agostinho está em sua insistência de que a memória contém não apenas imagens, mas ideias (tanto Aristóteles quanto Plotino [*Enn.* IV.3.30.5-7] negam isso).” “Augustine’s own originality is in his insistence that the memory contains not only images, but ideas (both Aristotle and Plotinus [*Enn.* IV.3.30.5-7] deny this).” O’DONNELL, James J. “Excursus: Memory in Augustine”. In: AUGUSTINE. *Confessions*. Text and Commentary. O’DONNELL, James J. (Ed.). Oxford University Press, 1992. MAHONEY, Anne Elizabeth. (Conv.). *The Confessions of Augustine: an electronic edition*. Stoa Consortium, 1999. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/index.html>>. Acesso em: 20/05/2022.

⁴³⁹ Tradução e itálicos nossos. “Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo. Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium.” *ep.* 7 1.1.

das “coisas permanentes” na memória, e nos apresenta valiosas reflexões.⁴⁴⁰ Moreau verifica que a memória, tal como Agostinho a expõe, é um “poder admirável da alma” (*puissance de l'âme admirable*), capaz de transcender e espiritualizar o espaço, e, mais surpreendentemente ainda, de transcender e espiritualizar o tempo.⁴⁴¹ Ao transcender o espaço, a memória confere aos corpos que conhece ou aos corpos que imagina uma existência incorpórea. Ao transcender o tempo, a memória faz com que as imagens participem de sua duração interior.⁴⁴² Isso vale para tudo o que é retido pela memória, seja um ente querido que nos deixou, seja uma cidade que nós deixamos, se recobramos os exemplos da *Epístola 7*.⁴⁴³ Ao trazer à tona esse poder admirável da alma, Agostinho demonstra que muitas coisas que a *memoria* retém em si não são passageiras, mutáveis, efêmeras. Ainda que o conteúdo da memória seja o passado, ou ainda que o conteúdo da memória seja aquilo que é “passageiro” (*passager*), na tarefa obstinada para a qual se incumbiu, ela, a memória, tem por função “torná-lo presente” (*le rendre présent*), retendo nela um tempo que se passa fora dela, afirma Moreau.⁴⁴⁴ Isso vale quer para momentos que foram para nós apenas instantes, quer para momentos duradouros, quer para objetos, pessoas ou lugares que não existem mais, quer para objetos, pessoas ou lugares que ainda existem, que ainda permanecem.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Obs.: Lemos esta triste nota ao final do artigo: “Este artigo é extraído de uma tese sobre *A memória, de acordo com Santo Agostinho*, de que a autora, surpreendida por uma morte prematura (1954), não pôde publicar.” “Cet article est extrait d’une thèse sur *La mémoire selon saint Augustin* que l’auteur, surpris par une mort prématurée (1954), n’a pu publier.” Cf. MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, n. 3, p. 239-250, 1955, p. 250.

⁴⁴¹ Cf. MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Op. cit.*, p. 239.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ Cf. *ep. 7 1.1.*

⁴⁴⁴ Cf. MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Op. cit.*, p. 239.

⁴⁴⁵ Sabemos que a relação entre a imaginação, a memória e o tempo em Agostinho é desenvolvida principalmente no livro XI das *Confissões*, do qual gostaríamos de registrar esta passagem e depois explicá-la com as palavras de James Wetzel. No livro XI das *Confissões*, escreve Agostinho: “Agora está claro para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos, passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o *presente dos fatos passados*, o *presente dos fatos presentes* e o *presente dos fatos futuros*. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera.” Itálicos nossos. “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio.” *conf. 11.20.26*. De acordo com Wetzel: “Quando vemos uma coisa, geralmente, não consideramos que estamos vendo uma ‘imagem’ da coisa; nós vemos ‘a coisa’, o que está exatamente diante de nós. Nós consideramos estar vendo uma imagem da coisa somente quando somos atingidos pela parcialidade de nossa visão. Digamos que eu esteja olhando para uma rosa de extraordinária beleza e delicadeza; ela é a joia do meu jardim. Por um momento cativante ou dois, falho em considerar que de um outro ângulo posso ver as manchas pretas que têm transformado todas as minhas rosas em sombras murchas de si mesmas. Olho de todos os lados e vejo, para meu alívio, que minha rosa querida está livre de manchas. Mas também percebo, com o encanto de sua imediata beleza quebrado, que minha visão foi parcial, apesar de tudo. Minha rosa não existe somente no momento presente. Como qualquer ser material, ela tem um passado, que posso potencialmente recordar, e um futuro, pelo qual posso mais ou menos razoavelmente esperar. A qualquer momento, o que

A atenção singular de Agostinho para com a recordação das “coisas permanentes” (*rerum manentium*) nos conduz à compreensão de que a memória não é apenas um lugar que guarda “obstinadamente” (*tenaciter*) as coisas do passado, mas é sobretudo um espaço onde as coisas continuam a existir. Moreau qualifica isso como um “duplo atributo” (*double titre*) da memória, isto é: “(...) ela (a memória) guarda *presentemente*, no fundo de sua alma, as imagens de suas visões passadas, a fim de mantê-las presentes, após as ocasiões, aos *olhos* da alma.”⁴⁴⁶ Por esse *double titre*, completa Moreau, a memória desempenha um papel primordial na alma, por vezes na vida inconsciente, por vezes na vida consciente, ou guardando as imagens no fundo da alma, ou mantendo-as presentes.⁴⁴⁷ Tomando ainda as palavras e as expressões de Moreau, não nos esqueçamos de que o princípio de toda essa “metamorfose misteriosa” (*métamorphose mystérieuse*), quando o passado vem à superfície da alma pela recordação, e vem como algo presente, nasce do “rapto” (*rapt*) que a memória faz das coisas passadas.⁴⁴⁸ Rapto, aliás, ou “apreensão do passado” (*l’appréhension du passé*), que começa desde a sensação, e que, completada a *métamorphose mystérieuse*, não podemos concluir outra coisa a não ser isto mesmo que conclui Moreau: “Sem a ‘memória’, toda percepção é impossível.”⁴⁴⁹

V

Há uma mudança significativa na maneira de compreender a memória quando Agostinho levanta no horizonte dessa questão a constatação de que recordamos frequentemente de coisas permanentes.⁴⁵⁰ É certamente, assim cremos, uma novidade exposta por Agostinho na *Epístola 7*. A tendência que considera a memória apenas como um atributo da alma sensível⁴⁵¹ começa a ser reorientada na *Epístola 7* com a palavra “permanentes”

vejo é o que vejo no presente, mas a imagem de algo materialmente presente sempre tem um aspecto triplo – uma combinação, nem sempre harmoniosa, de passado, presente e futuro.” WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Tradução de: SOUZA, Caesar. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 116-117.

⁴⁴⁶ Itálicos da autora. “(...) elle garde *présente*, au fond de l’âme, les images de ses visions passées, afin de les tenir présentes, suivant les occasions, au *regard* de l’âme.” MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Op. cit.*, p. 239.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 239-240.

⁴⁴⁹ “Sans la ‘mémoire’, toute perception est impossible.” MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Op. cit.*, p. 240.

⁴⁵⁰ Cf. *ep.* 7 1.1.

⁴⁵¹ Trata-se, como vimos anteriormente, de uma “tendência” transportada pela tradição (por exemplo, Plotino, *Enn.* IV.4.6.2-3, e Aristóteles, *Mem.* 449b15) e reacesa por Nebrídio na *Epístola 6* e por Licêncio nesta passagem de *A ordem*: “Àquela parte inferior (da alma) podem pertencer as coisas que passam. Pois para que é necessária a memória senão para as coisas que passam e escapam?” “Ad illam enim vilissimam partem

(*manentium*)⁴⁵². A partir daí, as reflexões sobre a memória se põem em direção às coisas inteligíveis. Embora Nello Cipriani não dê destaque à palavra *manentium* como o ponto de inflexão nessa questão, talvez pela necessidade de síntese que um texto redigido para um verbete de enciclopédia impõe, também termina constatando a importante guinada do sensível para o inteligível na *Epístola 7*. Cipriani afirma que, já na *Epístola 7*, Agostinho se volta a uma memória que não está simplesmente ligada a imagens e a realidades temporais, mas que estende seus domínios a realidades permanentes e inteligíveis.⁴⁵³

Ao que tudo indica – e esta é a nossa opinião nessa difícil questão –, Agostinho parte de imagens sensíveis, ou seja, a recordação de um pai falecido e a recordação de uma cidade que não visitamos há tempo, visando com tais exemplos – num processo que acreditamos caber ao importante método agostiniano denominado *exercitatio animi*⁴⁵⁴ – auxiliar seus interlocutores a progredirem da reflexão de uma memória sensível para uma memória inteligível. Ora, se conseguirmos perceber e comprovar, no âmbito das coisas sensíveis, a existência na memória de coisas permanentes, conseguiremos mais facilmente perceber e comprovar, no âmbito das coisas inteligíveis, a existência na memória de coisas permanentes.⁴⁵⁵

possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus?” *ord. 2.2.6.*

⁴⁵² Cf. *ep. 7 1.1.*

⁴⁵³ Cf. MEMÓRIA. CIPRIANI, Nello. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 657.

⁴⁵⁴ A *exercitatio animi*, ou *exercitatio mentis*, é o que podemos chamar de uma “metodologia”, didática, pedagógica, de inspiração platônica, usada por Agostinho em toda a sua obra, presente nos primeiros diálogos, e atingindo o seu desenvolvimento pleno em *A Trindade*, de cuja obra extraímos a seguinte passagem: “Por qual razão não se crê e não se compreende que o Espírito Santo tenha sido gerado por Deus e possa também chamar-se Filho? Tentamos investigar agora esse problema na mente humana e assim, de uma imagem inferior a Deus, com a qual a nossa natureza está mais familiarizada, possa ela como que interrogada, dar uma resposta. Dirigiremos depois a força de nossa mente, já mais exercitada, da criatura iluminada, à Luz imutável. A Verdade mesma nos persuadirá que assim como o Verbo de Deus é Filho, algo que nenhum cristão duvida, o Espírito Santo é amor.” Tradução modificada por nós e itálicos nossos. “(...) cur non Spiritus quoque Sanctus a Patre Deo genitus vel creditur vel intellegitur, ut filius etiam ipse dicatur? Quod nunc in mente humana utcumque vestigare conamur, ut ex inferiore imagine, in qua nobis familiaris natura ipsa nostra, quasi interrogata respondet, exercitatio mentis aciem ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus; si tamen veritas ipsa persuaserit, sicut Dei Verbum Filium esse nullus christianus dubitat, ita caritatem esse Spiritum Sanctum.” *trin. 9.12.17.* Para um aprofundamento da *exercitatio animi* especificamente em *A Trindade*, cf. MARROU, Henri-Iréné. *S. Agostino e la fine della cultura antica.* Tradução de: CASSOLA, M. 2ª ed. Milano: Jaca Book, 2016, p. 267-276. Cf. CAVADINI, John. “The Structure and Intention of Augustine’s *De Trinitate*”. *Augustinian Studies*, v. 23, p. 103-123, 1992. Cf. AYRES, Lewis. “The Christological Context of Augustine’s *De Trinitate XIII: Toward Relocating Books VIII-XV*”. *Augustinian Studies*, v. 29, n. 1, p. 111-139, 1998.

⁴⁵⁵ Marrou assim explica a noção de *exercitatio animi*, a qual parte das artes liberais e do diálogo para, com esforço, treinar a mente das coisas sensíveis às inteligíveis, e desta às coisas superiores: “(...) será este o fruto essencial do estudo das disciplinas racionais: gramática, dialética, matemática habituam a mente a se mover agilmente no mundo da ideia, a compreender a natureza da realidade inteligível; a experiência sensível do homem comum acrescenta, e ajuda a constituir, uma outra experiência, de um valor bem maior; introduzem pouco a pouco a alma no clima austero da realidade suprassensível e a conduzem pouco a pouco a se entreabrir livremente.” “(...) sarà questo il frutto essenziale dello studio delle discipline razionali: grammatica, dialettica, matematica abiteranno la mente a muoversi agilmente nel modo dell’idea, a comprendere la natura dela

Insistimos que a transição do sensível ao inteligível é desencadeada conscientemente por Agostinho a partir da palavra *manentium*. Confirmamos isso quando retomamos a sequência do texto da *Epístola 7* e vemos Agostinho defender as “coisas permanentes” (*rerum manentium*) na memória valendo-se da teoria platônica da reminiscência:

Alguns caluniam contra aquela *nobilíssima descoberta de Sócrates*, a qual afirma que *aquilo que aprendemos não se insere em nós como coisa nova, mas como algo que é restituído à memória pela recordação*; e dizem que a memória se refere apenas a coisas passadas, enquanto sabemos que *aquilo que aprendemos por meio da inteligência* – como afirma o próprio Platão – *permanece para sempre*, não pode desaparecer e, por isso, não é passado. Eles (os caluniadores) não percebem, porém, que a visão (das coisas inteligíveis) é do passado, pois já a vimos uma vez com a mente; ao nos afastarmos dela e começarmos a ver outras coisas, *voltamos a vê-la pela reminiscência, isto é, pela memória*.⁴⁵⁶

É difícil identificarmos, pondera Bermon, quem são os “caluniadores” (*calumniatores*) da descoberta socrática acima citada.⁴⁵⁷ O que podemos identificar é que a tese desses *calumniatores*, que ligam a memória exclusivamente a coisas passadas, é vigente entre os pensadores anteriores a Agostinho – exceto em Platão, bem sabemos – e entre seus interlocutores mais próximos.⁴⁵⁸ Tudo leva a crer que as teses apresentadas por Nebrídio na *Epístola 6*⁴⁵⁹ e por Licêncio em *A ordem*⁴⁶⁰ recuperam alguns tratados das *Enéadas* de Plotino

realtà intelligibile; all'esperienza sensibile dell'uomo comune aggiungeranno, e aiuteranno a costituire, un'altra esperienza, di un valore bem maggiore; introdurranno a poco a poco l'anima nel clima austero della realtà soprasensibile e la condurranno a poco a poco a schiudersi liberamente.” MARROU, Henri-Iréné. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. *Op. cit.*, p. 260. Além disso, Mateusz Strozynski, citando Madec, verifica dois bons exemplos de *exercitatio animi* nas reflexões sobre a memória e sobre tempo nas *Confissões*: “A discussão de Agostinho sobre o tempo no livro XI das *Confissões* (como com a memória no livro anterior) é uma espécie de *exercitatio animi*, levando a si mesmo e ao leitor a uma compreensão mais completa de Gn 1, 1.” “Augustine’s discussion on time in bk. 11 of the *Confessions* (as with memory in the preceding book) is a kind of *exercitatio animi*, pushing himself and the reader toward a fuller understanding of Gen. 1, 1.” STROZYNSKI, Mateusz. “Time, self, and aporia: spiritual exercise in Saint Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 103-120, 2009, p. 108, nota 12. Cf., também, MADEC, G. “Le temps et le chant, Méditation avec Augustin philosophe, théologien, pasteur: *Confessions*, livre XI”. Actes du Colloque International du Collège Dominicain d’Ottawa. *Science et Esprit*, n. 53, p. 111-121, 2000.

⁴⁵⁶ Tradução e itálicos nossos. “Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intellegendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam.” *ep. 7 1.2*.

⁴⁵⁷ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁵⁸ Certamente Agostinho não está se referindo com o termo *calumniatores* nem a Nebrídio, nem a Licêncio, muito menos a Plotino e a Aristóteles. No entanto, a tese basilar pode ser encontrada nesses interlocutores e filósofos. Acreditamos, aliás, que os *calumniatores* possam até ser, em última instância, os maniqueus. Sobre isso, ver nota 1129.

⁴⁵⁹ Cf. *ep. 6 1*.

⁴⁶⁰ Cf. *ord. 2.2.6-7*.

e, em parte, o *De Memoria* de Aristóteles, em que ambos, Plotino e Aristóteles, compreendem uma memória ligada exclusivamente a coisas passadas, ou melhor, a coisas vistas no passado.⁴⁶¹ Com efeito, O'Daly sustenta que Plotino e Aristóteles, nos textos acima citados e outrora analisados, em comparação à visão exposta por Agostinho nessa passagem da *Epístola 7*: “(...) falharam em distinguir adequadamente entre o passado do ato de percepção e o passado dos seus objetos.”⁴⁶² Trata-se, de acordo com O'Daly, de uma “falta de clareza” (*lack of clarity*) desses filósofos anteriores, herdada posteriormente pelos interlocutores de Agostinho, no caso em tela, Nebrídio e Licêncio.⁴⁶³ “Pois para que é necessária a memória senão para as coisas que passam e escapam?”⁴⁶⁴, questiona Licêncio em *A ordem*, após afirmar que as coisas “que passam” (*quae praetereunt*) pertencem à “parte inferior” da alma (*vilissimam partem*).⁴⁶⁵ Conceção que é acompanhada, posto que de forma mais velada, também por Nebrídio nas passagens que antes estudamos da *Epístola 6*.⁴⁶⁶

No exemplo “didático”, assim avaliamos, em que Agostinho faz sobressair uma memória que não se ocupa exclusivamente das coisas que passam, senão das coisas que “não passam” (*non praeterita*)⁴⁶⁷, Cartago, a cidade que Agostinho abandonou, mas que ainda existe, pertence ao passado do ato de percepção de Agostinho. Sendo ainda existente, Cartago não passou, não deixou de ser. Ela apenas passou como percepção para Agostinho que a abandonou ainda na juventude, em 376, no mínimo doze anos após nela ter vivido.⁴⁶⁸ Ao contrário, Patrício, o pai de Agostinho, que ao falecer passou e, obviamente, abandonou o filho, pertence ao passado do próprio objeto. Embora também haja sobre o pai falecido um passado no ato de percepção do filho, trata-se de um passado distinto daquele de Cartago. No caso do pai falecido, há um passado, repetimos, do próprio objeto, porque evidentemente, com o falecimento, o pai

⁴⁶¹ Cf. Plotino, Tratado 28 (além de no Tratado 27 sugerir uma memória capaz de conservar e lembrar a imagem passada, como vimos na seção II do “Capítulo Primeiro”), *Sobre as dificuldades acerca da alma II*: “(...) pois a memória tem por objeto as coisas acontecidas e passadas.” “(...) τῶν γὰρ γεγενημένων καὶ παρεληλυθότων ἢ μνήμη.” *Enn.* IV.4.6.2-3. Cf. Aristóteles, *De Memoria*: “A memória é do passado.” “ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου.” *Mem.* 449b15.

⁴⁶² “(...) failed to distinguish adequately between the pastness of the act of perception and that of its objects.” O'DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 466-467.

⁴⁶³ Cf. O'DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 467. Quanto a Nebrídio e Licêncio, O'Daly está se referindo à *ep. 6* e ao *ord. 2.2.6-7*.

⁴⁶⁴ “Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus?” *ord. 2.2.6*.

⁴⁶⁵ Cf. *ord. 2.2.6*.

⁴⁶⁶ Cf. *ep. 6 1*.

⁴⁶⁷ Cf. *ep. 7 1.2*. Não usamos a tradução literal de “*non esse praeterita*” para ajustar melhor a passagem à explanação, acentuando o contraste com a oração anterior, ou seja, entre as “coisas que passam” e as “coisas que não passam”.

⁴⁶⁸ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 19.

passou, deixou de ser, deixou de existir em sua corporeidade, deixou de ser visto e sentido pelo filho e por todos. Logo,

(...) ainda que a memória reivindique para si a tarefa obstinada de conservar o passado, é certo, contudo, que, em parte, ela conserva as coisas que nos abandonaram e, em parte, as que nós abandonamos.⁴⁶⁹

São dois passados distintos e não suficientemente distinguidos por pensadores anteriores a Agostinho, como escreve O’Daly.⁴⁷⁰ Assim, em resposta à *lack of clarity* desses que o precederam, Agostinho, como nos mostram os exemplos que acabamos de reexaminar na *Epístola 7*, nos apresenta uma *memoria* que é sobretudo uma força que recupera⁴⁷¹ uma “percepção do passado” – cuja origem examinaremos adiante⁴⁷² – e não o próprio “objeto passado”. No final das contas, em toda essa questão acima apresentada, concordamos com Bermon de que Agostinho tão somente quer demonstrar que o que pertence ao passado é a visão que outrora tivemos dos inteligíveis, mas não os próprios inteligíveis, que são de fato eternos.⁴⁷³

VI

É efetivamente a “eternidade” (*aeternitas*) o exemplo que Agostinho precisamente escolherá para legitimar toda a reflexão feita até aqui na *Epístola 7*. Embora nos ocupemos desse exemplo no capítulo quinto deste estudo, vale nesta ocasião tocarmos em alguns pontos. Como veremos, Agostinho concluirá que a *aeternitas* “sempre permanece” (*semper manet*) em nossa *memoria*, sem a necessidade da “imaginação” (*imaginatio*).⁴⁷⁴ Talvez a *aeternitas*, “omitindo outros exemplos” (*ut alia omittam*), diz Agostinho⁴⁷⁵, exemplos que provam a existência de algo que prescinde de *imaginatio*, seja a contrapartida, não a oposição, àquilo que

⁴⁶⁹ Tradução nossa. “(...) cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt, partim eorum quae deseruntur a nobis.” *ep. 7 1.1*. Moreau vê em “*memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem*” uma fórmula de Agostinho que é *impossible à traduire littéralement*. Cf. MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Op. cit.*, p. 239-240.

⁴⁷⁰ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 467.

⁴⁷¹ Poderíamos até dizer que ela recupera, “no presente”, uma percepção do passado, se quiséssemos indicar uma memória na *Epístola 7* que já se aproxima da *memoria* efetivamente agostiniana do livro X das *Confissões*.

⁴⁷² Examinaremos a origem dessa “percepção do passado” nas três primeiras seções, sobretudo na seção III do “Capítulo Terceiro” deste estudo.

⁴⁷³ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁷⁴ Cf. *ep. 7 1.2*.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

Nebrídio escreveu na *Epístola 6*. Relembremos: “(...) isso ocorre porque, quando compreendemos ou pensamos algo *corpóreo e temporal*, criamos algo que pertence à imaginação (*phantasia*) (...).”⁴⁷⁶ Antes, insistimos que a transição do sensível ao inteligível se inicia pela palavra “permanentes” (*manentium*).⁴⁷⁷ Agora, a transição ao inteligível se afirmará pelo elogio à doutrina platônica da reminiscência e se fará plenamente realizada com o exemplo da *aeternitas*, realçando, vale aqui frisarmos, a contraposição ao que é “corpóreo e temporal” (*corporeum ac temporale*). A *aeternitas*, ou seja, o sumo exemplo daquilo que aprendemos pela inteligência e sem *phantasia*, completará a réplica aos *calumniatores* da teoria platônica da reminiscência. Isso, bem sabemos, é o que pretende Agostinho:

(...) dizem (os caluniadores) que a memória se refere apenas a coisas passadas, enquanto sabemos que *aquilo que aprendemos por meio da inteligência* – como afirma o próprio Platão – *permanece para sempre*, não pode desaparecer e, por isso, não é passado.⁴⁷⁸

A *aeternitas* também completará a resposta de Agostinho à primeira questão que Nebrídio o fez na *Epístola 6*, quando este o interrogou sobre a impossibilidade de existir memória sem *phantasia*.⁴⁷⁹ No início deste capítulo, vimos que ao respondê-lo na *Epístola 7*, Agostinho se mostra inteiramente contrário a tal afirmação, explicando: “Você diz que a memória não pode existir sem algumas imagens ou representações imaginárias, as quais você quis designar com o nome de *fantasias*. Eu tenho outra opinião.”⁴⁸⁰ Essa “outra opinião” (*aliud existimo*), como tomamos conhecimento, se opôs significativamente às heranças plotiniana e aristotélica aparentes em Nebrídio e em Licêncio; e, repetimos, trará à tona, em seguida, a reminiscência platônica, elegendo a *aeternitas* como o exemplo insigne daquilo que “aprendemos por meio da inteligência” (*intellegendo discimus*).

Vimos também, ao início deste capítulo, Agostinho preferir o termo *imago* ou a expressão *imaginaria visa* ao termo *phantasia* usado por Nebrídio na *Epístola 6*. Exemplificamos, em seguida, com uma passagem do livro VI de *A música*, que Agostinho

⁴⁷⁶ Tradução e itálicos nossos. “(...) hoc evenisse, quia cum intelleximus vel cogitavimus corporeum ac temporale aliquid, genuimus quod ad phantasiam pertinet (...).” *ep. 6 1*.

⁴⁷⁷ Cf. *ep. 7 1.1*.

⁴⁷⁸ Tradução e itálicos nossos. “(...) dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intellegendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita.” *ep. 7 1.2*.

⁴⁷⁹ Cf. *ep. 6 1*.

⁴⁸⁰ Tradução nossa. “Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo.” *ep. 7 1.1*.

conhecia e amiúde usava os termos *phantasia* e *phantasma*, aquele significando uma “imagem” ou uma “impressão” reproduzida a partir de uma lembrança vista, percebida e guardada na memória, e este, o *phantasma*, uma “imagem” ou uma “impressão” de algo não visto, não percebido, mas produzido e guardado na memória.⁴⁸¹ Da mesma maneira que o vocabulário filosófico de Agostinho mostrou ter incorporado o termo *imago* e a expressão *imaginaria visa* muito possivelmente advindos de Cícero⁴⁸², ao empregar os termos *phantasia* e *phantasma*, Agostinho, mesmo sendo seguramente original⁴⁸³, nos remeteu ao contraste estoico – cuja fonte de Agostinho deve de ser Porfírio⁴⁸⁴ – entre φαντασία e φάντασμα, ou seja, a “impressão” e a “invenção” ou “representação”, às quais se juntaram φανταστικόν e φανταστόν, isto é, a “imaginação” e o “impressor”: segundo Crisipo, φαντασία é uma afecção que ocorre na alma cuja causa se dá por um “impressor” (φανταστόν), como quando um objeto branco ao ser visto ativa a alma; enquanto φάντασμα é o produto de uma atração vazia da “imaginação” (φανταστικόν), em que não há “impressor” (φανταστόν), não há uma causa externa, algo que é muito comum em pessoas melancólicas ou loucas.⁴⁸⁵ Logo, sendo a φαντασία uma “marca na alma” (τύπωσις ἐν ψυχῇ), isto é, uma “alteração” (ἀλλοίωσις), e não um tipo de “pensamento fantasioso” (δόκησις διανοίας) como o é um φάντασμα e que ocorre, por exemplo, naqueles que sonham, a φαντασία não deve ser considerada como uma marca feita por um “anel de sinete” (σφραγίζω) – isso para Crisipo, não para Cleantes⁴⁸⁶ –, uma vez que é impossível que muitas dessas marcas possam ocorrer ao mesmo tempo no mesmo lugar.⁴⁸⁷

Marcadas essas fontes, passamos a uma análise inicial para entendermos em que consistia a “outra opinião” (*aliud existimo*) de Agostinho em relação à afirmação de Nebrídio que, reavendo provavelmente teses plotinianas e aristotélicas⁴⁸⁸, ressaltou enfim a impossibilidade de haver memória sem *phantasiae*.⁴⁸⁹ Isso nos levou a verificar que Agostinho, mesmo na *Epístola 7*, dispõe de um “método”, por assim dizer, que obedece, nomeamos nós,

⁴⁸¹ Cf. *mus.* 6.11.32. Cf., também, *ciu. Dei* 9.4.2.

⁴⁸² Cf., por exemplo, Cícero, *Acad. priora* ou *Lucullus* (*Lúculo*) 2.6.17; *Acad. post.* (*Da antiga à nova Academia*) 1.11.41.

⁴⁸³ Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

⁴⁸⁴ Cf. PÉPIN, Jean. “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre. Sur l'union de l'âme et du corps”. *Revue des études anciennes*, v. 66, n. 1, p. 53-107, 1964, p. 102 e nota 2.

⁴⁸⁵ Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; II. *Op. cit.*, p. 239.

⁴⁸⁶ Cf. Sexto Empírico, M. 7.228. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 34. Relembremos aqui o que dissemos outrora, ou seja, que, curiosamente, Agostinho parece referir-se a essa contenda estoica, entre Crisipo e Cleantes, em sua *ep. 166* 2.4.

⁴⁸⁷ Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; II. *Op. cit.*, p. 238.

⁴⁸⁸ Cf. Plotino, Tratado 27 das *Enéadas*; Aristóteles, *Mem.* 453a14; *An.* 1 1, 403a8-9.

⁴⁸⁹ Cf. *ep.* 6 1; *ep.* 7 1.1.

uma “ordem primeira”, e que, insinuamos também nós, dialoga com aquilo que conhecemos no pensamento agostiniano como *exercitatio animi*, em que se busca “treinar a mente” para que se vá, num primeiro momento, das coisas sensíveis às inteligíveis.⁴⁹⁰ Eis aí o lugar em que ousamos colocar, por alguns motivos antes expostos, a distinção feita na *Epístola 7* entre as coisas “que nos abandonaram” (*quae nos deserunt*) e “as que nós abandonamos” (*quae deseruntur a nobis*), cujos exemplos contrastaram a lembrança do pai falecido, que não mais existe, da lembrança da cidade de Cartago, ainda existente: ao que O’Daly bem mostrou que os filósofos anteriores a Agostinho falharam em distinguir adequadamente entre o passado do ato de percepção e o passado dos seus objetos⁴⁹¹, e que Bermon concluiu que com tudo isso Agostinho tão somente quis demonstrar que o que pertence ao passado é a visão que outrora tivemos dos inteligíveis, mas não os próprios inteligíveis, que são de fato eternos⁴⁹²; questões que acreditamos prenunciarem aquilo que conheceremos, em sua forma mais completa nos livros X e XI das *Confissões* e no últimos de *A Trindade*, como *memoria* agostiniana.

Dito isso, e antes de nos dedicarmos de fato ao exemplo da *aeternitas*, impõe-se para nós, a partir de agora, compreender por que Agostinho evoca como argumento a reminiscência platônica. Argumento, vale dizer, antecipado e preparado na *Epístola 7*, como sugerimos muitas vezes, a partir da palavra *manentium*⁴⁹³, seguida pelas expressões “que existe” (*quod est*)⁴⁹⁴ e “ainda não passaram” (*nondum interierunt*) ou, literalmente, “ainda não desapareceram/ainda não morreram”⁴⁹⁵. A primeira em relação à recordação da ainda existente cidade de Cartago, e a segunda expressão, *nondum interierunt*, expressão a qual tomamos conhecimento pela primeira vez agora, aparece nesta passagem em que Agostinho apresenta o ponto central de sua argumentação até este momento da *Epístola 7*: “Para mim, é suficiente até aqui ter-lhe mostrado (ou seja, mostrado a Nebrídio)⁴⁹⁶ que podemos também falar *da memória das coisas que ainda*

⁴⁹⁰ Cf. MARROU, Henri-Iréné. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. *Op. cit.*, p. 260.

⁴⁹¹ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 467.

⁴⁹² Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁹³ Cf. *ep. 7 1.1*.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ *Ibid. 7 1.2*.

⁴⁹⁶ Pensamos, apesar de muitos senões, que pela frase: “Para mim, é suficiente até aqui ter-lhe mostrado” (*At mihi satis est sic interim ostendisse*), Agostinho tenha percebido que a explicação que distingue a recordação de algo que nós abandonamos (a cidade de Cartago) da recordação de algo que nos abandonou (o pai falecido ou o amigo Verecundo falecido) ou não ficou muito clara ou, a respeito da distinção no campo das coisas sensíveis, será esclarecida totalmente com o exemplo da “eternidade”, no campo das coisas inteligíveis. É, pois, como já deixamos claro no corpo do texto, essa segunda hipótese a que acreditamos mais, pois nos parece que Agostinho está preparando o seu interlocutor para a distinção entre as coisas sensíveis, que passam, e as coisas inteligíveis, que permanecem. Eis aí, para nós, toda a questão.

não passaram.”⁴⁹⁷ Algo que os *calumniatores* não perceberam na lição platônica da reminiscência. Não perceberam que as coisas que aprendemos por meio da inteligência já as “vimos uma vez com a mente” (*aliquando vidimus mente*), mas, ao nos afastarmos delas, só poderemos revê-las “pela reminiscência, isto é, pela memória” (*reminiscendo revisere, id est, per memoriam*).⁴⁹⁸ Ora, não nos deve passar despercebido aqui que Agostinho, na *Epístola 7*, ecoa em suas palavras as palavras de Platão.

Cientes somos da profunda estima de Agostinho pela teoria platônica da reminiscência, segundo a qual, nas próprias palavras de Agostinho: “(...) aquilo que aprendemos *não se insere em nós como coisa nova*, mas como algo que é *restituído à memória pela recordação* (...)”⁴⁹⁹ Ainda assim, repetimos, impõe-se para nós compreender até que ponto Agostinho pode estimar a teoria platônica da reminiscência e por que ele ainda a evoca como argumento na *Epístola 7*, ou seja, entre 388 e 391. Da “Introdução”, lembramos vivamente daquilo que Peter Brown escreveu no capítulo “O futuro perdido”, para quem Agostinho, entre 386 e 391, ainda se encontrava apoiado no velho mundo de tradição platônica.⁵⁰⁰ Não obstante, é preciso que se diga, sabendo evidentemente que podemos estar equivocados, que partimos daqui muito inclinados a pensar, como sabemos pensar também Gilson, que Agostinho, ao que tudo indica, mostra-se estar de posse de suas “ideias mestras” (*idées maîtresses*) desde o momento de sua conversão⁵⁰¹; o que inclui pensarmos antecipadamente na presença, mesmo em sua forma ainda nascente, de uma própria teoria agostiniana da *memoria* e ainda, talvez, agora como pensa também O’Daly, na presença estável da doutrina da iluminação divina como um alternativa à reminiscência platônica.⁵⁰² Seja como for, tudo isso procuraremos agora compreender ao analisarmos, assistidos por alguns comentadores, essas questões que envolvem a relação de Agostinho com a teoria platônica do conhecimento exclusivamente do ponto de vista das fontes agostinianas, o que nos levará a examinarmos, reiteramos, a mão da reminiscência platônica na doutrina agostiniana e o problema da preexistência da alma que a acompanha como questão.

⁴⁹⁷ Tradução e itálicos nossos. “At mihi satis est sic interim ostendisse, posse dici earum etiam rerum, quae nondum interierunt, memoriam.” *ep. 7 1.2.*

⁴⁹⁸ Cf. *ep. 7 1.2.*

⁴⁹⁹ Tradução e itálicos nossos. “(...) non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari (...)” *ep. 7 1.2.*

⁵⁰⁰ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 181.

⁵⁰¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 310-311, nota I.

⁵⁰² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 227-235.

CAPÍTULO TERCEIRO

A memoria agostiniana, a reminiscência platônica e a preexistência da alma

I. O encontro de fontes cristãs, platônicas e plotinianas no pensamento de Agostinho, segundo Nebrídio. – II. A *Epístola 7* e o problema da reminiscência platônica diante da “desorientadora” equivalência, por meio de um *id est*, entre reminiscência e memória: *ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam*. – III. O problema da preexistência da alma e a doutrina agostiniana da *memoria*: três interpretações distintas. – IV. A recordação agostiniana, a *lumen rationis aeternae* e uma releitura da preexistência da alma e da reminiscência em Platão (*Mênon*, *Fédon* e *Fedro*) e em Agostinho.

I

Na *Epístola 6*, cujas questões, como sabemos, geram as reflexões abordadas na *Epístola 7*, Nebrídio, escrevendo a Agostinho, faz uma importante declaração, não citada anteriormente por ser propícia a este momento do nosso estudo, a saber: “Elas (as epístolas de Agostinho) me trazem ressonâncias de Cristo, de Platão e de Plotino.”⁵⁰³ Tal declaração revela o *climat intellectuel*, segundo os termos de Bermon, que sustenta a troca epistolar entre Nebrídio e Agostinho, além de confirmar algumas fontes nas quais bebiam esses neoplatônicos cristãos.⁵⁰⁴ Mário Vitorino, por exemplo, professor de retórica que traduz para o latim a obra plotiniana e outros textos neoplatônicos, traduções pelas quais, como vimos na “Introdução”, Agostinho tomou conhecimento dos *libris Platoniorum*, havia se tornado cristão.⁵⁰⁵

Na clássica biografia, Peter Brown afirma que quando Agostinho chega em Milão, entre 384 e 387 – ou seja, pouco tempo antes de redigir a *Epístola 7* –, grande parte do platonismo que ali havia se construído era cristão.⁵⁰⁶ Logo, completa Brown, a filosofia de

⁵⁰³ Tradução nossa. “Illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt.” *ep.* 6 1.

⁵⁰⁴ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 201.

⁵⁰⁵ Cf. *conf.* 7.9.13-10.16; 8.2.3-5. As traduções e principalmente a conversão de Mário Vitorino marcaram muito Agostinho. Sobre a vida de Mário Vitorino (c. 300-c. 363), pouco sabemos, além de sua profissão e conversão. Cf. GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. Op. cit.*, p. 135-140. Cf., também, CLARK, Mary T. “The Psychology of Marius Victorinus”. *Augustinian Studies*, v. 5, p. 149-166, 1974. Cf., ainda, CLARK, Mary T. “Victorinus and Augustine: some differences”. *Augustinian studies*, v. 17, p. 147-159, 1986.

⁵⁰⁶ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 111. Para Van Fleteren: “A conversão intelectual de Agostinho em junho de 386 tem sido o foco de inúmeros estudos. Ele certamente foi convertido, mas para quê? Ao neoplatonismo ou ao cristianismo? Quando a pergunta era feita nesses termos, os

Platão, “reconciliada” (*reconciled*) com a de Aristóteles, havia se tornado a única filosofia verdadeira⁵⁰⁷, e mais do que isso: “Para um platônico cristão, a história do platonismo *parecia convergir muito naturalmente (seemed to converge quite naturally)* com o cristianismo.”⁵⁰⁸ No entanto, no capítulo intitulado expressivamente “Novas direções”⁵⁰⁹, Brown chama a atenção para algo importante a respeito dessa “convergência muito natural” entre o platonismo e o cristianismo: “A maravilhosa sociedade de leigos cristãos”⁵¹⁰ sobre a qual escrevi em 1967, com evidente afeição, perdeu um pouco de sua aura.”⁵¹¹ Isso porque: “(...) já não podemos presumir que, quando esteve em Milão, entre 384 e 387, Agostinho tenha entrado em contato com um meio intelectual em que o cristianismo e o platonismo coexistiam sem conflito (...).”⁵¹²

Afirmações que nos levam a melhor compreender que Agostinho, na época de sua conversão em Milão, não encontrou mais um “círculo milanês” de neoplatônicos cristãos resguardados pela figura de Ambrósio.⁵¹³ Pelo contrário, Brown explica que desde o primeiro

estudiosos geralmente optavam por um ou outro. Em 1950, Courcelle, em *Recherches sur les Confessions*, defendeu com sucesso uma nova maneira de pôr a questão. *Ele mostrou claramente que a conversão de Agostinho foi ao cristianismo neoplatônico.* Um círculo informal de cristãos milaneses buscava paralelos entre o neoplatonismo e o cristianismo. Esse círculo forneceu um ambiente favorável para a conversão de Agostinho. Inicialmente a tese de Courcelle foi universalmente aceita. Mas na prática foi mais honrada na violação do que na aceitação. Estudiosos das mais variadas linhas, apaixonados pelo *Quellenforschung*, escrevem constantemente sobre elementos ciceronianos, neoplatônicos ou cristãos no pensamento de Agostinho, como se fossem fontes contrastantes. Tais análises ajudam nossa compreensão de Agostinho, sem dúvida, mas Agostinho ficaria espantado.” Itálicos nossos. “Augustine’s intellectual conversion in June, 386 has been the focus of countless studies. He was surely converted, but to what? To Neoplatonism or Christianity? When the question was put in these terms, scholars usually opted for one or the other. In 1950, Pierre Courcelle’s *Recherches sur les Confessions* successfully advocated for a new way to frame the question. He clearly showed Augustine’s conversion was to Neoplatonic Christianity. An informal circle of Milanese Christians was searching for parallels between Neoplatonism and Christianity. This circle provided a favorable environment for Augustine’s conversion. In principle, Courcelle’s observation has been universally accepted. In practice, however, it has been honored more in the breach than in the observance. Scholars of nearly all stripes, enamored of *Quellenforschung*, constantly write of Ciceronian, Neoplatonic or Christian elements in Augustine’s thought, as if they were disparate. Such analyses aid our understanding of Augustine no doubt, but Augustine would be astonished.” VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine and Philosophy”. *Augustinian Studies*, v. 41, n. 1, p. 255-274, 2010, p. 257.

⁵⁰⁷ Cf. *Acad.* 3.19.42.

⁵⁰⁸ Itálicos nossos. Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography. Op. cit.*, p. 84.

⁵⁰⁹ O capítulo intitulado “Novas direções” são as retratações que Brown faz, à moda de Agostinho, na sua clássica biografia, iniciada em 1961. São retratações necessárias, segundo Brown, após as descobertas das cartas de Divjak (em 1975) e dos sermões Dolbeau (em 1990), além do dilúvio de estudos sobre a obra agostiniana. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 545-637.

⁵¹⁰ Por “A maravilhosa sociedade de leigos cristãos”, Brown sumaria a sua visão antiga sobre esse momento de Agostinho em Milão. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 101-145.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 597.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Cf. *conf.* 6.3.3-4.5. Segundo Pépin, Agostinho é estreitamente beneficiário do platonismo cristão romano e milanês. Nas traduções de Mário Vitorino, Agostinho encontra o espiritualismo que o fará aproximar o platonismo do cristianismo. E se houvesse uma última resistência a essa aproximação ela se esvai quando Agostinho passa a ouvir, na catedral de Milão, os “sermões plotinizantes” (*sermons plotinissants*) de santo Ambrósio. Cf. PÉPIN, Jean. “Saint Augustin et la Patristique Occidentale”. In: CHÂTELET, François (Org.) *Histoire de la Philosophie: idées, doctrines.* Paris: Hachette, 1977, v. 2, p. 85.

contato com o neoplatonismo, entre 386 e 387, Agostinho “precisou fazer escolhas difíceis” (*had to make hard choices*) e teve de encontrar sozinho como fazer coexistir o platonismo e o cristianismo.⁵¹⁴ Isso significa muitas coisas, mas sobretudo que Agostinho não relacionou ideias cristãs e não cristãs, nesse amálgama de fontes, sem o labor que tal empresa exigia. Labor que findo o tornou preparado para enfrentar seus adversários, como escreve Brown: “(...) a forma de platonismo adotada por Agostinho em 386 já foi um platonismo preparado para a batalha.”⁵¹⁵ E mais: “Ao situar Cristo no centro de sua visão da religião e insistir que Ele era o mediador único e necessário entre Deus e a humanidade, Agostinho talvez tenha agido num desafio consciente a alternativas pagãs bem articuladas, possivelmente defendidas por intelectuais pagãos vivos.”⁵¹⁶ Eis, resumidamente, o férvido pano de fundo em que se situa a importante declaração de Nebrídio na *Epístola 6*, que vê “ressoar” (*sonare*) em Agostinho os pensamentos de Cristo, Platão e Plotino.⁵¹⁷

II

De fato, por aquilo que Agostinho escreve na *Epístola 7* e que estudamos até aqui, podemos constatar a viva presença das ressonâncias enunciadas por Nebrídio. Há pouco vimos o elogio que Agostinho faz à teoria platônica da reminiscência quando a qualifica como uma “nobilíssima descoberta” (*nobilissimum inventum*).⁵¹⁸ Conhecendo-a bem, Agostinho se refere à teoria platônica da reminiscência em muitas de suas obras. Inicialmente, pouco ou quase nada

⁵¹⁴ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. Op. cit., p. 486.

⁵¹⁵ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. cit., p. 597.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Cf. *ep. 6 1*.

⁵¹⁸ Cf. *ep. 7 1.2*. É interessante lermos o que um praticamente contemporâneo de Agostinho, do século IV, o bispo de Émesa, atual Síria, Nemésio, diz sobre a teoria platônica da reminiscência das ideias, num capítulo, o capítulo XIII, dedicado inteiramente à memória: “A reminiscência ocorre quando o esquecimento interrompe a lembrança; porque a reminiscência consiste em recuperar uma lembrança apagada. É esquecendo que a lembrança se apaga: o esquecimento é, portanto, a perda da lembrança. Mas há a perda total da lembrança por vir, e sua perda momentânea: é sobre esta que se exerce a reminiscência. Há uma espécie de reminiscência que não tem por objeto o que foi percebido pelos sentidos ou pela inteligência, mas por noções naturais. Agora, chamamos noções naturais aquelas que todos têm sem estudo prévio, como, por exemplo, a da existência de Deus. Isso é o que Platão chama de reminiscência de ideias.” “La réminiscence a lieu lorsque l’oubli a inter rompu le souvenir; car la réminiscence consiste à recouvrer un souvenir effacé. C’est par l’oubli que le souvenir s’efface: l’oubli est donc la perte du souvenir. Mais il y a la perte totale du souvenir, et sa perte momentanée: c’est sur cette dernière que s’exerce la réminiscence. Il y a une sorte de réminiscence qui n’a pas pour objet ce qui a été perçu par les sens ou par l’intelligence, mais les notions naturelles. Or, nous appelons notions naturelles celles que tout le monde a sans étude préliminaire, comme, par exemple, celle de l’existence de Dieu. C’est ce que Platon appelle réminiscence des idées. Nous dirons, plus loin, ce qu’on entend par idée.” NEMÉSIO DE ÉMESA. *De la nature de l’homme*. Traduit pour la première fois du grec em français: THIBAUT, M. J. B. Paris: Hachette, 1844, p. 122-123.

a distinguindo de sua teoria da memória. A ponto de Gilson aventar que as expressões muito precisas usadas entre os anos de 387 e 389 nos levam a pensar que Agostinho “admite no início” (*admit d’abord*) a teoria de reminiscência de Platão “em sentido autenticamente platônico” (*en son sens authentiquement platonicien*).⁵¹⁹ Observação que nos parece, à primeira vista⁵²⁰, adequada à passagem da *Epístola 7* em que Agostinho equivale, por meio um *id est*, a reminiscência, com pendor platônico, à memória, sem atribuir-lhes nenhuma distinção.⁵²¹ Recordemos: “(...) ao nos afastarmos dela (ou seja, da visão das coisas inteligíveis) e começarmos a ver outras coisas, voltamos a vê-la pela reminiscência, isto é, pela memória.”⁵²² Se o pensamento de Agostinho não se alterasse com o tempo, o que acabamos de ler, escreve Gilson, poderia ser “uma excelente ocasião para substituir” (*une excellente occasion de substituer*) a teoria da reminiscência de Platão pela teoria da memória agostiniana.⁵²³

No entanto, o pensamento de Agostinho se altera com o tempo. Se não completamente na sua relação com o platonismo, pelo menos completamente na estima primeva com que se reportava às lições pagãs que o influenciaram.⁵²⁴ Nas *Retratações*, iniciadas em 426 e terminadas em 427⁵²⁵, Agostinho se arrepende de ter “elogiado” ou, para ser o mais literal possível, de ter “extasiado tanto” (*tantum extuli*), em obra anterior à *Epístola 7*⁵²⁶, o pensamento

⁵¹⁹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 94-95.

⁵²⁰ Escrevemos “à primeira vista”, porque, ao longo do capítulo, estudaremos (e terminaremos por concordar com) as compreensivas críticas feitas às posições de Gilson sobre a relação da reminiscência platônica com a memória agostiniana, e das questões que a acompanham, como a preexistência.

⁵²¹ Ao analisar a equivalência entre *reminiscentia* e *memoria*, por meio de um *id est*, na *Epístola 7*, Miner faz uma importante constatação: “Agostinho não parece reconhecer a nítida distinção entre memória e recordação (trata-se da “nítida distinção” entre *μνήμη* e *ἀνάμνησις* que encontramos em Platão, *Phil.* 34b, e em Aristóteles, *Mem.* 451a20-b10). Isso estabelece a possibilidade de que sempre que Agostinho discute a memória, ele pretenda evocar a tese de que o conhecimento é recordação.” “Augustine does not seem to recognize a sharp distinction between memory and recollection. This establishes the possibility that whenever Augustine discusses the memory, he means to evoke the proposal that knowledge is recollection” E mais: “Se alguém fizer uma distinção aristotélica nítida entre memória e recordação, tenderá a ler o livro X das *Confissões* como um tratado sobre a memória, prestando pouca atenção às evocações do motivo da recordação.” “If one makes a sharp Aristotelian distinction between memory and recollection, one will tend to read *Confessions* X as a treatise on memory, paying little attention to the evocations of the recollection motif.” MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 2, p. 435-450, 2007, p. 436 e nota 1.

⁵²² Tradução nossa. “(...) a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam.” *ep.* 7 1.2.

⁵²³ “Agostinho, entretanto, não o faz” (*Augustin ne le fait cependant pas*), conclui Gilson. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 95, nota 1.

⁵²⁴ Segundo Miner, Agostinho apenas reprova algumas questões platônicas nas *Retratações* como “um ato retórico complexo” (*a complex rhetorical act*) em que busca se distanciar de versões abertamente pagãs e reafirmar a sua própria “recordação” que, ao contrário da anamnese platônica, requer iluminação. Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 436.

⁵²⁵ De acordo com a “Tabela Cronológica E”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 472.

⁵²⁶ Trata-se do *Contra os Acadêmicos*, redigido em novembro de 386 (segundo a “Tabela Cronológica B”. em: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 90), especificamente em *c. Acad.* 2.10.24; 3.17.37-18.41. Sobre a teoria da iluminação no *Contra os Acadêmicos*, cf. HARDING, Brian. “Skepticism,

advindo de Platão.⁵²⁷ Nas mesmas *Retratações*, especificamente sobre a reminiscência platônica, Agostinho repara o que escrevera cerca de quatro décadas antes nos *Solilóquios*.⁵²⁸ Faz isso afirmando que quando os ignorantes respondem corretamente sobre algum conteúdo das artes liberais isso se dá porque está presente neles:

(...) a *luz da razão eterna* pela qual contemplam, conforme suas capacidades, as verdades imutáveis, *não* porque uma vez as conheceram e depois as esqueceram, *como diz Platão* e aqueles que pensam como ele.⁵²⁹

Retratção que foi precedida, entre os anos de 416 e 417, em *A Trindade*.⁵³⁰ Platão, “aquele ilustre filósofo” (*ille philosophus nobilis*), escreve Agostinho no livro XII de *A Trindade*, tenta-nos persuadir, com o exemplo de um jovem que com competência responde a questões de geometria⁵³¹, de que as almas humanas já viviam neste mundo antes do nascimento dos corpos, fazendo-nos crer então que todo o conhecimento humano não é adquirido como novo, mas apenas lembrado.⁵³² Posição que é contestada por Agostinho:

Mas se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. *Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior (...); é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza (...).*⁵³³

Illumination and Christianity in Augustine’s *Contra Academicos*”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 197-212, 2003.

⁵²⁷ Cf. *retr.* 1.1.4.

⁵²⁸ Cf. *sol.* 2.20.35. Voltaremos a essa importante passagem e a analisaremos ainda neste capítulo, na seção III.

⁵²⁹ Tradução e itálicos nossos. “(...) quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est.” *retr.* 1.4.4.

⁵³⁰ Cf. *trin.* 12.15.24-25. Sobre os anos de redação de *A Trindade*, cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 15, n. 1-2, p. 67-73, 1969, p. 68, nota 7.

⁵³¹ Cf. *Meno* 81d-86b.

⁵³² Cf. *trin.* 12.15.24. Nessa passagem, Agostinho compara a falsidade das reminiscências (*memorias*) e dos sonhos (*somnis*), usando mais adiante o termo *opinionem*, em *falsam opinionem*, de modo pejorativo, como o fará, segundo Muller, em toda *A Trindade* (cf., dentre outras, *trin.* 12.5.5, 12.15.24, 13.13.17). Cf. MULLER, André. “Trinitarian Theology and the Shape of the Christian Life: The Prolegomenon to Augustine’s *De Trinitate*”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 121-137, 2009, p. 124, nota 11.

⁵³³ Itálicos nossos. “Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt (...); sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorpórea (...).” *trin.* 12.15.24.

Um ano antes do passo que acabamos de ler em *A Trindade*, ou seja, em 415, Agostinho já havia rejeitado a reminiscência platônica tanto na *Epístola 166* quanto no livro XI de *A cidade de Deus*, algo que Gilson já havia verificado, recorda O’Connell.⁵³⁴

De qualquer forma, são retratações e rejeições feitas por Agostinho décadas⁵³⁵ após os elogios *tantum extulerunt* prestados ao platonismo.⁵³⁶ Tais elogios, como vimos, podem ser colhidos em seus primeiros diálogos⁵³⁷, mas não só. Enquanto eles abarcam um provável período que se estende do final de 386 ao início de 387⁵³⁸, as *Epístolas 6* e *7* são, a uma curta distância, vale dizermos, posteriores. Como vimos na “Introdução”, podemos contê-las num espaço de tempo provável entre a ida de Agostinho de Óstia a Roma, em 388, e a ordenação presbiteral de Agostinho em Hipona, em 391.⁵³⁹ E tanto Nebrídio, na *Epístola 6*, declara “ressoar” (*sonare*), nas missivas de Agostinho, os pensamentos de Cristo, Platão e Plotino, quanto Agostinho, na *Epístola 7*, enaltece à “nobilíssima descoberta de Sócrates”, referindo-se à recordação daquilo que outrora aprendemos, bem como, em seguida, equivale, por meio de um *id est* e em contexto consideravelmente platônico, reminiscência e memória.⁵⁴⁰

Podemos entender a atração que exerciam algumas noções platônicas na época dos diálogos de Cassiciaco.⁵⁴¹ Podemos também entender as fontes levantadas por Nebrídio na

⁵³⁴ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 68. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Augustine’s Rejection of the Fall of the Soul”. *Augustinian Studies*, v. 4, p. 1-32, 1973, p. 10. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 67, nota 3; p. 248, nota 1.

⁵³⁵ Aproximadamente quatro décadas em relação a primeira data provável da *ep. 7*, ou seja, o ano de 388, e às emendas “explícitas” feitas nas *Retratações* entre 426 e 427. Ou, no mínimo, duas décadas em relação à última data provável da *ep. 7*, ou seja, o ano de 391, e às emendas “implícitas” que Gilson lê nos textos de Agostinho que remontam ao ano de 415, antes da crítica ao platonismo no livro XII de *A Trindade*.

⁵³⁶ Ressaltamos o mesmo que O’Connell ressalta, porque, após elencar as mesmas retratações que elencamos no texto, ele pergunta: “Mas a incômoda dúvida persiste: o que aconteceu no quarto de século que precedeu essa ‘rejeição?’” “But the nagging doubt remains: what of the intervening quarter-century that preceded this ‘rejection?’”. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 68.

⁵³⁷ Referimo-nos aos diálogos de Cassiciaco, aqui, especificamente, ao *c. Acad.* 2.10.24 e aos *sol.* 2.20.35, embora possamos encontrar alguma coisa nessa direção em *A ordem* e também em *A vida feliz*.

⁵³⁸ Cf. “Quadro das Obras de Agostinho”. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 38-54.

⁵³⁹ Cf. “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Cf. “Quadro das Epístolas Agostinianas”. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 55.

⁵⁴⁰ Cf. *ep. 6* 1; *ep. 7* 1.2.

⁵⁴¹ De acordo com Édouard Jeaneau: “Muito diferente foi a sorte de Platão (em relação aos textos de Aristóteles). Existia desde a Alta Idade Média uma tradução parcial do *Timeu*, compreendendo as páginas 17a-53c (da edição Estienne). Esta era devida a Chalcidius, autor do século IV, provavelmente cristão. Era provida de um comentário, igualmente atribuído a Chalcidius, que pouco podia ajudar os leitores medievais a descobrir o Platão histórico. No entanto, graças ao *Timeu* de Chalcidius (muito mais que à tradução feita por Cícero), alguma coisa do verdadeiro Platão será conhecida pela Idade Média. Pelo contrário, o *Phédon* e o *Ménon*, traduzidos por Henrique Aristippe cerca de meados do século XII, parecem não ter tido senão uma influência medíocre. Seria preciso esperar pelo século XV para que as traduções de Marsílio Ficino restituíssem Platão ao Ocidente. Se a presença de Platão é discreta, a influência do platonismo, ou mais exactamente dos platonismos, é considerável. Conhece-se o papel desempenhado neste domínio por Santo Agostinho, Boécio,

Epístola 6 quando aprendemos sobre o *climat intellectuel* que envolvia aquele grupo naquele momento.⁵⁴² Entretanto, mesmo cômicos daquilo que Peter Brown nos ensinou em “O futuro perdido”, nos sobressaltamos, como dissemos outrora, ao nos depararmos com a intrigante equivalência entre reminiscência e memória na *Epístola 7*.⁵⁴³ Isso nos conduz à tarefa – laboriosa, sabemos, por isso o apoio fundamental de comentadores – de procurarmos entender o porquê dessa equivalência, ou, de modo mais integral, como se dá a relação de Agostinho nos textos anteriores a 391 com a teoria platônica da reminiscência. Acima de tudo, é claro, dos problemas que tal relação desperta, em especial, o problema da preexistência da alma.

III

Étienne Gilson – começemos a estudar essa complexa questão por ele –, numa das mais significativas páginas de sua *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, explica que não há um texto em que Agostinho afirme “indiscutivelmente a preexistência da alma” (*indiscutablement la préexistence de l’âme*).⁵⁴⁴ No entanto, Gilson verifica que a dificuldade em saber se Agostinho emprega os termos “esquecimento” e “reminiscência” em sentido platônico ou agostiniano, sendo este o de uma reminiscência sem preexistência, é que quando nos deparamos com tais termos, nos primeiros escritos de Agostinho, ambos parece conservarem “o sentido preciso” (*le sens précis*) com o qual os encontramos na teoria platônica da preexistência da alma.⁵⁴⁵ Assim, pela precisão com que Agostinho emprega tais termos entre os anos de 387 e 389, e pela maneira incisiva que os retratará décadas mais tarde, somos tencionados a pensar, acompanhando a afirmação de Gilson citada anteriormente, que Agostinho “admite no início” (*admit d’abord*) a teoria da reminiscência de Platão “em sentido autenticamente platônico” (*en son sens authentiquement platonicien*).⁵⁴⁶ Se é certo que no agostinismo⁵⁴⁷ definitivo a reminiscência platônica não traz consigo a hipótese da preexistência

Pseudo-Dionísio e pelos comentadores árabes de Aristóteles.” JEAUNEAU, Édouard. *História breve da Filosofia Medieval*. Tradução de: COSTA, Miguel Freitas da. Lisboa: Editora Verbo, 1968. Para um estudo mais completo sobre o platonismo em Cassiciaco, cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 141-156.

⁵⁴² Acabamos de ver isso, com a ajuda de Peter Brown, na seção I deste “Capítulo Terceiro”.

⁵⁴³ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 181-194. Vimos isso na Introdução desta tese.

⁵⁴⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 94.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95.

⁵⁴⁷ Gilson usa precisamente o termo *l’agustinisme*, muito provavelmente ciente da diferenciação tomada por Eugène Portalié entre “agostinianismo” e “agostinismo”. Por “agostinianismo” (*agustinianisme*), Portalié entende a “interpretação especial” (*interprétation spéciale*) da doutrina da Ordem dos Eremitas de santo

da alma, Gilson entende que talvez logo após a conversão, em agosto de 386⁵⁴⁸, Agostinho tenha “combinado” (*combiné*) a teoria da preexistência da alma com a da reminiscência platônica, “complemento natural” (*complément naturel*) daquela.⁵⁴⁹ Logo, argumenta Gilson: “Podemos acreditar com muita credibilidade que ele (Agostinho) *jamais rejeterá* como certamente falsa a ideia de uma possível preexistência da alma em relação ao corpo.”⁵⁵⁰ Igual argumento apresenta Johannes Hessen, para quem Agostinho também se inclinava à doutrina da preexistência da alma em seus primeiros escritos, segundo a própria citação de Gilson, que em seguida consente: “Parece difícil para nós contestá-lo” (*Il nous semble difficile de la contester*).⁵⁵¹ Além de Hessen, os argumentos de Gilson a favor de uma preexistência da alma nos primeiros textos de Agostinho, encontram companhia, malgrado algumas dissensões⁵⁵², em Gustave Bardy, Robert Austin Markus, Franz Körner, Robert O’Connell, entre outros.⁵⁵³

Entretanto, em a “Preexistência na sétima epístola de Agostinho”, O’Connell defende de forma mais vigorosa que Gilson, Bardy e Körner, e menos vigorosa que Hessen⁵⁵⁴, a preexistência da alma naquilo que Agostinho redigiu entre 386⁵⁵⁵ e 389. O’Connell afirma que

Agostinho sobre a graça. Já por “agostinismo” (*augustinisme*), Portalié indica ser conferido a duas designações: ou, de modo geral, ao conjunto das doutrinas de Agostinho e ao “espírito filosófico que as penetra” (*esprit philosophique qui les pénètre*), ou ao sistema que compreende a ação de Deus, a graça e a liberdade. Cf. PORTALIÉ, Eugène. “Saint Augustin”. *Op. cit.*, p. 2485 e 2501.

⁵⁴⁸ Segundo a “Tabela Cronológica B”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90.

⁵⁴⁹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95.

⁵⁵⁰ Itálicos nossos. “On peut le croire avec d’autant plus de vraisemblance qu’il ne rejetera jamais comme certainement fausse l’idée d’une préexistence possible de l’âme au corps.” GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95.

⁵⁵¹ Cf. HESSEN, Johannes. “Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus”. *Baumker-Beiträge XIX*, v. 2, p. 55-62, 1916. In: GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 94, nota 1.

⁵⁵² Por exemplo, no artigo “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”, O’Connell rebate a crítica de Markus, no *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, de que não o convence a afirmação de O’Connell de que no pensamento agostiniano o homem se encontra como uma “alma decaída”. O’Connell então procura reafirmar que o homem nos primeiros escritos de Agostinho é entendido como uma “alma decaída” (*fallen soul*) da mesma maneira como havia proposto Plotino. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 67-73.

⁵⁵³ Cf. AUGUSTINUS, Aurelius. *Oeuvres de Saint Augustin: Les Révisions*. Introdução, tradução e notas de: BARDY, Gustave. Bibliothèque Augustinienne, 1950, p. 141. In: O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 68, nota 10. Cf. MARKUS, Robert Austin. “Marius Victorinus and Augustine”. In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. *Op. cit.*, p. 341-419. Cf. KÖRNER, Franz. “Die Entwicklung Augustins: von der Anamnesis-zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips”. *Theologische Quartalschrift*, v. 134, n. 4, p. 397-447, 1954.

⁵⁵⁴ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Augustinian Studies*, v. 5, p. 227-235, 1974, p. 227.

⁵⁵⁵ O’Connell coloca o início da questão em 386, isto é, um ano antes da data assinalada por Gilson, em 387. Isso é significativo e altera a compreensão desse problema, porque a data de 386 inclui obras anteriores ao batismo de Agostinho, em abril de 387, e compreende os diálogos de Cassiciaco que incluem os *Soliloquios*, anteriores *A imortalidade da alma*. Sobre isso, vale recorrermos à análise de Michael Jay Siebert: “A Epístola 7 sugere que Agostinho passa a acreditar que o conhecimento inato existe na memória durante os escritos pós-batismais, mas nos escritos pré-batismais ainda não era o seu ponto de vista. (...) Se Agostinho aceitou a preexistência da alma pelo menos até 388 (data talvez inicial da *Epístola 7*) e o conhecimento inato pelo

Gilson e Bardy interpretam corretamente, assim entendemos, a *Epístola 7* como evidência de uma reminiscência que implica uma preexistência da alma, enquanto Markus a “interpreta mal” (*misread*), crendo que na *Epístola 7* Agostinho já havia revisado a teoria platônica e a libertado da referência ao passado.⁵⁵⁶ “Pelo contrário, a suposição ao longo do argumento de Agostinho dificilmente poderia ser mais clara: para justificar o uso do termo *memoria*, deve haver referência ao passado”, acentua O’Connell.⁵⁵⁷ É uma contraposição expressiva⁵⁵⁸, que se torna ainda mais expressiva com a conclusão a que chega O’Connell a respeito da influência sofrida por Agostinho nessa questão. De acordo com O’Connell, Agostinho aprovava em seus primeiros escritos um vínculo entre a reminiscência, a preexistência da alma e a iluminação, porque sua fonte primordial provém do neoplatonismo de Plotino⁵⁵⁹ e não diretamente de

menos até 391 (em *A verdadeira religião*), então por que ele negligencia mencionar essas coisas no *Contra os Acadêmicos*, em *A ordem* (ambos de 386 e início de 387), e em *O mestre* (entre 389 e 390), onde são relevantes para os tópicos epistemológicos em questão? (...) Eu suspeito que foi parcialmente devido ao fato de que esses diálogos foram escritos para iniciantes em filosofia. (...) A minha hipótese é que Agostinho aceitou a recordação platônica desde que aceitou o princípio da memória-do-passado. Essa hipótese faz sentido porque não é um conhecimento inato que provavelmente seria a primeira coisa a ir, mas sim a preexistência, e a maneira mais óbvia de negar a preexistência é negar o princípio por trás dela.” “*Letter 7* suggests that Augustine comes to believe that the innate knowledge does exist in memory in the postbaptismal writings, but in the pre-baptismal writings, this is not his view. (...) If Augustine accepted the preexistence requirement at least up to 388 (*Letter 7*) and innate knowledge at least up to 391 (*On True Religion*), then why does he neglect to mention these things in *Against the Academicians* (386), *On Order* (386), and *On the Teacher* (389/90) where they are relevant to the epistemological topics at issue? (...) I suspect that it was partially due to the fact that these dialogues were written for beginners in philosophy. (...) The hypothesis is that Augustine accepted Platonic recollection for as long as he accepted the Memory-is-of-the-Past Principle. This hypothesis makes sense because it is not innate knowledge that likely would be the first thing to go but rather the preexistence requirement, and the most obvious way to deny the preexistence requirement is to deny the operative principle behind it.” Cf. SIEBERT, Michael Jay. *Platonic Recollection and Illumination in Augustine’s Early Writings*. 404 p. Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Toronto, 2014, p. 277, 278 e 397.

⁵⁵⁶ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69-70.

⁵⁵⁷ Itálico do autor. “On the contrary, the supposition throughout Augustine’s argument could scarcely be clearer: to justify using the term *memoria*, there must be reference to the past.” O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁵⁸ Roland Teske concorda com essa contraposição de O’Connell. Teske parte de uma afirmação de Gilson. Para Gilson (seguido por Jean Marie Le Blond, Vladimir Lossky, Ronald H. Nash, entre outros), Agostinho “não teria ensinado a reminiscência platônica” (*n’ait pas enseigné la réminiscence platonicienne*), substituindo a “memória platônica do passado” pela “memória agostiniana do presente (cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 112). Gilson afirma que a “memória agostiniana” se distancia da platônica porque, em suma, o passado deve ser eliminado. Em outras palavras, o objeto lembrado não apenas não deve existir presentemente, mas também não deve ter sido experimentado no passado. Mas ao procurar uma “evidência textual” (*textual evidence*) da afirmação de Gilson, Teske tanto se surpreende que são apenas dois textos em que Agostinho fala formalmente de uma “memória do presente”, quanto acha “desconcertante” (*disconcerting*) que num desses textos, a *Epístola 7* (sendo o outro o livro XIV de *A Trindade*), Agostinho não substitui a memória platônica do passado pela sua memória do presente. Pelo contrário, lemos na *ep. 7* 1.1: “Nos dois casos, portanto, a memória conserva o tempo passado.” (*In utroque tamen generum horum, praeteritum tempus memoria tenet*). Cf. TESKE, Roland J. “Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine”. In: _____. *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*. A Second Collection of Essays. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2009, p. 61-67.

⁵⁵⁹ Richard Penaskovic faz uma revisão da tese central de O’Connell (ou seja, em poucas palavras, de que Agostinho encontrou em Plotino e não em Platão ou Porfírio uma alma caída, mas não totalmente caída, além da equivalência entre a memória/recordação e a iluminação) e das críticas a essa tese por Ernest Fortin, Robert

Platão.⁵⁶⁰ Embora Plotino assim se afaste da visão comum da doutrina de Platão⁵⁶¹ – como veremos na citação das *Enéadas* a seguir –, o certo é que no neoplatonismo de Plotino “não há oposição” (*there is no opposition*), ressalta O’Connell, entre a reminiscência, de uma visão que usufrui da preexistência da alma, e a iluminação, de uma visão que a alma usufrui presentemente.⁵⁶² Isso porque: “(...) a alma se ‘lembra’ do Mundo Inteligível que contemplou ‘antes’ de sua queda; e não estando inteiramente caída, ela ainda permanece em contato com o Mundo Inteligível, ‘iluminada’ mesmo agora, do alto.”⁵⁶³ Logo, acrescenta O’Connell, reforçando a sua tese com uma obra anterior à *Epístola 7*, ou seja, os *Solilóquios*: “(...) a presença de uma doutrina da iluminação nos *Solilóquios* de modo algum enfraquece a alegação de que uma teoria da ‘reminiscência’ e ‘preexistência’ também podem estar lá.”⁵⁶⁴ E conclui: “(...) se esse for o caso, o conjunto (isto é, o ‘conjunto paradoxal’⁵⁶⁵ que envolve reminiscência,

Russell, Mary T. Clark e Gerard J. P. O’Daly. É importante registrar uma constatação sobre essa disputada e até irresoluta, assim nos parece, questão da influência plotiniana. Segundo Penaskovic, O’Connell está reagindo a afirmação de Paul Henry de que Agostinho leu *paucissimi libri* de Plotino (cf. HENRY, Paul. *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Bureaux, 1934, p. 104), o que fez alguns estudiosos não mais se dedicarem a procurar em Plotino e outros, como Olivier Du Roy, procurarem em Porfírio os primórdios de teses agostinianas (cf. DU ROY, Olivier. *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966, p. 189, nota 5; cf. DU ROY, Olivier. “NOTE: L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 13, n. 1-2, p. 119-124, 1967). O’Connell então procurou provar (principalmente com a análise da obra *Comentário ao Gênesis contra os maniqueus*, mas não só) que Agostinho leu muito as *Enéadas* de Plotino, em especial os livros III.7 sobre a eternidade e o tempo, IV.3-5 sobre as dificuldades acerca da alma, IV.8 sobre a descida da alma no corpo, e V.8 sobre a beleza inteligível (cf. O’CONNELL, Robert J. “The Enneads and St. Augustine’s Image of Happiness”. *Vigiliae Christianae*, v. 17, n. 1, p. 129-164, 1963). Por fim, se Paul Henry encontra entre Agostinho e Plotino “paralelos textuais” (*textual parallels*), e Boulet, “paralelos doutrinários” (*doctrinal parallels*), O’Connell defende que há “paralelos padrões” (*parallel patterns*) de impulso de pensamento, imagem, linguagem e tom emocional. Cf. PENASKOVIC, Richard. “The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*”. *Augustinian Studies*, v. 17, p. 135-145, 1986. Outros, como John M. Rist e James J. O’Donnell, segundo Van Fleteren, assentam a influência de Porfírio apenas nas obras finais de Agostinho, ou seja, a partir do ano 400, mais especificamente entre 405 e 415. Van Fleteren, porém, discorda dessa datação, entendendo que se é Plotino quem inspira a “ascensão da alma” quando Agostinho se encontra em Milão, é Porfírio quem “fornece uma justificativa filosófica” (*provides philosophical justification*) para o estudo das artes liberais, estudo que se encontra profuso já nas primeiras obras de Agostinho. Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 26, n. 2, p. 161-166, 1995, p. 162.

⁵⁶⁰ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁶¹ Körner também aponta suas afirmações nessa direção, ou seja, de uma adaptação da teoria platônica da reminiscência por Plotino e da influência dessa adaptação em Agostinho. Cf. KÖRNER, Franz. “Die Entwicklung Augustins”. *Op. cit.*, p. 410. A esse respeito, cf. *Enn.* IV.3.25.24-33.

⁵⁶² Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁶³ “(...) the soul ‘remembers’ the Intelligible World it gazed on ‘before’ its fall; inasmuch as it is not entirely fallen, however, it still remains in contact with that Intelligible World, ‘illuminated’ even now, from above.” O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁶⁴ “(...) the presence of an illumination doctrine in the *Soliloquies* in no way weakens the contention that a ‘reminiscence’ and ‘pre-existence’ theory may be there as well.” O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁶⁵ Tomamos a expressão “conjunto paradoxal” (*paradoxical set*) de Richard Penaskovic sobre a convivência em Plotino e, para O’Connell, consequentemente em Agostinho de memória/reminiscência e iluminação. Cf. PENASKOVIC, Richard. “The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*”. *Op. cit.*, p. 135.

preexistência e iluminação) deve ser denominado como caracteristicamente plotiniano em vez de ‘platônico’ no sentido mais rigoroso do termo.”⁵⁶⁶

O’Connell está se referindo especialmente ao Tratado 6 das *Enéadas* de Plotino, intitulado “Sobre a descida da alma aos corpos”, cuja ideia principal pode ser apresentada em linhas gerais pela seguinte passagem:

E, se alguém tem a ousadia de expressar seu parecer de forma mais clara contra a opinião dos demais (isto é, contra a opinião dos filósofos platônicos), nem sequer a alma humana se adentrou toda ela no corpo, senão que há algo dela que está sempre na região inteligível.⁵⁶⁷ Mas se domina a parte da alma que está na região sensível, ou melhor dizendo, se ela se deixa dominar e perturbar, não nos permite ter consciência do que contempla a parte superior da alma. Isso porque o objeto inteligível não nos atinge, exceto quando desce e atinge a nossa consciência. Na verdade, nem tudo o que acontece em qualquer parte da alma é conhecido por nós antes de atingir a alma inteira. Assim, um desejo que permanece na faculdade apetitiva só nos é conhecido quando o percebemos com a faculdade sensível interna, ou com a faculdade discursiva, ou com ambas. Cada alma possui, com efeito, um elemento de sua parte inferior orientado para o corpo e um elemento de sua parte superior orientado para a inteligência.⁵⁶⁸

Apoiado na interpretação que faz do Tratado 6 da quarta *Enéada*, e que a passagem acima o sumaria, O’Connell, como vimos, já identifica o “conjunto plotiniano” herdado por Agostinho nos *Solilóquios*; obra-chave aqui e cronologicamente muito próxima à *Epístola 7*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ “(...) if such be the case, the ensemble must be designated as characteristically Plotinian rather than ‘Platonic’ in the stricter sense.” O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁶⁷ Segundo Jesús Igal: “Essa parte da alma humana que sempre permanece na região inteligível e que nunca desce é o intelecto intuitivo. De todas as passagens em que aparece essa teoria da parte ‘que não desce’ (*indescensa*) da alma esta é a mais significativa: nela esta teoria aparece mais ‘atrevida’ e ‘contrária à opinião dos demais’ (ou seja, dos outros filósofos platônicos). Diríamos que essa é uma opinião ‘heterodoxa’ dentro do platonismo e, como tal, foi tratada por alguns neoplatonistas posteriores (Hermias de Alexandria, *Comentário ao Fedro de Platão* 11.38; Proclo, *Comentário ao Timeu de Platão* 3.323.5-6; 3.333.29-30). Eu entendo isso (conclui Jesús Igal) como uma reinterpretação (*reinterpretación*) da doutrina platônica da reminiscência.” “Esta parte del alma humana que permanece siempre en la región inteligible y no descende jamás es el intelecto intuitivo. De todos los pasajes en que aparece esta teoría de la parte ‘indescensa’ de alma éste es el más significativo: en él aparece esta teoría como ‘atrevida’ y ‘contraria a la opinión de los demás’ (i.e. de los otros filósofos platónicos). Diríamos que se trata de una opinión ‘heterodoxa’ dentro del platonismo, y como tal fue tratada por algunos neoplatónicos posteriores (Hermias, *In Phaedrum* II 38; Proclo, *In Timaeum* III 323, 5-6; 333, 29-30). Yo la entiendo como una reinterpretación de la doctrina platónica de la reminiscência.” PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 542, nota 48.

⁵⁶⁸ “Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαὶ τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔαἰ αἰσθησὶν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἰσθησὶν ἦκη καταβαῖνον· οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίνεταί περὶ ὀτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκωμεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἦκη· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα [οὐ] γινώσκειται ἡμῖν, ἀλλ’ ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα ἢ ἄμφω. Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.” *Enn.* IV.8.8.1-10.

⁵⁶⁹ Na “Tabela Cronológica B”, Brown coloca os *Solilóquios* em 386, mas no “inverno” (após Agostinho chegar em Cassiciaco, próximo a Milão, no mês de setembro, e após redigir o *Contra os acadêmicos* e *A vida feliz* em novembro e *A ordem* em dezembro). Isso nos leva a concluir que os *Solilóquios* foram redigidos entre

No entanto, para que entendamos melhor essa questão trazida à tona por O’Connell, precisamos voltar a uma afirmação de Gilson. Eis o que diz Gilson: “As expressões muito precisas que ele (Agostinho) usa entre 387 e 389 e a própria maneira com que mais tarde as retratará nos inclinam a pensar que Agostinho admite no início, em sentido autenticamente platônico, a doutrina de Platão.”⁵⁷⁰ Devemos dar atenção não só ao *sens précis* com que Agostinho emprega as expressões “esquecimento” e “reminiscência” nos escritos iniciais, mas também às incisivas retratações posteriores. Ao destacar a maneira pela qual Agostinho retratou as expressões usadas a princípio, Gilson, e mesmo O’Connell anteriormente, está se reportando sobretudo a uma passagem das *Retratações* em que Agostinho emenda aquilo que escrevera cerca de quatro décadas antes nos *Solilóquios*.

Na passagem das *Retratações* em questão, passagem que já transcrevemos aqui, Agostinho afirma que é a “luz da razão eterna” (*lumen rationis aeternae*) que faz os ignorantes contemplarem as verdades imutáveis e não porque as esqueceram como acredita Platão e seus seguidores.⁵⁷¹ Antes, contudo, Agostinho escrevera nos *Solilóquios*: “Assim são os bem instruídos nas artes liberais, já que eles, aprendendo, as revolvem e, de certo modo, as escavam, pois sem dúvida estavam soterradas neles pelo esquecimento.”⁵⁷² Para Gilson, mesmo que Agostinho se retrate posteriormente e faça sobressair a *lumen rationis aeternae* em detrimento da reminiscência, já encontramos nos *Solilóquios* uma reminiscência “recolocada” (*remplacée*) pela iluminação.⁵⁷³ Isso se confirma, continua Gilson, pela questão de que Agostinho “não poderia se contradizer” (*ne saurait se contredire*) na mesma obra em que ensina sobre a doutrina da iluminação interior.⁵⁷⁴

dezembro de 386 e fevereiro de 387, período do inverno italiano. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. cit., p. 226. Com pequenas diferenças, o “Quadro das Obras de Agostinho”, em *Agostinho através dos tempos*, coloca a datação dos *Solilóquios* no mesmo período dos *Contra os Acadêmicos*, *A vida feliz* e *A ordem*, isto é, entre novembro de 386 e março de 387. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. Op. cit., p. 38-54. No entanto, sabemos que as datas de muitas dessas obras são sempre aproximadas, e assim pertencem, acreditamos, mais a um período filosófico do que a um ano específico. Logo, podemos pensar nos *Solilóquios* como uma obra próxima à *Epístola 7*, distante em alguns meses ou, no máximo, em quatro anos.

⁵⁷⁰ Itálicos nossos. “Les expressions très précises dont il use vers 387-389 et la manière même dont il les rétractera plus tard nous inclinent à penser qu’Augustin admit d’abord en son sens authentiquement platonicien la doctrine de Platon.” GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. Op. cit., p. 94-95.

⁵⁷¹ Cf. *retr.* 1.4.4.

⁵⁷² “Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt.” *sol.* 2.20.35.

⁵⁷³ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. Op. cit., p. 95, nota 1.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

De fato, lemos nos *Solilóquios*:

As coisas, portanto, que alguém entende, as quais são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma são admitidas como verdadeiras, porém deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um Sol. Como no Sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem deseja compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas.⁵⁷⁵

Além disso, Gilson verifica que Agostinho entende que é melhor deixar para mais tarde a explicação completa dessa dificuldade e com as seguintes palavras termina o segundo e último livro dos *Solilóquios*:

Essas coisas serão discutidas com mais cuidado e maior sutileza quando começarmos a tratar da inteligência, que é uma parte que nos propusemos, quando, na medida de nossa possibilidade, estiver esclarecido e discutido tudo o que agita a respeito da vida da alma.⁵⁷⁶

Diferentemente de Gilson, para quem Agostinho ao mesmo tempo que admite no início a reminiscência platônica já a recoloca pela iluminação, visto que Agostinho não poderia se contradizer na mesma obra⁵⁷⁷, O'Connell, como vimos, não entende assim. Embora concorde com Gilson de que Agostinho aceita a reminiscência e a preexistência da alma nos primeiros escritos, O'Connell discorda de que a iluminação desde o começo se coloca como uma alternativa própria de Agostinho e independente da reminiscência platônica. Para O'Connell, como estudamos anteriormente, o certo é que Agostinho combina reminiscência, preexistência e iluminação sem lhes conferir nenhuma oposição, isso porque foi influenciado pelo neoplatonismo de Plotino e não pelo pensamento próprio de Platão.⁵⁷⁸ Lemos, com efeito, numa passagem do Tratado 6 das *Enéadas*, que Plotino reinterpreta a reminiscência platônica, contra a opinião de outros filósofos platônicos, afirmando que há uma parte da alma humana que

⁵⁷⁵ Tradução modificada por nós. “Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi.” *sol.* 1.8.15. Cf., também, *sol.* 1.6.13; 2.19.33; *ord.* 2.14.41.

⁵⁷⁶ “Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum.” *sol.* 2.20.36. Presumimos que Agostinho adia essa discussão para *A grandeza da alma*, em particular *an. quant.* 20.34.

⁵⁷⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 94-95.

⁵⁷⁸ Cf. O'CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine's Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

permanece sempre na região inteligível.⁵⁷⁹ Mesmo assim, o contraste entre as opiniões de Gilson e O’Connell nos mostra a dificuldade de pôr termo a essa questão.

Em “Santo Agostinho alguma vez acreditou na preexistência da alma?”, O’Daly procura verificar a tese de O’Connell, aludindo também a Gilson e a outros. Após citar a mesma passagem dos *Solilóquios* que há pouco transcrevemos, segundo a qual os que aprendem as artes liberais as retiram do esquecimento (*oblivio*)⁵⁸⁰, e ainda reforçar que Agostinho, nessa mesma obra, deixa claro que conhecimentos como os da geometria, por exemplo, não derivam da *phantasia*⁵⁸¹, O’Daly é resoluto ao afirmar que essa passagem dos *Solilóquios* deve ser lida segundo um “contexto inequívoco” (*unequivocal context*), qual seja: de que no decurso dos *Solilóquios* – e ressaltemos que os *Solilóquios* foram terminados no mínimo um ano antes da *Epístola 7* – Agostinho “desenvolveu claramente” (*clearly developed*) sua teoria da iluminação.⁵⁸² Se é assim, e isto concluímos a partir da afirmação de O’Daly, a implicação de uma preexistência da alma na passagem dos *Solilóquios* em questão não se apresenta de forma tão evidente; o que perceberam, como estudamos, Gilson e Bardy, mas não O’Connell. E se Agostinho usa a palavra *oblivio* nos *Solilóquios*, explica O’Daly, não se trata de uma adesão à preexistência da alma, apenas representa a busca de Agostinho pela maneira mais adequada de falar sobre o acesso da mente a verdades inatas, as quais se atualizam pelo pensamento.⁵⁸³ De acordo com O’Daly: “A linguagem de ‘reminiscência’ influenciada platonicamente está convenientemente à mão, sendo usada novamente com a consciência de sua natureza simbólica (*quodammodo refodiunt*)⁵⁸⁴ e não implica mais preexistência do que o uso semelhante de *memoria* dado por Agostinho nas *Confissões*.”⁵⁸⁵ Referindo-se à natureza simbólica da linguagem agostiniana, O’Daly assinala algo relevante ao mostrar que o uso da palavra “reminiscência”, em 387, nos *Solilóquios*⁵⁸⁶, está descolado da preexistência, bem como no livro X das *Confissões*⁵⁸⁷ o uso da palavra *memoria* também se encontra numa perspectiva própria de Agostinho.⁵⁸⁸ O que ocorre também nas *Retratações*, quando Agostinho escreve

⁵⁷⁹ Cf. *Enn.* IV.8.8.1-10.

⁵⁸⁰ Cf. *sol.* 2.20.35.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ Isto é: “(...) de certo modo as escavam (...)” *sol.* 2.20.35.

⁵⁸⁵ “The Platonically-influenced language of ‘reminiscence’ is conveniently at hand, is used again with a consciousness of its symbolic nature (‘quodammodo refodiunt’), and no more implies pre-existence than does Augustine’s similar use of *memoria* in the *Confessions*.” O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229.

⁵⁸⁶ Em *sol.* 2.20.34 o termo exato é *reminiscamur*.

⁵⁸⁷ O’Daly está se referindo especificamente às *conf.* 10.10.17-11.18. Ver nota 428.

⁵⁸⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229, nota 11.

sobre o termo *recordata* numa passagem da obra *A grandeza da alma*, de 388.⁵⁸⁹ Ao corrigi-la, cerca de dez décadas depois, escreve Agostinho:

O que eu disse nesse livro (...) não deve ser entendido como uma aprovação de que a alma viveu, ou aqui em outro corpo, ou em outro lugar, seja no corpo, seja fora dele, e que ao ser interrogada responde como se tivesse aprendido, em outra vida, o que não aprendeu aqui.⁵⁹⁰

Pelo contrário, conclui Agostinho:

Quando bem interrogada, seja por ela mesma, seja por outra pessoa, a alma responde pela recordação (*recordata*) sobre as verdades que somente a inteligência é capaz de compreender, conforme o que antes foi dito.⁵⁹¹

Agora, quanto à possível influência de Plotino em Agostinho, defendida por O'Connell, o qual encontra no neoplatonismo de Plotino a não contradição entre a reminiscência, a preexistência e a iluminação, O'Daly ressalta que enquanto Plotino é “explícito” (*explicit*) nessa questão, Agostinho adia a discussão: “(...) diante da dificuldade de explicar a posse da *intelligibilia* pela alma (...).”⁵⁹² O'Daly parece estar correto no que diz sobre Agostinho não ser explícito tal quanto o é Plotino nessa questão. Podemos comprovar isso ao lermos, por exemplo, esta passagem das *Enéadas*, cuja clareza não é assim encontrada nas primeiras obras de Agostinho: “Aí está, então, o que a alma busca, o que proporciona luz à inteligência, aquilo cuja impressão gravada nos atrai (...).”⁵⁹³

O'Daly realiza com as principais obras do período inicial de Agostinho⁵⁹⁴ a mesma verificação que acabamos de vê-lo fazer com os *Solilóquios* até se concentrar na *Epístola 7*, de longe o texto mais “intrigante” (*puzzling*), na própria qualificação de O'Daly, sobre as questões

⁵⁸⁹ Segundo a “Tabela Cronológica B”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Cf. *an. quant.* 20.34.

⁵⁹⁰ Tradução nossa. “In quo libro illud quod dixi (...) non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse.” *retr.* 1.8.2.

⁵⁹¹ Tradução nossa. “Ea vero quae sola intelligentia capit propter id quod dixi, cum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet.” *retr.* 1.8.2.

⁵⁹² “(...) faced with the difficulty of accounting for the soul's possession of *intelligibilia* (...).” O'DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul's pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229.

⁵⁹³ “Ἐκεῖ δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῶι φῶς παρέχει καὶ ἐμπροσθὸν αὐτοῦ ἵχνος κινεῖ (...).” *Enn.* VI.7.23.1. Outras passagens, dentre muitas, são encontradas em: *Enn.* V.5.7-8 e V.3.17.36, sobre a iluminação; e *Enn.* I.8.15.28, III.5.1.34-40 e IV.7.12.9, sobre a reminiscência.

⁵⁹⁴ As passagens verificadas por O'Daly são precisamente estas: *c. Acad.* 2.9.22, *beata u.* 1.1, *sol.* 2.20.35, *imm. an.* 4.6, 6.10 e 11.18, *an. quant.* 20.34, *lib. arb.* 1.12.24 e 3.20.55-21.59, *mag.* 12.40, *ep.* 7.

da reminiscência e da preexistência da alma em Agostinho.⁵⁹⁵ É “intrigante”, segundo O’Daly, porque a *Epístola 7* é um “texto isolado” (*isolated text*) dentre outros do mesmo período e “único em suas afirmações aparentemente inequívocas” (*unique in its apparently unequivocal affirmations*).⁵⁹⁶ Além do mais, é de certo modo também “intrigante” ou mesmo “desorientadora”, como antes a caracterizamos⁵⁹⁷, a passagem da *Epístola 7* em que Agostinho equivale *reminiscentia e memoria* por meio de um *id est*. Relembremos:

Eles (os caluniadores) não percebem, porém, que a visão (das coisas inteligíveis) é do passado, pois já a vimos uma vez com a mente; ao nos *afastarmos* (*defluximus*) dela e começarmos a ver outras coisas, voltamos a vê-la pela reminiscência, isto é, pela memória.⁵⁹⁸

O’Daly critica a tentativa de O’Connell⁵⁹⁹ de procurar resolver essa problemática passagem defendendo, sem causa, uma preexistência da alma em Agostinho a partir de uma suposta influência de Plotino no uso que Agostinho faz do termo *defluximus*.⁶⁰⁰ Ao usá-lo, afirma O’Connell, Agostinho está dizendo a Nebrídio que a razão de “começarmos a ver outras coisas” (*aliter alia videre coepimus*) é porque nós, segundo a expressão de O’Connell, *have flowed down*, isto é, “descemos”, “escorregamos”, “caímos”, *defluximus*.⁶⁰¹ Trata-se, complementa O’Connell, de uma das “imagens clássicas” (*classic images*) de Plotino, que com o termo *defluximus* se refere à “queda”⁶⁰² da alma, “queda” que explica a nossa dependência

⁵⁹⁵ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 232.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Vimos isso na seção II deste “Capítulo Terceiro”.

⁵⁹⁸ Tradução e itálico nossos. “(...) qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam.” *ep. 7* 1.2.

⁵⁹⁹ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁰⁰ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 232.

⁶⁰¹ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁰² O tema da “queda” é central na interpretação de O’Connell sobre a influência de Plotino (particularmente das *Enn.* VI) em Agostinho. Sobre isso, por exemplo, cf. O’CONNELL, Robert J. “The Plotinian fall of the soul in St. Augustine”. *Traditio*, p. 1-35, 1963. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Augustine’s Rejection of the Fall of the Soul”. *Augustinian Studies*, v. 4, p. 1-32, 1973. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Peter Brown on the Soul’s Fall”. *Augustinian Studies*, v. 24, p. 103-131, 1993. Nesse terceiro artigo, O’Connell contrasta sua posição, em favor dos seres humanos como “almas” semi-angélicas, caídas ‘neste mundo’ de corpos” (*semi-angelic ‘souls’, fallen into ‘this world’ of bodies*), com a posição de Peter Brown, exposta numa passagem do livro *Corpo e sociedade*, para quem “homens e mulheres não caíram ‘na’ sociedade de um estado angelical do Paraíso; eles arrastaram inclusive a sociedade para sua queda” (*Men and women had not fallen ‘into’ society from an angelic state of Paradise; they had swept even society into their fall*). Cf., também, TESKE, Roland J. “St. Augustine’s View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos*”. *Augustinian Studies*, v. 22, p. 141-155, 1991. Aqui, investigando a possibilidade da interpretação de O’Connell sobre a “queda”, Teske examina o pensamento de Agostinho sobre a condição humana original na narrativa da criação no Gênesis, o *locus classicus* dessa temática, no *Comentário ao Gênesis contra os maniqueus*, concluindo que mesmo que a cada estudo ele, Teske, se aproxime da interpretação de O’Connell, há ainda tensões no pensamento de Agostinho a esse respeito, que nascem principalmente da tentativa de compreender

atual do conhecimento sensível, do qual devemos nos afastar a fim de retornarmos à visão intelectual do inteligível, tomando “(...) o caminho da ‘memória’, do ‘recordar’ o Mundo Inteligível que não esquecemos completamente (...)”⁶⁰³ O’Daly não vê que o termo *defluximus* implique ali necessariamente “descida”, mas simplesmente que “passamos” (*moved on*) das ideias para outras atividades, ideias que precisam ser “re-ativadas” (*re-activated*), porque delas esquecemos.⁶⁰⁴ No fundo, conclui O’Daly, esse *defluximus*: “(...) é um *façon de parler* tipicamente agostiniano (...)”⁶⁰⁵ Algo, inclusive, que pode ser visto, por exemplo, em 387⁶⁰⁶, antes mesmo da composição da *Epístola 7*, na obra *A imortalidade da alma*:

Mas se a arte às vezes ocorre e às vezes não ocorre na mente, quer por *esquecimento ou ignorância*, como sabemos, isso em nada argumenta contra a sua imortalidade, a menos que a premissa seja esta: ou há algo na mente que no pensamento presente não há, ou na mente do músico não há a arte musical quando ele pensa em geometria (...).⁶⁰⁷

O’Daly também vê nas camadas de um *façon de parler* de Agostinho aquilo que O’Connell, em outras passagens da *Epístola 7*, entende como provas de uma referência à preexistência da alma. Para O’Connell, tais provas se revelam no uso que Agostinho faz das expressões “antes” (*priusquam* e *antequam*) e “ainda não” (*nondum*) nestas respectivas passagens da *Epístola 7*⁶⁰⁸: “Se a alma, *antes (priusquam)* de fazer uso dos sentidos corporais para perceber os corpos, podia imaginá-los (...)”⁶⁰⁹; “(...) *antes (antequam)* de ser envolvida por sentidos falaciosos (...)”⁶¹⁰; e “(...) que a alma estivesse menos exposta às falsidades quando

a terrena narrativa bíblica a partir da espiritualizada filosofia neoplatônica. Quanto à discussão das influências de Plotino ou de Porfírio em Agostinho, cf. O’CONNELL, Robert J. “Faith, Reason, and Ascent to Vision in St. Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 21, p. 83-126, 1990. Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “A Reply to Robert O’Connell”. *Augustinian Studies*, v. 21, p. 127-137, 1990. Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 5, p. 113-147, 1974.

⁶⁰³ “(...) the path of ‘memory’, of ‘remembering’ the Intelligible World we have not entirely forgotten (...)” O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁰⁴ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 233.

⁶⁰⁵ “(...) is a typically Augustinian *façon de parler* (...)” O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 233.

⁶⁰⁶ Segundo a “Tabela Cronológica B”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁰⁷ Tradução e itálicos nossos. “At enim si ars aliquando est, aliquando non est in animo, quod per oblivionem atque imperitiam satis notum est; nihil ad eius immortalitatem affert argumenti huius connexio, nisi negetur antecedens hoc modo. Aut est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est; aut non est in erudito animo ars musica, cum de sola geometrica cogitat (...)” *imm. an.* 4.6.

⁶⁰⁸ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁰⁹ Tradução e itálico nossos. “Si anima priusquam corpore utatur ad corpora sentienda, eadem corpora imaginari potest (...)” *ep.* 7 2.3.

⁶¹⁰ Tradução e itálico nossos. “(...) antequam his fallacibus sensibus implicaretur (...)” *ep.* 7 2.3.

ainda não (nondum) tivesse sofrido com o engano dos sensíveis e dos sentidos (...).⁶¹¹ Não se tratam de referências a uma existência anterior da alma, contrapõe O’Daly, pois são expressões usadas por Agostinho para explicar a suposta formação de imagens na mente sem a necessidade de impressões sensoriais.⁶¹² Logo, diz O’Daly, as conjunções *priusquam* e *antequam* significam “não subsequente para” (*not subsequent to*) no sentido de “não causado por” (*not caused by*).⁶¹³ O’Daly compreende que Agostinho usa, na *Epístola 7*, uma linguagem temporal de “antes” e “depois”, quer para a atividade da alma chamada *phantasia*, quer para a atividade de intelecção das verdades imateriais, mas é um erro “inadmissível” (*inadmissable*) sugerir que nas duas atividades, mais ainda na da intelecção, ele esteja se referindo à preexistência da alma.⁶¹⁴

Essa linguagem ambígua da *Epístola 7* é ainda mais complicada em “aquela *visão é do passado*” (*illam visionem esse praeteritam*) e em “pois já a *vimos* uma vez com a mente” (*qua haec aliquando vidimus mente*).⁶¹⁵ Porém, se bem analisadas, apenas indicam “uma maneira de falar” (*a way of speaking*), segundo O’Daly, sobre o conhecimento *a priori*, pois quando Agostinho quer realmente falar da preexistência e da reminiscência platônica, assim o faz explicitamente, como de fato o vimos fazer nas *Retratações*.⁶¹⁶ Diante de tudo isso, O’Daly conclui que não parece haver a influência de Plotino na *Epístola 7* de Agostinho, mas sim na *Epístola 6* de Nebrídio: “(...) quem, intencionalmente ou não, revela uma doutrina neoplatônica em alguns de seus argumentos. Pois a noção de que é a faculdade imaginativa que recorda intelecções por meio de uma imagem que atua como uma cifra é encontrada em Plotino e

⁶¹¹ Tradução e itálicos nossos. “(...) esset animam minus esse obnoxiam falsitatibus, nondum passam sensibillum sensuumque vanitatem (...)” *ep. 7 2.5*.

⁶¹² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 234.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.* A conclusão do artigo de O’Daly enfim é esta: “Não se pode afirmar que o primeiro Agostinho alguma vez acreditou na preexistência da alma humana. Ele estava ciente do problema da origem da alma, e mesmo mais tarde na vida nunca presumiu que isso admitisse uma solução fácil (como também percebeu Gilson: GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95). A preexistência é uma entre outras possibilidades, mas nunca está necessariamente implícita, ainda que menos citada explicitamente, como uma explicação aceita da imortalidade da alma ou do acesso da mente à verdade. Por outro lado, a linguagem platônica de *memoria* e *oblivio* é utilizada (por Agostinho) como uma expressão da posse inata do conhecimento da mente, muitas vezes latente e exigindo ativação.” “It cannot be asserted that the early Augustine ever believed in the human soul’s pre-existence. He was aware of the problem of the soul’s origin, and even in later life never assumed that it admitted of an easy solution. Pre-existence is one possibility among others, but it is never necessarily implied, still less explicitly adduced, as an accepted explanation either of the soul’s immortality or the mind’s access to truth. On the other hand, the Platonic language of *memoria* and *oblivio* is utilized as an expression of the mind’s innate possession of knowledge, often latent and requiring activation.” Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 235.

⁶¹⁵ Cf. *ep. 7 1.2*.

⁶¹⁶ Cf. *retr. 1.8.2*. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 234.

Porfírio.”⁶¹⁷ Se a referência aqui é a tese plotiniana, podemos compreender que essa “cifra” (*cipher*) é o λόγος que acompanha o inteligível.⁶¹⁸ E isso podemos compreender porque a conclusão a que chega O’Daly sobre a *Epístola 6* e as influências sofridas por Nebrídio é a mesma conclusão a que chegamos, com a ajuda de Bermon⁶¹⁹, no “Capítulo Primeiro” deste estudo. Lá constatamos o mesmo que O’Daly acima constatou, ou seja, que Nebrídio, na *Epístola 6*, tem em mente a seguinte tese do Tratado 27 de Plotino: “Mas talvez o que a imaginação acolhe de dentro seja a noção (λόγος) que acompanha o inteligível.”⁶²⁰ Tese, aliás, que, como estudamos naquele momento, também ocorre em Porfírio e cuja origem certamente está no *De Memoria* de Aristóteles.⁶²¹

Se as fontes que Nebrídio retoma na *Epístola 6* são confirmadas pelos pesquisadores, até onde sabemos, sem contraposições, não podemos, como vimos até aqui, dizer o mesmo da *Epístola 7*, sobretudo daquela passagem em que Agostinho equivale, por meio de um *id est*, *reminiscentia* e *memoria*.⁶²² E o problema, como também percebemos, se estende à compreensão dos escritos de Agostinho compostos entre 386 e 389, sobre os quais Gilson, O’Connell e O’Daly defenderam três visões distintas da relação de Agostinho com a reminiscência platônica. Numa extrema sumarização, enquanto Gilson afirma que Agostinho se inclinou à recordação platônica em seus primeiros escritos, mas logo a substituiu pela iluminação; O’Connell afirma que, por influência unicamente plotiniana, a reminiscência platônica é parte integrante da teoria da iluminação; e O’Daly – visão pela qual mais nos inclinamos, e a isso voltaremos ao final deste capítulo – afirma que do começo ao fim da obra de Agostinho a iluminação é uma alternativa explícita à reminiscência platônica.⁶²³ Ressaltemos, enfim, que são três visões de exímia interpretação filosófica, as quais ao mesmo

⁶¹⁷ “(...) who, intentionally or not, represents a Neoplatonic doctrine in some of his arguments. For the notion that it is the imaginative faculty which recalls intellections by means of an image acting as a cipher is found in Plotinus and Porphyry.” O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 234-235.

⁶¹⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 235.

⁶¹⁹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia* (Lettre 6-7)”. *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 199-223, 2009.

⁶²⁰ “Ἰσως δ’ ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν.” *Enn.* IV.3.30.6.

⁶²¹ Cf. *Sent.* 16. Cf. *Mem.* 449b31-33.

⁶²² Cf. *ep.* 7 1.2.

⁶²³ Segundo Michael Jay Siebert, junto a (1) Gilson está James Lowe e, com algumas concessões, estão Johannes Hessen, Prosper Alfarcic, Gustave Bardy, Franz Körner, James Joseph O’Donnell, John Risch, Jérôme Lagouanère, etc. Junto a (2) O’Daly estão Régis Jolivet, Ragnar Holte, Robert Austin Markus, Ronald Nash, Gouven Madec, Mary Clark, Paige Hochschild, etc. Siebert coloca em notas de rodapé todas as obras dos autores por ele citados e apresenta uma interpretação própria em sua tese que segue a premissa de (3) O’Connell e Phillip Cary: Siebert afirma que que Agostinho entendeu que sua teoria da iluminação na época dos escritos pré-batistais era simplesmente platônica, ou seja, integrante, e ainda não havia começado a desenvolver sua versão caracteristicamente agostiniana. Cf. SIEBERT, Michael Jay. *Platonic Recollection and Illumination in Augustine’s Early Writings*. *Op. cit.*, p. 2-5.

tempo que aclaram as dificuldades de tal questão, também, de certa forma, descortinam a sua perenal complexidade.⁶²⁴

IV

Não por acaso, Robert Miner começa o seu artigo intitulado “Recordação Agostiniana” com a seguinte afirmação: “Dos vários mistérios que cercam a relação de Agostinho com Platão e o ‘Platonismo’, nenhum parece mais obscuro do que sua posição sobre a proposta de que o conhecimento é recordação.”⁶²⁵ Atento aos objetivos e contextos específicos de passagens de obras platônicas e de obras agostinianas em que a proposta platônica do conhecimento como recordação parece ressoar, Miner, não obstante, propõe uma maneira de lançar luz sobre essa questão; partindo de uma interpretação distinta das três que vimos há pouco com Gilson, O’Connell e O’Daly, e que, acreditamos, vale a pena aqui a apresentarmos. A tese de que Agostinho não aceita uma reminiscência que implica necessariamente a preexistência da alma, tal como a reminiscência se apresenta em Platão, é uma tese inconsistente, e isso, conforme Miner, por duas razões. A primeira, é que uma leitura rigorosa do *Mênon*, do *Fédon* e do *Fedro* não apoia a tese de que a reminiscência platônica implica indubitavelmente a preexistência da alma. Começando pelo *Mênon*, vejamos a passagem em que isso se coloca em discussão:

⁶²⁴ Aqui é significativo também o artigo “A teoria da iluminação de Agostinho e a estrutura epistêmica” de Bruce S. Bubacz. Ele parte da mesma tese de Ronald Nash sobre a iluminação agostiniana (a teoria dos “paradoxos”) e chega a uma tese própria (de “interpretação idealista”, muito próxima também da “interpretação franciscana”), apresentando ao final uma interessante explicação da iluminação segundo um “modelo cartográfico” (*cartographic model*). Cf. BUBACZ, Bruce S. “Augustine’s illumination theory and epistemic structuring”. *Augustinian Studies*, v. 11, p. 35-48, 1980. Numa outra abordagem, Lydia Schumacher defende a interpretação da iluminação divina no que ela chama de “contexto adequado” (*proper context*), ou seja, “teo-lógico”, em que a “imagem de Deus” em *A Trindade* explica a iluminação divina nos primeiros diálogos de Agostinho (esp., *sol.* 1.8.15 e *mag.* 11.38 e 12.40), havendo, pois, uma “continuidade no pensamento de Agostinho” (*continuity in Augustine’s thought*). Cf. SCHUMACHER, Lydia. “The ‘Theo-Logic’ of Augustine’s Theory of Knowledge by Divine Illumination”. *Augustinian Studies*, v. 41, n. 2, p. 375-399, 2010. Para uma crítica dessa posição “teo-lógica” de Schumacher (desenvolvida melhor em: SCHUMACHER, Lydia. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine’s Theory of Knowledge*. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2011), vista como “anacrônica” e erroneamente preferível ao *intellectus fidei*, cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Lydia Schumacher. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine’s Theory of Knowledge*”. *Augustinian Studies*, v. 42, n. 2, p. 307-310, 2011.

⁶²⁵ “Of the various mysteries surrounding Augustine’s relation to Plato and ‘Platonism’, none seems more obscure than his position on the proposal that knowledge is recollection.” MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 2, p. 435-450, 2007, p. 435.

E uma vez que a alma é imortal e renasceu muitas vezes, e uma vez que viu todas as coisas, aquelas deste mundo e aquelas do Hades, não há nada que ela não tenha aprendido; por isso não é algo surpreendente que ela seja capaz de se recordar de tudo o que sabia antes, sobre a virtude e sobre outras coisas.⁶²⁶

De acordo com Miner, o contexto que envolve a passagem acima deve inibir a leitura dos que buscam, com tal citação, provar que em Platão a reminiscência implica a preexistência da alma.⁶²⁷ Em diálogo com Mênon, Sócrates entende que o tipo de discurso mais apropriado para persuadir o seu interlocutor é fazê-lo ouvir uma narrativa com base mitológica – vejamos, pois, a referência ao Hades –, e é nesse contexto bastante específico em que são mencionadas as “andanças” (*wanderings*) da alma, ou seja, no “contexto de um mito” (*context of a myth*), explica Miner.⁶²⁸ Mesmo depois de terminada a experiência com o jovem escravo de Mênon, quando Sócrates sugere que as verdades geométricas, corretamente definidas pelo escravo, não foram aprendidas nesta vida, mas “em um outro tempo” (ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ)⁶²⁹, Sócrates não tem por objetivo fazer um relato totalmente “compreensivo e racional” (*comprehensive, rational*) do exato momento em que o escravo aprendeu aquelas verdades geométricas, afirma Miner, e completa: “O que Sócrates está preparado para argumentar (...) é que seremos homens melhores, mais corajosos e menos ociosos, se acreditarmos que devemos buscar as coisas que não conhecemos.”⁶³⁰ Se é certo que Sócrates não exclui a hipótese da preexistência da alma, também é certo que ele não a defende categoricamente em nenhuma passagem do *Mênon*. Para Miner, a preexistência da alma aparece no *Mênon* como uma “história provável, um mito” (*a likely story, a myth*), que ali se coloca dentro de uma narrativa específica e com o objetivo de desarmar a resistência de Mênon para com a atividade de recordação.⁶³¹

O contexto no *Fédon* e no *Fedro* também não deixa, como no caso do *Mênon*, totalmente evidente que Platão apoia a reminiscência na preexistência da alma. Miner verifica que no *Fédon* a reminiscência não é derivada da preexistência da alma, pelo contrário, é a

⁶²⁶ “ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγρονυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ’ εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.” *Meno* 81c.

⁶²⁷ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 447.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 448.

⁶²⁹ Cf. *Meno* 82b-85b; 86a.

⁶³⁰ “What Socrates is prepared to contend (...) is that we will be better men, braver and less idle, if we believe that we must search for the things that we do not know.” MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 448. Acreditamos que essa passagem do artigo de Miner está com problema de digitação, pois ela traz uma *No* antes do *What Socrates is prepared...*, estando o *What* em maiúscula, e uma das aspas soltas após *that we do not know*. Precisamente assim: “No What Socrates is prepared to contend ‘at all costs, both in word and deed,’ is that we will be better men, braver and less idle, if we believe that we must search for the things that we do not know.” Caso valha esse *No* anterior a *What*, tudo muda.

⁶³¹ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 448.

preexistência da alma que é inferida da reminiscência.⁶³² Na passagem a que Miner se refere, vemos, de fato, Sócrates apresentar uma reminiscência que não implica a preexistência, pois se trata de uma reminiscência, verifica Miner, “inteligível por si mesma” (*intelligible on its own*).⁶³³ A passagem do *Fédon* em questão é esta:

E o que você diz – continuou ele (isto é, Sócrates) – daqueles argumentos em que afirmamos que aprender é reminiscência e que, sendo assim, nossa alma deve necessariamente ter estado num outro lugar, antes de ser ligada ao corpo?⁶³⁴

E no *Fedro*, voltando-se novamente ao contexto, Miner também não encontra evidências que sustentam uma existência da alma antes da sua corporalização. Conforme Miner, Sócrates, no *Fedro*, percebe que se a alma relembra o que já sabe, o processo de aquisição do conhecimento não pode ser corretamente descrito como reminiscência, o que o leva a sugerir que a alma deva ter participado de uma “visão original” (*original seeing*), de uma “visão inicial” (*initial vision*) das formas que recorda.⁶³⁵ A fim de revelar algo sobre essa *initial vision*, diante de como isso é possível de ser revelado de uma forma “humana e um tanto breve” (ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος), Sócrates recorre mais uma vez a um mito.⁶³⁶ Com a célebre comparação da essência da alma como semelhante a uma força composta, por natureza, por uma biga alada guiada por um auriga⁶³⁷, Sócrates assim passa a explicar as denominações “mortal” (θνητός) e “imortal” (ἀθάνατος) atribuídas aos seres vivos:

Cada alma cuida de tudo o que é inanimado. Ela percorre todo o ciclo, ora numa forma, ora noutra. Quando a alma é perfeita e alada, voa alto e governa o mundo inteiro. Mas, uma vez que perde suas asas, é arrastada para baixo até se agarrar a algo sólido, e transportada a sua morada nisso, e levada a um corpo terreno, que, pelo poder, parece mover-se por si mesmo. O todo, que é a alma e o corpo a ela unido, foi denominado “vivente” e chamado de “mortal”. O termo “imortal” não pode ser explicado com base em um único discurso racional (...).⁶³⁸

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ “τί οὖν, ἦ δ’ ὅς, περὶ ἐκείνου τοῦ λόγου λέγετε ἐν ᾧ ἔφαμεν τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι, καὶ τούτου οὕτως ἔχοντος ἀναγκαιῶς ἔχειν ἄλλοθι πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι;” *Phd.* 91e-92a.

⁶³⁵ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 449.

⁶³⁶ Cf. *Phdr.* 246a.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ “ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ’ ἐν ἄλλοις εἵδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὕσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πετερορρησασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ’ ἔσχεν ἐπᾶνυμίαν: ἀθάνατον δὲ οὐδ’ ἐξ ἐνόδ λόγου λελογισμένου (...).” *Phdr.* 246b-d.

Sócrates possivelmente acredita em alguma verdade implícita em sua narrativa mitológica, mas, como lê Miner, Sócrates não coloca a preexistência de uma “maneira literal” (*a literal fashion*), de modo que a interpretação que daí retira a certeza de uma reminiscência calcada na preexistência da alma só pode se dar numa “leitura bastante contundente” (*rather blunt reading*) de Platão.⁶³⁹

Como vimos, a primeira das duas razões por que Miner afirma a inconsistência da tese que propõe uma reminiscência com preexistência em Platão⁶⁴⁰ e sem preexistência em Agostinho está no fato primeiro de que uma leitura rigorosa do *Mênon*, do *Fédon* e do *Fedro* nos mostra a total incerteza de tal tese ser assegurada.⁶⁴¹ Se a primeira das razões está na incerteza de que Platão una definitivamente reminiscência e preexistência, a segunda razão está na incerteza de que Agostinho “rejeite decisivamente” (*decisively rejects*) a preexistência da alma, diz Miner.⁶⁴² Podemos ver isso na afirmação que faz Agostinho após listar as quatro possíveis origens da alma no livro III de *O livre-arbítrio*, redigido em 395⁶⁴³:

Há, pois, quatro opiniões sobre a origem da alma: ou todas elas provêm de uma só, transmitidas por geração; ou bem, a cada nascimento humano, uma nova alma é criada; ou então, as almas já existentes em qualquer outro lugar são enviadas, por Deus, aos corpos daqueles que nascem; ou, enfim, elas descem por sua própria vontade para os corpos dos que nascem. *Dessas quatro opiniões, nenhuma deveria ser adotada afirmativamente, de modo temerário. Pois essa questão ainda não foi desenvolvida e esclarecida pelos intérpretes católicos dos Livros Sagrados, o quanto exigiriam sua obscuridade e complexidade.*⁶⁴⁴

⁶³⁹ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 449.

⁶⁴⁰ Miner argumenta que outra razão para não aceitar facilmente que as semelhanças entre a anamnese platônica e a reminiscência agostiniana sejam “formais, não substantivas” (*formal, not substantive*) levantaria a questão controversa de que realmente “Platão tem ‘doutrinas’” (*Plato has ‘doctrines’*). Quem deseja afirmar que Platão escreve diálogos “para ensinar doutrinas proposicionais” (*to teach propositional doctrines*) deve ter uma “confiança extrema na leitura de Platão” (*extreme confidence in one’s reading of Plato*). Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 449 e nota 20.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 447.

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ Segundo a “Tabela Cronológica B”. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁴⁴ Itálicos nossos. “Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinatorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est.” *lib. arb.* 3.21.59.

E depois nas *Retratações*, em 426:

Quanto ao fato referente à origem (isto é, à origem da alma) e à sua presença no corpo, ou se procede daquela única alma que foi criada quando foi criado o primeiro homem como ser vivente⁶⁴⁵, ou se de modo semelhante cada alma é criada singularmente para cada um, *eu naquela ocasião não sabia* (em 386, no *Contra os Acadêmicos*) e *ainda agora não o sei*.⁶⁴⁶

É relevante que no livro III de *O livre-arbítrio* Agostinho entenda como “temerário” (*temerarius*) tomar como certa uma das opiniões sobre qual é a origem da alma.⁶⁴⁷ Contudo, nos parece mais relevante que retomando, numa de suas últimas obras, as *Retratações*, o pensamento de sua primeira obra, o *Contra os Acadêmicos*⁶⁴⁸, Agostinho revele naquela, em 426, portanto, aos 72 anos, que “nem sabia, nem ainda agora saiba” (*nec sciebam nec adhuc sciat*) qual é a origem da alma.⁶⁴⁹ Miner qualifica como “aparentemente ‘agnóstica’” (*apparently ‘agnostic’*) a posição de Agostinho nessa passagem das *Retratações*.⁶⁵⁰ Qualificação que, de acordo com Miner: “(...) é suficiente para bloquear qualquer apelo a uma suposta rejeição agostiniana da preexistência como base para distinguir nitidamente sua posição da *anamnese* platônica”.⁶⁵¹ Ao mesmo tempo que Agostinho parece não rejeitar a preexistência, vimos anteriormente, numa outra passagem das *Retratações*, que ele se esforça para diferenciar sua teoria do conhecimento da teoria platônica, sobrelevando que é a “luz da razão eterna” (*lumen rationis aeternae*) que faz os ignorantes contemplarem as verdades imutáveis e não porque as esqueceram como acredita Platão e seus seguidores.⁶⁵² A comparação de passagens das *Retratações* nos mostra por que Miner procura com seu artigo não ceder a soluções usuais

⁶⁴⁵ Cf. 1Cor 15, 45; Gn 2, 7.

⁶⁴⁶ Tradução e itálicos nossos. “Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.” *retr.* 1.1.3.

⁶⁴⁷ Cf. *lib. arb.* 3.21.59. Vale a pena conferir a *ep.* 166, intitulada “A origem da alma do homem” e endereçada a São Jerônimo aproximadamente em 415, pois essa epístola é um tratado sobre a alma humana. Nela, Agostinho retoma a questão das quatro hipóteses da origem da alma e volta a reafirmar sua dúvida com as seguintes frases: “ainda que qualquer que fosse a verdadeira” (*ut quaelibet earum vera esset*), em *ep.* 166 3.7; e novamente: “qualquer que fosse a verdadeira entre as quatro opiniões sobre a encarnação da alma” (*quaecumque illarum de animae incarnatione quatuor opinionum vera esset*), em *ep.* 166 7.19.

⁶⁴⁸ Agostinho escreveu uma obra intitulada *De pulchro et apto* que podemos traduzir por *O belo e o conveniente*, no ano de 380 (conforme a “Tabela Cronológica A” em: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 19). Entretanto, o *Contra os Acadêmicos*, de 386, é a primeira obra que chegou até nós, bem como é a primeira que Agostinho coloca nas suas *Retratações*.

⁶⁴⁹ Cf. *retr.* 1.1.3.

⁶⁵⁰ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 449.

⁶⁵¹ Itálicos do autor. “(...) is sufficient to block any appeal to a putative Augustinian rejection of pre-existence as the basis for sharply distinguishing his position from Platonic *anamnesis*.” MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 449-450.

⁶⁵² Cf. *retr.* 1.4.4 sobre o *sol.* 2.20.35.

a respeito da relação entre a reminiscência e a preexistência da alma em Agostinho e Platão. Tanto uma leitura atenta das obras de Platão põe em dúvida se Platão realmente apoia a reminiscência na preexistência, quanto um entendimento sincero das obras de Agostinho põe em dúvida se Agostinho verdadeiramente rejeita a preexistência da alma.

A nosso ver, Agostinho parece perceber o problema que pode causar uma compreensão descuidada das teorias platônicas. Se voltarmos à passagem das *Retratações* em que é defendida a *lumen rationis aeternae* em oposição à anamnese platônica, verificamos que é exatamente isso o que Agostinho repele de forma mais explícita naquele momento, algo que Miner também nota e o expressa dizendo que Agostinho nas *Retratações* procura afastar “qualquer interpretação literalizada” (*any literalized interpretation*) da teoria platônica.⁶⁵³ Mais especificamente, para Miner: “(Agostinho) certamente quer rejeitar a noção de transmigração das almas que um enrijecimento dos mitos e imagens platônicas numa ‘doutrina’ parece implicar.”⁶⁵⁴ Miner ainda justifica que, por mais paradoxo que seja, tais rejeições certamente aproximam ainda mais Agostinho de Platão, porque Agostinho “nunca repudia” (*never repudiates*) textos que compreendem o ato da memória/recordação⁶⁵⁵ como o caminho da mente para Deus; bem como nunca abandona a ideia de que algumas verdades foram impressas na alma, estão presentes na memória e podem ser lembradas com a ajuda da *lumen rationis aeternae*.⁶⁵⁶ Diante disso, e sendo o mais relevante aqui a necessidade da iluminação divina para qualquer ato de memória/recordação em Agostinho, a conclusão de Miner é que devemos falar, “sem hesitação” (*unhesitatingly*), de uma “recordação agostiniana” (*Augustinian recollection*).⁶⁵⁷

⁶⁵³ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 450.

⁶⁵⁴ “(Augustine) certainly wants to reject the notion of transmigration of souls that a hardening of Platonic myths and images into a ‘doctrine’ seems to imply.” MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 450.

⁶⁵⁵ Os termos “memória” e “recordação” aparecem aqui juntos, porque, ao citar a passagem da *Epístola 7* em que Agostinho equivale *reminiscentia* e *memoria* por meio de um *id est* (cf. *ep. 7 1.2*), Miner afirma que na “mente de Agostinho” os “dois termos estão ligados” (*in Augustine’s mind, however, the two are linked*). Para Miner, como já dissemos numa nota de rodapé anterior: “Agostinho não parece reconhecer uma distinção nítida entre memória e lembrança” (*Augustine does not seem to recognize a sharp distinction between memory and recollection*); o que também pode ser levado ao livro X das *Confissões*. Miner observa que, ao lermos o livro X das *Confissões*, segundo a distinção aristotélica nítida entre *μνήμη* e *ἀνάμνησις* (cf. *Mem. 451a20-b10*), leremos o livro X como um tratado sobre a memória, e prestaremos pouca atenção na recordação ali presente. Pelo contrário, se não fizermos uma separação rígida entre “memória” e “recordação”, “os ecos da anamnese serão mais audíveis” (*the echoes of anamnesis will be more audible*). Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 436 e nota 1.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 450.

⁶⁵⁷ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 450. Miner apoia sua conclusão em favor de uma “recordação agostiniana” na análise que faz dos *Solilóquios*, d’*O livre-arbítrio* e d’*O mestre*. Devido à importância dos *Solilóquios* para este capítulo que desenvolvemos, resumiremos o que nos diz Miner sobre essa obra. Nos *Solilóquios*, Agostinho conversa com sua própria Razão. Ela lhe faz perguntas, o induz a raciocínios, o incita a reflexões. Mas Agostinho não consegue entendê-la, ou ele é lento demais ou precipitado

Assim, damos por finda a investigação pela qual buscamos compreender por que Agostinho evocou a reminiscência platônica como argumento na *Epístola 7* uma vez que a doutrina da iluminação divina já se apresentava de modo expressivo nos *Solilóquios*⁶⁵⁸, cuja redação, como bem sabemos, terminou um ano antes da provável data inicial das trocas epistolares entre Nebrídio e Agostinho, estas provavelmente datadas entre os anos de 388 e 391. Tal questão, acrescentada ainda pelo problema da preexistência da alma que acompanha a reminiscência platônica, nos levou a contrapor três teses distintas – embora não em reconhecerem presente nos *Solilóquios* a doutrina agostiniana da iluminação⁶⁵⁹ – e, de certo modo, complementares, representadas por Étienne Gilson, Robert O’Connell e Gerard O’Daly. Reduzindo-as aqui ao extremo, vimos inicialmente que Gilson considerou que Agostinho, em seus primeiros escritos, se inclinou a uma recordação platônica combinada com a preexistência da alma, sendo esta complemento natural daquela, porém, em seguida, Agostinho a substituiu pela *lumen rationis aeternae*, como aparece descrita nas *Retratações*.⁶⁶⁰ Vimos que nisso Gilson foi acompanhado, por exemplo, por Johannes Hessen, Gustave Bardy, Robert Austin Markus, Franz Körner e Robert O’Connell⁶⁶¹; embora este, recordemos, tenha uma tese própria. Para O’Connell, por influência apenas plotiniana⁶⁶², a reminiscência platônica e a preexistência

demais, e reclama que a Razão o apressa. Em suma, Agostinho não entende a sua Razão porque não consegue prestar atenção. Até que num determinado momento, ele diz: *Audio, respisco, recolere incipio*, ou seja, “Ouço, recubro os sentidos, começo a me recordar”. (Tradução nossa. *sol* 2.19.33). Então, Agostinho passa finalmente a entender a Razão. O jogo de lembrar/esquecer é a chave para o drama dos *Solilóquios*. Agostinho recorda algo que já sabia e que não havia esquecido totalmente. Todo os *Solilóquios* são um exercício de recordação. A função da Razão não é trazer conhecimento de fora, mas fazer Agostinho recordar o que já sabe. O problema da Razão se reduz ao problema do esquecimento. Esse método de perguntas e respostas está em Platão, no *Mênon* 86a, onde opiniões verdadeiras são despertadas pelo questionamento. E aparece também em *A música* 6.34-36, de Agostinho. A foco de interpretação que Miner faz de *O livre-arbítrio* e de *O mestre* é basicamente o mesmo que ele faz dos *Solilóquios*.

⁶⁵⁸ Cf. *sol*. 2.20.35.

⁶⁵⁹ Cf. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95, nota 1. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229.

⁶⁶⁰ Cf. *retr.* 1.4.4.

⁶⁶¹ Cf. AUGUSTINUS, Aurelius. *Oeuvres de Saint Augustin: Les Révisions*. Introdução, tradução e notas de: BARDY, Gustave. Bibliothèque Augustinienne, 1950, p. 141. In: O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 68, nota 10. Cf. MARKUS, Robert Austin. “Marius Victorinus and Augustine”. In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. *Op. cit.*, p. 341-419. Cf. KÖRNER, Franz. “Die Entwicklung Augustins: von der Anamnesis-zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips”. *Theologische Quartalschrift*, v. 134, n. 4, p. 397-447, 1954.

⁶⁶² Cf. *Enn.* IV.8.8.1-10 (Tratado 6, “Sobre a descida da alma aos corpos”). Quanto à defesa de O’Connell (e, depois, de Phillip Cary) de uma influência preponderante e de Plotino em Agostinho, vale lermos estas palavras críticas de Van Fleteren: “Qualquer pessoa remotamente familiarizada com a erudição agostiniana nos últimos quarenta e cinco anos, em ambos os lados do Atlântico, conhece a ‘confusão’ (ruckus) levantada pelas teses de O’Connell sobre os escritos de Agostinho (...). Seguindo O’Connell, Cary pensa que Plotino provê a ‘matriz’ (*matrix*) (...) para compreender o jovem e até mesmo o maduro Agostinho. ‘Plotino é o único grande filósofo cujas obras Agostinho sempre estudou com alguma profundidade’ (p. 33). Indo além de seu mentor que adotou quinze tratados de Plotino que Agostinho seguramente leu na época de Cassiciaco, Cary

da alma sempre foram parte integrante da doutrina agostiniana da iluminação, constituindo entre elas um vínculo, ou um “conjunto paradoxal”, como chamou Richard Penaskovic⁶⁶³, ou mesmo, à maneira de O’Connell, um “conjunto plotiniano” herdado por Agostinho.⁶⁶⁴ Relembremos, ainda, que O’Daly, após revisar com meticulosidade os termos apontados por O’Connell como prova do seu “conjunto plotiniano” na *Epístola 7*, não concordou com este, nem com a tese apresentada por Gilson, acabando por sustentar a presença da doutrina da iluminação divina, do começo ao fim da obra agostiniana, como uma alternativa explícita à reminiscência platônica.⁶⁶⁵ Por fim, vimos a conclusão de Miner por uma *reminiscentia* agostiniana própria, pois dotada de “iluminação” e assim distinta da *reminiscentia* platônica, após percorrer um outro caminho de interpretação, reavaliando a consistência de dois pontos que parecem estáveis a respeito da influência da reminiscência platônica e do problema da preexistência da alma em Agostinho: tanto que o agostinismo não pode aceitar uma reminiscência com preexistência, quanto que o platonismo aceita naturalmente uma reminiscência com preexistência.⁶⁶⁶

Seja como for, e para não nos esquivarmos de uma opinião mais explícita daquilo que antes deixamos apenas entrevisto, apreciamos nessa questão o argumento de Gerard O’Daly.

indica que Agostinho certamente ou muito provavelmente leu dezessete tratados (p. 158 e 159, n. 11). (...) Embora O’Connell e outros tenham argumentado, em apoio a seus pontos de vista maximalistas (de interpretação), que Agostinho poderia ter lido Plotino inteiro no período entre sua conversão em Milão e em seu retiro em Cassiciaco ou mesmo mais tarde, tal afirmação precisa ser provada, não presumida. Nada na obra de Cary me leva a acreditar que, em Cassiciaco, Agostinho estava familiarizado com mais de quatro ou cinco tratados de Plotino, e talvez incompletos. A limitação da lista de Klaus Kienzler (*Augustins Konfessionen: Gott in der Zeit zu Beruhren*) das *Enéadas* I.6 e V.1 para interpretar as *Confissões*, embora talvez restritiva demais, é instrutiva a esse respeito. Mais importante ainda, Cary não diz quase nada sobre Porfírio.” “Anyone remotely familiar with Augustinian scholarship over the past forty-five years, on both sides of the Atlantic, knows the “ruckus” raised by O’Connell’s theses concerning Augustine’s writings (...) Following O’Connell, Cary thinks that Plotinus provides the ‘matrix’ (...) for understanding the young and even the mature Augustine. ‘Plotinus is the only great philosopher whose works Augustine ever studied in any depth’ (p. 33). Going beyond his mentor who espoused fifteen treatises of Plotinus, which Augustine had surely read by the time of Cassiciacum, Cary indicates that Augustine had certainly or very likely read seventeen treatises (pp. 158–59, n. 11). (...) While O’Connell and others have argued, in support of their maximalist views, that Augustine could have read all of Plotinus in the time between his conversion at Milan and his retreat at Cassiciacum or even later, such an assertion needs to be proven, not assumed. Nothing in Cary’s work leads me to believe that, at Cassiciacum, Augustine was familiar with more than four or five Plotinian treatises, and then perhaps not entire treatises. Klaus Kienzler’s (*Augustins Konfessionen: Gott in der Zeit zu Beruhren*) limitation of the list to *Enneads* I,6 and V,1 for interpreting the *Confessiones*, while perhaps a bit too confining, is instructive in this regard. More importantly, Cary says next to nothing about Porphyry.” VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist”. *Augustinian Studies*, v. 33, n. 2, p. 279-286, 2002, p. 279-280. Quanto à resposta de Cary, cf. CARY, Phillip. “Reading and Seeing: A Reply to Van Fleteren”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 255-265, 2003.

⁶⁶³ Cf. PENASKOVIC, Richard. “The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*”. *Op. cit.*, p. 135.

⁶⁶⁴ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69.

⁶⁶⁵ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229.

⁶⁶⁶ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 450.

Na busca por uma maneira adequada de falar sobre o acesso da mente a verdades inatas, Agostinho, em suas primeiras obras, usa a linguagem da *reminiscentia* – ou mesmo, usa os termos *oblivio*, *defluximus*, *priusquam*, *nondum*, entre outros da *Epístola 7* – apenas de modo simbólico, como um *façon de parler*.⁶⁶⁷ Tal linguagem estava à mão, era fácil e prática, fazia parte do *Zeitgeist*, como diz Van Fleteren⁶⁶⁸ pondo-se de acordo com O’Daly, nada mais do que isso, nada inclusive tão distinto do uso que Agostinho fará do clássico termo *memoria* no livro X das *Confissões*.⁶⁶⁹ É, pois, nessa direção que confiamos ter Agostinho, na *Epístola 7*, posto lado a lado os termos *reminiscentia* e *memoria* por meio de um *id est*⁶⁷⁰; *id est* que, a propósito, pensamos aí ter sido usado para uma “explicação” e por isso falamos amiúde de uma “equivalência” entre *reminiscentia* e *memoria*, contudo, não escondemos que, por alguns momentos, conjecturamos que poderia se tratar de uma “retificação”, com o termo *memoria* – já delineado, nesse período, por propriedades especificamente agostinianas –, do termo *reminiscentia* anteriormente exposto; como se Agostinho, ao usar o termo *reminiscentia*, reconsiderasse, com o *id est*, e, em seguida, repusesse a questão com o termo *memoria* que, bem sabemos, lhe “será” ou, nisto muito acreditamos, que lhe “é” tão caro em sua filosofia. Agora, quanto ao elogio de Agostinho na *Epístola 7* ao *nobilissimum inventum* de Sócrates, para quem o aprendizado se dá quando algo é restituído à memória pela recordação, seguido pela defesa da afirmação platônica de que o que aprendemos por meio da inteligência não é

⁶⁶⁷ O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 233.

⁶⁶⁸ O ponto central desse argumento de O’Daly também aparece em Van Fleteren: “Filósofos e retores usavam um vocabulário profissional de sua época. O uso de tal vocabulário não indica familiaridade definida com um filósofo em particular. Nem o aparecimento de certos *topoi* comuns indica uma fonte expressa. A existência de certas doutrinas platônicas em Agostinho, portanto, não deve levar à conclusão de que Agostinho tenha lido a *República* ou o *Mênon*, nem que leu uma longa lista de tratados plotinianos. Uma analogia contemporânea é reveladora: o uso de termos freudianos ou temas heideggerianos por autores modernos não indica uma influência direta. Esses termos e temas fazem parte do *Zeitgeist* (ou seja, do “espírito do tempo” ou do “espírito da época”). Em todas as épocas, os escritores usam o vocabulário disponível, e muitos autores, especialmente no início, tendem a pensar dentro das categorias da época.” “Philosophers and rhetors used a professional vocabulary of their time. Use of such vocabulary does not indicate definite familiarity with a particular philosopher. Nor does the appearance of certain common *topoi* indicate an express source. Existence of certain Platonic doctrines in Augustine, therefore, should not lead to the conclusion that Augustine had read the *Republic* or *Meno*, nor that he read a long list of Plotinian treatises. A contemporary analogy is revealing: the use of Freudian terms or Heideggerian themes by modern authors does not indicate direct influence. Such terms and themes are part of the *Zeitgeist*. In every age writers use the vocabulary at hand and many authors, in the beginning especially, tend to think within categories of the era.” VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine’s Invention of the Inner Self”. *Op. cit.*, p. 280. Uma observação importante aqui é que a voz de Van Fleteren é uma voz valiosa quando o assunto são as fontes de Agostinho. Não à toa é Van Fleteren o responsável pelos verbetes “Platão/Platonismo” e “Porfírio” na enciclopédia *Agostinho através dos tempos*.

⁶⁶⁹ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 229. Ver nota 428.

⁶⁷⁰ Cf. *ep. 7 1.2*.

passado, acreditamos que se deu precisamente por isso, e apenas por isso, ou seja, para fazer sobressair que as coisas inteligíveis *manent semper*.

Aprendemos, enfim, com o que acabamos de estudar, que o que dá singularidade à teoria do conhecimento de Agostinho e assim a desprende de uma equivalência plena para com a teoria platônica do conhecimento, e ainda está intimamente ligada à *memoria* agostiniana e às noções a esta conexas como a da “imaginação”, é a fundamental doutrina da iluminação divina, já justamente germinada, como pudemos há pouco confirmar, nos *Solilóquios*.⁶⁷¹ Entretanto, tal singularidade parece não obliterar a possibilidade de que mesmo a noção agostiniana da iluminação divina tenha suas raízes também em fontes platônicas – assim como certamente o teve a própria *memoria* agostiniana⁶⁷² –, ou, mais especificamente falando, em fontes plotinianas, e ainda, por mais surpreendente que a nós pareça, em fontes aristotélicas. Ao examinar isso, mesmo dela não tratando diretamente, não perderemos de vista a *Epístola 7*.

⁶⁷¹ A *Epístola 120* tem uma das melhores passagens sobre a teoria agostiniana da iluminação: “Existe uma luz com a qual discernimos todas as realidades mencionadas (...) de que forma de corpo lembramos, quais imagem produzimos, o que percebemos com o sentido corporal, qual imagem a alma pode criar à semelhança dos corpos e o que é tão verdadeiro e tão diferente de tudo o que é corpóreo, que a inteligência contempla.” Tradução nossa. “*Ipsumque lumen, quo cuncta ista discernimus (...) quam formam corporis recordemur, quam cogitatione fingamus, quid corporis sensus attingat, quid imaginetur animus simile corpori, quid certum et omnium corporum dissimillimum intellegentia contempletur.*” *ep. 120 2.10*.

⁶⁷² Sobre a relação de influência da teoria da reminiscência de Platão na teoria da iluminação de Agostinho, a seguinte frase de Armstrong é muito significativa: “A concepção de *memoria* de Agostinho, como sua teoria da iluminação da mente, é a consequência direta de sua adoção do núcleo essencial da teoria platônica do conhecimento. Como vimos, ele rejeitou o relato mitológico de Platão sobre nosso conhecimento do mundo inteligível, o relato formulado em termos de reminiscência de um estado anterior de existência. No entanto, sua teoria da iluminação, que explica tal conhecimento em termos de uma descoberta contínua tornada possível à mente pela presença do mundo inteligível na iluminação, não é tanto uma alternativa, mas uma tradução (ou talvez, ‘interpretação’, *translation*) da teoria platônica da reminiscência. O que as duas explicações (ou seja, da reminiscência platônica e da *memoria*/iluminação agostiniana) expressam em diferentes termos é que o conhecimento racional não entra na mente vindo de fora, mas está, de alguma maneira, presente nela: ou como uma relíquia do seu contato prévio com outro mundo, ou como o resultado de um contato contínuo com ele pelo qual ela aproveita em virtude da sua natureza. A *memoria* em Agostinho é, em primeiro lugar, o seu equivalente à *anamnesis* de Platão; contudo, ela também é mais do que isso. A concepção de Agostinho tem duas raízes: a concepção comum, de senso comum, da memória como a capacidade da mente de preservar e recordar a experiência passada, e a concepção platônica revisada por ele para libertá-la da referência ao passado (como o vemos principalmente na *Epístola 7*.” Itálicos do autor. “Augustine’s conception of *memoria*, like his theory of the mind’s illumination, is the direct consequence of his adoption of the essential core of the Platonic theory of knowledge. As we have seen, he rejected Plato’s mythological account of our knowledge of the intelligible world, the account cast in terms of reminiscence of a previous state of existence. Nevertheless, his theory of illumination, which accounts for such knowledge in terms of a continuous discovery rendered possible to the mind by the presence to it of the intelligible world in illumination, is really not so much an alternative to as a translation of the Platonic theory of reminiscence. What both accounts express in different terms is that rational knowledge enters the mind not from outside, but is, in some way, present to it: either as a relic of its previous contact with another world, or as the result of continuing contact with it which it enjoys in virtue of its nature. Augustine’s *memoria* is, in the first place, his equivalent of Plato’s *anamnesis*; though, as we shall see, it is also more than this. Augustine’s conception has two roots: the ordinary, common-sense conception of memory as the mind’s ability to preserve and to recall past experience, and the Platonic conception as revised by him to free it from reference to the past.” ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Augustine”. In: _____ (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Op. cit.*, p. 370.

Pelo contrário, trata-se ainda da mesma investigação que este capítulo encerrou, porém, de forma complementar, pois a questão agora será verificarmos as fontes, ou melhor, as “luzes” que estão nos alicerces da “iluminação agostiniana”. “Luzes”, aliás, que Agostinho muito provavelmente, assim cremos, colheira no período próximo da sua conversão, antes, portanto, de formular os argumentos que estão expostos na *Epístola 7*.

CAPÍTULO QUARTO

O Φῶς platônico, aristotélico e plotiniano na teoria agostiniana da iluminação

I. A provável fonte plotiniana (tratados 24, 6 e 9 das *Enéadas*) de Agostinho: a analogia do Bem como luz, da Inteligência como Sol e da Alma como Lua. – II. A possível fonte platônica (livros VI e VII da *República*) das doutrinas da iluminação plotiniana e agostiniana. – III. A possível fonte aristotélica (*De Anima*), via Plotino (tratados 10 e 5), da doutrina da iluminação agostiniana. As interpretações do termo “separado” (χωριστός) por Alexandre de Afrodísias, Averróis e Tomás de Aquino. – IV. Recapitulando: a possível fonte plotiniana (Tratado 49) das “duas luzes” da iluminação divina em Agostinho a partir de três teses platônicas e três teses aristotélicas sobre a luz, estas via Alexandre de Afrodísias.

I

A presença daquilo que Plotino⁶⁷³ pensou acerca da analogia da Luz e da iluminação, ressoando, como podemos antever, reflexões platônicas, é algo que o próprio Agostinho nos apresenta numa passagem importante do livro X de *A cidade de Deus*:

Fartas e repetidas vezes afirma Plotino, explanando o pensamento de Platão, que nem mesmo aquela que julgam alma do universo tem outro princípio de felicidade diferente da nossa. Tal princípio é a luz que não é aquela a que deve seu ser e que, iluminando-a inteligivelmente, inteligivelmente brilha. Aplica às realidades incorpóreas imagem que pede de empréstimo aos resplendentes corpos da abóbada celeste. *Deus é o Sol e a alma é a Lua, porque, segundo eles, a presença do Sol ilumina a Lua.* O grande platônico pretende que a alma racional, ou antes, a alma intelectual (porque sob tal nome compreende também as almas dos bem-aventurados imortais, que não vacila em afirmar residentes no céu) não reconhece como natureza superior à sua senão a de Deus, autor do mundo e seu autor, e que os espíritos celestes não recebem a vida feliz e a luz de inteligência e verdade senão da mesma fonte de que nos vêm. (...) Tal distinção (ou seja, que João veio dar testemunho da Luz, mas que ele não era a Luz⁶⁷⁴) mostra claramente que alma racional ou intelectual, como era a de João, não podia ser a Luz para si mesma, mas luzia pela participação de outra Luz verdadeira.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Sobre o pensamento de Plotino, cf. BRÉHIER, Émile. *La Filosofia de Plotino*. Tradução de: PREBISCH, Lucía Piossek. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.

⁶⁷⁴ Cf. Jo 1, 6-8.

⁶⁷⁵ Itálicos nossos. “Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, sive potius intellectualis

É Ronald Nash que ao investigar as fontes filosóficas da teoria agostiniana da iluminação nos lembra dessa passagem de *A cidade de Deus* na qual Agostinho recupera uma analogia plotiniana que encontramos nas *Enéadas*.⁶⁷⁶ No Tratado 24 da quinta *Enéada*, intitulado “O que está mais além do Ente não pensa, e qual é o pensante primário e qual é o secundário”, Plotino assim compara o Bem, a Inteligência e a Alma com a luz, o Sol e a Lua:

*Por isso, o primeiro (o Bem) deve ser comparado à luz, o segundo (a Inteligência) ao Sol e o terceiro (a Alma) ao astro lunar, que recebe sua luz do Sol. Com efeito, a Alma, como intelectiva que é, tem uma inteligência importada que a colore; a Inteligência tem uma inteligência intrínseca e própria sua, porque não é mera luz, mas é além disso o objeto iluminado inerente à sua essência, enquanto aquele que fornece à Inteligência sua luz, sendo outra coisa, é pura luz que fornece à Inteligência a capacidade de ser o que é.*⁶⁷⁷

Recebida de Plotino, a analogia da Luz aparece em Agostinho, como vimos, na comparação do Sol com Deus e da Lua com a alma humana.⁶⁷⁸ Assim como a “presença do Sol ilumina a Lua” (*lunam quippe solis obiectu illuminari*), a presença de Deus ilumina a alma humana.⁶⁷⁹ Nash aí verifica a existência de “duas luzes”⁶⁸⁰ na doutrina agostiniana da

dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intellegit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam et lumen intellegentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis. (...) In qua differentia satis ostenditur animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.” *ciu. Dei* 10.2.

⁶⁷⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Augustinian Studies*, v. 2, p. 47-66, 1971, p. 47.

⁶⁷⁷ Itálicos nossos. “Καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτὶ, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ’ ἡλίου. Ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρῶννύντα αὐτὴν νοερὰν οὐσαν, νοῦς δ’ ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὡν μόνον, ἀλλ’ ὃ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὄν φῶς ἐστὶν ἀπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὃ ἐστι.” *Enn.* V.6.4.16-21. Cf., também, *Enn.* V.1.10; V.9.1.

⁶⁷⁸ Na *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, em 1943, Gilson já havia escrito que “portanto não pode haver dúvida” (*il ne saurait donc y avoir de doute*) que está em Plotino a inspiração de Agostinho em colocar a alma para Deus na mesma relação que a Lua está para o Sol, pois a Lua reflete a luz do Sol. Mas Plotino só foi uma inspiração porque Agostinho viu que as palavras de Plotino eram *consonans Evangelio*, principalmente ao Evangelho de São João (cf. Jo 1, 6-9; 1, 16). Foi assim, completa Gilson, que Deus, para Agostinho, se torna o “Pai da luz inteligível”, *pater intelligibilis lucis*, e o “Pai de nossa iluminação”, *pater illuminationis nostrae*. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 104-105. Igualmente a Gilson, Van Fleteren, ao destacar a importância da *Quellenforschung* (isto é, do “estudo das fontes”) para corretamente interpretar a doutrina da iluminação, afirma que Agostinho entende Jo 1, 9 (“Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo.” “Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum.”) como uma teoria do conhecimento a partir das *Enn.* V.1 e V.3, ligando também a segunda pessoa da Trindade com o Νοῦς (plotiniano ou porfiriano), como vemos, por exemplo, nas *conf.* 7.9.13, e estando ciente da noção de conhecimento exposta na *Rep.* VI de Platão. Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Lydia Schumacher”. *Op. cit.*, p. 309.

⁶⁷⁹ Cf. *ciu. Dei* 10.2.

⁶⁸⁰ No *Contra o maniqueu Fausto*, Agostinho distingue duas “luzes”, uma luz criada de Deus e outra luz criada, que é a luz intelectual do homem. Logo, a teoria agostiniana da iluminação procura demonstrar que o conhecimento humano é um “reflexo” da Luz-Verdade originada na mente de Deus. Assim, diz Agostinho: “(...) e, entretanto, esta luz não é aquela luz que é Deus; esta é, pois, criatura, aquela é o Criador; esta é feita,

iluminação: uma “luz externa” (*external light*) em Deus, e uma “luz interna” (*internal light*) na alma humana, criada por Deus e por Ele sustentada no processo de conhecer.⁶⁸¹ Análoga à luz refletida da Lua, a “luz interna” da alma humana é, nas palavras de Nash: “(...) uma luz apenas em sentido secundário e derivado.”⁶⁸² Também no Tratado 24 da quinta *Enéada* que acabamos de ler: “(...) a Alma, como intelectiva que é, tem uma *inteligência importada que a colore*; e a Inteligência tem uma *inteligência intrínseca e própria sua* (...).”⁶⁸³ Isso conforme a ilustração plotiniana que coteja, como vimos, o Bem com a Luz, a Inteligência com o Sol, e a Alma com a Lua⁶⁸⁴, a qual “recebe sua luz do Sol” (κομιζομένωι τὸ φῶς παρ’ ἡλίου).⁶⁸⁵

aquela é com ele que a fez; esta é mutável, porque quer o que não queria, sabe o que não sabia e recorda o que havia esquecido, aquela (isto é, Deus), ao contrário, persiste na vontade imutável, na verdade e na eternidade (...).” Tradução nossa. “(...) et tamen etiam hoc lumen, non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est ille; hoc factum, ille qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat, illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit (...).” *c. Faust.* 20.7.

⁶⁸¹ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 66.

⁶⁸² “(...) is a light only in a secondary and derivative sense.” NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 66. Em outro texto, Nash retira dessa linguagem metafórica três pontos fundamentais sobre a teoria da iluminação proposta por Agostinho. Primeiro, ela nos leva a compreender que Deus é luz que em diferentes graus ilumina todo ser humano; segundo, que há verdades inteligíveis (*rationes aeternae*) que Deus ilumina; e terceiro, que as mentes humanas só podem conhecer essas verdades divinas apenas no momento em que Deus as ilumina. Cf. ILUMINAÇÃO DIVINA. NASH, Ronald H. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 530.

⁶⁸³ Itálicos nossos. “Ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρῶννύντα αὐτὴν νοεράν οὐσαν, νοῦς δ’ ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὄν μόνον (...).” *Enn.* V.6.4.16-21.

⁶⁸⁴ Aproveitando essas analogias plotinianas, vale frisarmos algo sobre às fontes da teologia trinitária de Agostinho. Segundo Ian Clausen, são duas as principais posições. De um lado, estão aqueles que vêm em Plotino e no neoplatonismo as fontes triádicas, destacando ainda o Pai como “Princípio” e o Filho como “Intelecto” (por exemplo, Olivier Du Roy e Robert J. O’Connell). De outro lado, estão aqueles que vêm na teologia cristã pró-Nicênic, criteriosamente Ambrósio de Milão e Mário Vitorino, as fontes dessa questão em Agostinho (por exemplo, Nello Cipriani e Lewis Ayres). Para estes, uma das principais provas da fonte cristã está em *ord.* 2.5.16, quando Agostinho se refere a Deus como *tripotens*, termo recorrente nos escritos de Mário Vitorino. Em Ambrósio de Milão, por sua vez, aparece o termo *una potentia* quando ele se opõe à teologia ariana. Cf. CLAUSEN, Ian. “The Spirit of Augustine’s Early Theology: Contextualizing Augustine’s Pneumatology. By Chad Tyler Gerber”. *Augustinian Studies*, v. 45, n. 1, p. 98-102, 2014, p. 98-99. Cf. GERBER, Chad Tyler. *The Spirit of Augustine’s Early Theology: Contextualizing Augustine’s Pneumatology*. Surrey: Ashgate Publishing, 2012.

⁶⁸⁵ Cf. *Enn.* V.6.4.16-21.

II

Certo dessa influência de Plotino em Agostinho, Nash percebe que a questão pode ser melhor compreendida se nos deslocarmos de Plotino e investigarmos a “inspiração filosófica inicial” (*initial philosophic inspiration*) da própria noção plotiniana e, seguidamente, agostiniana de iluminação.⁶⁸⁶ Isso, como podemos prever, requer um retorno a Platão e a Aristóteles. Começamos com Platão. Depois de defender que Agostinho desenvolve a sua teoria da iluminação quando procura resolver o problema da preexistência da alma proposto no *Fédon*⁶⁸⁷, Nash considera dois temas da *República* como os principais a respeito da influência platônica, via Plotino, na doutrina agostiniana da iluminação. São eles, a Alegoria da Caverna, no livro VII, e a Forma do Bem, nos livros VI e VII. A conhecida alegoria, assim como a da Linha Dividida⁶⁸⁸, procura descrever os diferentes níveis de conhecimento. Em suma, ela nos ensina que, com extremo esforço, há primeiro a possibilidade de ascensão da percepção sensível ao inteligível, ou seja, ao conhecimento racional das Formas. O que na alegoria se traduz pela capacidade do indivíduo de passar da “visão” das sombras, no interior da caverna, à “visão” do

⁶⁸⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 47.

⁶⁸⁷ Cf. *Phd.* 72e-77a. Daquilo que estudamos no capítulo anterior já podemos inferir que a posição de Nash é a de que Agostinho aceita inicialmente a crença na preexistência da alma antes de desenvolver uma explicação própria de como o homem conhece as Formas inteligíveis. Logo, é importante aqui resumirmos a posição de Nash sobre a iluminação agostiniana a partir das posições que o precederam. São três, além da de Nash, as principais posições que interpretam a doutrina da iluminação divina de Agostinho. Uma com (1) são Tomás de Aquino (na *S. Th.* 1.1, qu. 84, art. 6, e defendida por Charles Boyer), outra (2) franciscana (de são Boaventura, Bacon e Leibniz, defendida por E. Portalié), outra (3) chamada “formal” (de Copleston e Gilson), e (4) a de Nash, a dos “paradoxos”, inspirada na teoria franciscana. (1) Para são Tomás, a imagem sensorial recebida pelo intelecto passivo é iluminada pelo intelecto ativo que lhe retira o elemento universal. (2) Para os franciscanos, a iluminação divina está no ato divino de infusão das formas divinas na mente humana (mesmo eles não concordando entre si se são inatas ou não), que se tornam as normas e o julgamento das experiências humanas. (3) Para a teoria formal, e contra a “passividade” franciscana, a iluminação divina não dá um conteúdo à mente humana, mas permite a certeza e a necessidade de algumas ideias. (4) Para a teoria dos “paradoxos”, defendida por Nash, a iluminação divina tem em si três questões: (a) o intelecto é ativo e passivo, (b) as formas da mente humana são distintas e não distintas e (c) a mente humana é e não é a luz que torna o conhecimento possível: (a) a mente passivamente recebe seu conhecimento das formas (sabedoria ou *sapientia*), mas ativamente age em relação ao conhecimento (*scientia*) das coisas corpóreas, conhecidas pelos sentidos (em suma, a mente é ativa neste caso, porque precisa julgar, segundo os padrões das formas, as coisas sensíveis); (b) por um lado, as ideias eternas são distintas da mente humana e não sofrem da mesma mutabilidade e finitude características da razão humana, por outro, as formas existem primeiro (temporal, lógica e ontologicamente) na mente de Deus, e, num sentido derivado, na estrutura racional da mente humana (cf. *conf.* 10.12.19; *imm. an.* 4.6; *trin.* 8.3.4; *ciu. Dei* 8.6); (c) embora a mente humana seja necessária para conhecer a verdade, ela não é suficiente, pois a luz criada do intelecto humano precisa de uma luz exterior, constante, imanente e ativa de Deus (cf. *Gn. litt.* 11.31.59), ou seja: mesmo que as formas sejam parte da estrutura racional da mente humana (naturais a nós, pois a temos desde o início da vida humana), em virtude da nossa criação à imagem de Deus, as formas não foram dadas a nós de uma vez por todas, o certo é que a alma não cessa de depender de Deus em seu conhecimento. Cf. ILUMINAÇÃO DIVINA. NASH, Ronald H. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 530.

⁶⁸⁸ Cf. *Rep.* 509d-511b.

mundo exterior, isto é, à “visão” das Formas de Justiça, Verdade, Beleza, etc. E, depois, se o esforço persistir, há ainda a possibilidade de ascender do conhecimento racional das Formas ao conhecimento do Bem⁶⁸⁹, que é, em outras palavras, a “visão” da própria Luz.⁶⁹⁰

Pois, segundo entendo (diz Sócrates a Glauco), no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela (a ideia do Bem) que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.⁶⁹¹

Na comparação entre a “luz” (φῶς) do mundo sensível e a “verdade” (ἀλήθεια) e a “inteligência” (νοῦς) do mundo inteligível, podemos discernir primeiro uma tríade necessária à visão de algum objeto no mundo físico, cuja composição se dá pela existência de cor no objeto, pela capacidade de visão do olho e, como terceiro elemento, “aquilo a que chamas luz” (ὁ δὴ σὺ καλεῖς, ἣν δ’ ἐγώ, φῶς)⁶⁹². Depois, ao acompanharmos a explicação de Nash, constatamos também uma tríade necessária à “visão” das Formas no mundo inteligível, constituída por algo a se conhecer, isto é, a própria Forma, seguida pela capacidade da mente de conhecer e, por um terceiro elemento, a luz do Bem.⁶⁹³ Aliás, para Nash, a ontologia de Agostinho, em que Deus ocupa “muito do mesmo lugar” (*much the same place*) de que o Bem em Platão, é certamente

⁶⁸⁹ Cf., também, *Smp.* 211c.

⁶⁹⁰ Ao relacionar a Alegoria da Caverna (*Rep.* 514a-517c) e os comentários que Agostinho faz sobre o platonismo nas *conf.* 7.20.26, quando Agostinho afirma que os platônicos veem a meta a ser atingida, mas não veem o caminho que dá a ela, James Wetzel destaca a seguinte questão: “(...) se eu fosse pensar mais sobre o platonismo de Agostinho, mas no contexto do próprio platonismo, eu me voltaria para a Alegoria da Caverna de Platão na *República*, livro VII, e procuraria o bem que move o filósofo a retornar às trevas, tendo visto uma vez a luz. E pelo menos disto eu estou certo, de que o filósofo de Platão não é movido a condescender nem a ter pena dos ignorantes.” “(...) if I were to think further about Augustine’s Platonist, but in the context of Platonism itself, I would turn to Plato’s allegory of the cave in *Republic*, book VII, and look for the good that moves the philosopher to return to the darkness, having once seen the light. And of at least this I am sure, that Plato’s philosopher is moved neither to condescend to nor to pity the ignorant.” Cf. WETZEL, James. “Will and Interiority in Augustine: Travels in an Unlikely Place”. *Augustinian Studies*, v. 33, n. 2, p. 139-160, 2002, p. 156, nota 30.

⁶⁹¹ “τὰ δ’ οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.” *Rep.* 517b-c.

⁶⁹² Cf. *Rep.* 507e.

⁶⁹³ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 54.

devedora dessa noção platônica de um Bem como um Sol que pode ser visto⁶⁹⁴, mediante certa diligência, por aquele que possui a capacidade de conhecer.⁶⁹⁵

Nas *Enéadas*, Plotino se aproxima de Platão quando afirma quer sobre as várias ordens de realidade que descendem do Uno⁶⁹⁶, quer sobre os objetos da mente que só podem ser vistos numa luz inteligível do Uno⁶⁹⁷, e ainda, quer sobre a ascensão da alma em relação ao corpo, ao prazer e à sensação; ascensão que, em outras palavras, para que em Plotino ecoe a Alegoria da Caverna de Platão, pode ser entendida como a libertação daquele que está aprisionado com grilhões no mundo sensível e assoma ao mundo inteligível.⁶⁹⁸ É, sem dúvida, uma linguagem platônica conhecida por Plotino, como constatamos no início do Tratado 6 da quarta *Enéada*:

(...) em toda a sua obra, (Platão) menospreza todo o sensível e reprova toda a união da alma com o corpo; diz que a alma está “acorrentada” e “sepultada” no corpo e qualifica de “grandiosa a doutrina exposta em segredo” que diz que a alma está “aprisionada”; além disso, a “caverna” para ele, como o “antro” para Empédocles⁶⁹⁹, significa, ao meu ver, este universo, porque aquele interpreta o “desatar-se das correntes e a subida” para fora da caverna como a “marcha” da alma em direção à região dos inteligíveis (...).⁷⁰⁰

⁶⁹⁴ Em Platão, a relação Bem/Sol pode ser vista melhor nesta outra passagem da *República*: “– Porventura o Sol, que não é a vista, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido? – Assim é, respondeu ele. – Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.” “ἄρ’ οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὅστις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ’ ὢν αὐτῆς ὁράται ὑπ’ αὐτῆς ταύτης; οὕτως, ἢ δ’ ὅς. τοῦτον τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.” *Rep.* 508b-c.

⁶⁹⁵ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 54, nota 22.

⁶⁹⁶ Cf., por exemplo, *Enn.* V.3.15; V.4.1.

⁶⁹⁷ Cf., por exemplo, *Enn.* V.5.7; VI.9.4.

⁶⁹⁸ Segundo Nash, se Plotino tem em sua filosofia uma ascensão da alma dos sensíveis para os inteligíveis muito semelhante à ascensão de Platão, também tem distinções. A mais significativa é que, ao contrário de Platão, Plotino colocou o Uno acima da Beleza, da Bondade, etc. Ver, por exemplo, *Enn.* VI.9.4. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 55 e nota 32.

⁶⁹⁹ Plotino se refere ao Fragmento 120 (31K. 392 St.) de Empédocles de Agrigento (c. 490-c. 435), recolhido por Porfírio na obra *A caverna das ninfas (De antro nympharum)* 8, p. 61, 19. Nauck. Leiamos o Fragmento 120: “Ἠλύθομεν τόδ’ ὑπ’ ἄντρον ὑπόστεγον...” “Wir gelangten in diese überdachte Höhle...” “Nós chegamos sob esta caverna coberta...” Cf. DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903, p. 218.

⁷⁰⁰ “(...) ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν δεσμῶι τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῶι τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουραῖι τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι· καὶ τὸ σπηλαίον αὐτῶι, ὡσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τότε τὸ πᾶν – δοκῶ μοι – λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῆι ψυχῆι φησιν εἶναι τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν (...).” *Enn.* IV.8.1.30-35.

E também, com ares platônicos que parece vindos da Alegoria da Caverna, Plotino, no Tratado 9 da sexta *Enéada*, intitulado “Sobre o Bem ou o Uno”, marca o quão é preciso libertar-se das realidades sensíveis:

Assim, visto que buscamos o Uno, visto que examinamos o Princípio de todas as coisas, o Bem e o Primeiro, não devemos nos afastar dos arredores das primeiras realidades caindo nas últimas, mas sim lançar e reconduzir desde os sensíveis, que são os últimos, até os primeiros; deve-se ter se libertado de todo o mal, como quem se esforça para se dirigir ao Bem; deve-se ter ascendido sobre o próprio princípio interior e ter em múltiplo um, como quem vai contemplar o Princípio e o Uno. É necessário, portanto, ter inteligência e confiar e submeter a própria alma à inteligência para que aquela (a alma), estando acordada, receba o que esta (a inteligência) vê; e logo, com essa inteligência, contemplar o Uno, sem adicionar nenhuma sensação ou admitir naquela (na inteligência) nada que venha desta (da sensação), mas sim contemplar puramente com a pura inteligência e com o ápice da inteligência.⁷⁰¹

Na teoria do conhecimento de Agostinho encontramos, de modo próximo, esse percurso de ascensão da alma que acabamos de ver nas teorias de Platão e Plotino.⁷⁰² Em princípio, também em Agostinho, a ascensão da alma se dá a partir do mundo dos particulares sensíveis, do qual devemos nos libertar ascendendo ao mundo das Formas, onde encontraremos o conhecimento.⁷⁰³ O que lemos no livro VII das *Confissões* nos faz, de fato, reconhecer em Agostinho, repetimos, um itinerário próximo de ascensão da alma ao que antes vimos em Platão e Plotino.⁷⁰⁴ Ali, Agostinho revela que no desejo de descobrir a “imutável e verdadeira

⁷⁰¹ “Ἐπεὶ τοίνυν ἓν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ’ ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἑκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νοῦ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρῦσαντα, ἴν’ ἂ ὀρᾷ ἐκεῖνος ἐγγηγοῦσα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ’ αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶι τῷ νοῦ τὸ καθαρῶτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρῶτῳ.” *Enn.* VI.9.3.15-27.

⁷⁰² Cf. *Rep.* 517; *Enn.* VI.9.3.

⁷⁰³ Registramos aqui que, em todas essas comparações, Nash toma cuidado para não forçar uma correspondência exata entre Agostinho, Platão e Plotino. Nash talvez conheça a crítica de Armstrong (cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary; MARKUS, Robert Austin. *Christian Faith and Greek Philosophy*. London: Darton, Longman and Todd, 1960, p. 71) de que é certo o fracasso daquele que procura forçar uma correspondência plena entre a teoria do conhecimento de Agostinho e o processo da Linha Dividida (cf. *Rep.* 509d-511b) de Platão. Nash, porém, entende que, para Agostinho, também a razão, a parte superior da linha, está dividida. Há uma distinção, em Agostinho, entre a “razão superior” e a “razão inferior”, ou seja, entre duas funções diferentes de uma mesma faculdade, que é a razão. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 56.

⁷⁰⁴ Se se trata de um “itinerário próximo” e não idêntico, isso se deve, em parte, à questão de como Agostinho pensa o “corpo”. Em suma, embora a posição de Plotino, entre os pensadores antigos, foi uma das mais favoráveis ao corpo (e influenciou Agostinho da maturidade contra a dualidade do corpo e da alma, junto ao que pensava Varrão, a antiga Academia e Aristóteles, os quais reconheciam a unidade do corpo e da alma), a influência predominante de Agostinho foi de São Paulo (cf. Ef 5,29) quem determinou a noção agostiniana da unidade essencial do corpo e da alma, o oposto radicalmente, por exemplo, a Porfírio (cf. *ciu. Dei* 22.26). Cf. CORPO. FITZGERALD, Allan D. In: _____. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 287-288.

eternidade” (*incommutabilem et veram aeternitatem*) elevou-se “do corpo até a alma e da alma até a sua força interior” (*per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim*).⁷⁰⁵ Elevou-se, depois, até o “poder de raciocínio” (*ratiocinantem potentiam*), capaz de julgar o que recebe dos sentidos.⁷⁰⁶ Mas sendo tal poder também mutável, Agostinho elevou-se mais um pouco, chegando até à “inteligência” (*intellegentia*), onde precisou livrar-se da “turba de fantasmas” (*turbis phantasmatum*) para descobrir “qual a luz que aspergia” (*quo lumine aspergeretur*) sobre a sua inteligência e o fazia ver que o imutável é preferível ao mutável.⁷⁰⁷ Então, “aquele que é”⁷⁰⁸ foi alcançado momentaneamente pela inteligência, e logo Agostinho retornou ao mundo habitual, pois a fraqueza humana, diz ele, o torna incapaz de fixar o olhar “naquele que é”, restando-lhe apenas a “memória amorosa” (*amantem memoriam*) e o “desejo” (*desiderium*) de algo que sentira, mas que ainda não pudera possuir.⁷⁰⁹

Nash também verifica que ao descrever essa mesma ascensão da alma, cujo objetivo final é assemelhado ao Sol, a fonte de Luz, Agostinho, em outros momentos, ao invés de identificar a Luz com o Bem, passa a identificá-la em termos de Verdade.⁷¹⁰ Sabemos, por exemplo, que essa identificação da Luz em termos de Verdade, como bem observa Nash⁷¹¹, está na base da prova da existência de Deus no livro II de *O livre-arbítrio*:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão. Logo, de onde vêm eles, a não ser daquele de onde procede todo número? (...) Ultrapassa, agora, a mesma alma do artista e fixa-te até vislumbrar o número sempiterno. A sabedoria então resplandecerá diante de ti, vinda de seu trono mais secreto, e do próprio santuário da Verdade.⁷¹²

⁷⁰⁵ Cf. *conf.* 7.17.23.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ Tradução modificada por nós. Cf. *conf.* 7.17.23.

⁷⁰⁸ Cf. Ex 3, 14.

⁷⁰⁹ Cf. *conf.* 7.17.23. Cf., também, *Ciu. Dei* 11.2; *uera rel.* 39.72; *lib. arb.* 2.3.7-2.15.39.

⁷¹⁰ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 57.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Itálicos nossos. “Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? (...) Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis.” *lib. arb.* 2.16.42.

E no capítulo seguinte, do mesmo livro II de *O livre-arbítrio*, podemos notar em Agostinho todos os elementos narrativos que acompanham a analogia da Luz⁷¹³, da Luz que foi Bem e Uno, com Platão e Plotino, e agora, com Agostinho, também é Deus, Verdade ou Sabedoria.

Ó Sabedoria, *luz suavíssima da mente purificada*. (...) Infelizes daqueles que se afastam de tua luz e *mergulham com delícia na própria obscuridade!* Será como se voltassem as costas para ti, ó Sabedoria! E precipitassem em suas obras carnis, como na *própria sombra*. Entretanto, isso mesmo que lhes causa prazer é apenas irradiação de tua luz. *Mas essas sombras que amam tornam o olhar da alma mais débil e incapaz de gozar de tua vista.*⁷¹⁴

Voltando à *República*, agora ao livro VI dessa obra, Nash se concentra naquilo que Platão escreveu sobre a Forma do Bem.⁷¹⁵ Depois de constatar a influência que há em Plotino e seguidamente em Agostinho do tema da Luz exposto na Alegoria da Caverna, Nash procura demonstrar as influências da discussão platônica sobre a Forma do Bem presentes nos dois pensadores neoplatônicos. Para Nash, essa discussão que ocorre na *República* é “uma das principais fontes” (*one of the major sources*) da teoria agostiniana da iluminação.⁷¹⁶ A comparação do Bem com o Sol, que faz Sócrates ao explicar a Adimanto e a Glauco a Forma do Bem⁷¹⁷, tange muito provavelmente à comparação agostiniana de Deus com o Sol.⁷¹⁸ Também as descrições, digamos, “pedagógicas” de Sócrates, como confirmaremos adiante, sobre os efeitos da luz nas coisas visíveis e sobre o ato que possibilita vê-las, as quais parece prepararem Adimanto e Glauco para as discussões sobre as coisas inteligíveis⁷¹⁹, certamente

⁷¹³ Sobre “a analogia da Luz” e sua influência plotiniana em Agostinho, Gilson escreve: “É ainda evidente que a doutrina da iluminação é uma simples metáfora e que ela permanece assim mesmo onde Agostinho se defende em entendê-la num sentido figurado. Ele se opôs, com efeito, ao materialismo maniqueu, que concebia Deus como uma luz corporal e sensível; entretanto, Agostinho não poderia confundir inteligibilidade com uma simples visibilidade material, depois que Plotino lhe revelou a diferença radical que separa a luz sensível da luz inteligível.” Itálicos nossos. “Il est en outre évident que la doctrine de l’illumination est une simple métaphore et qu’elle en reste une là même où Augustin se défend de l’entendre en un sens figuré. Elle s’oppose en effet au matérialisme manichéen, qui concevait Dieu comme une lumière corporelle et sensible; or Augustin ne saurait confondre l’intelligibilité avec une simple visibilité matérielle depuis que Plotin lui a révélé la différence radicale qui sépare la lumière sensible de la lumière intelligible.” Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 105-106.

⁷¹⁴ Itálicos nossos. “O suavissima lux purgatae mentis sapientia! (...) Vae qui se avertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae. Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculus animi, et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum.” *lib. arb.* 2.16.43.

⁷¹⁵ Cf. *Rep.* 505a-509e.

⁷¹⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 57.

⁷¹⁷ Cf. *Rep.* 508b-509d.

⁷¹⁸ Cf., por exemplo, *sol.* 1.6.12; *ciu. Dei* 10.2.

⁷¹⁹ Cf. *Rep.* 507b-507e.

podem ser vistas no modo como Agostinho escolhe apresentar a sua doutrina da iluminação, sempre partindo das coisas sensíveis para as inteligíveis.⁷²⁰

No livro VI da *República*, a passagem sobre a Forma do Bem que Nash verifica como uma das principais fontes que chegaram via Plotino a Agostinho, começa como uma afirmação de Sócrates. Em diálogo com Adimanto, Sócrates se põe a justificar o seguinte: “(...) a Forma do Bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas.”⁷²¹ Assim, o Bem deve ser o fim último do homem, uma vez que se não conhecemos o Bem, “nada nos serve” (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος), “nada possuímos” (οὐδ’ εἰ κεκτήμεθα), afirma Sócrates, que logo pergunta a Adimanto: “Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa?”⁷²² Glauco vê nesse momento uma boa oportunidade para que Sócrates exponha o que é de fato o Bem, assim como Sócrates fizera com as noções de justiça, temperança, entre outras.⁷²³ No entanto, entendendo o tema por grandioso demais, Sócrates prefere expor não sobre o “Bem em si” (τἀγαθὸν/ αὐτὸ ἀγαθόν), mas sobre o que entende ser: “(...) o filho do Bem e muito semelhante a ele.”⁷²⁴ Começa então por lembrar a Glauco sobre a “essência” (ὁ ἔστιν⁷²⁵) das coisas, explicando que a cada uma das coisas múltiplas corresponde uma Ideia que é única.⁷²⁶ E enquanto as coisas múltiplas são “visíveis, mas não inteligíveis” (ὀραῖσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ’ οὐ), as Ideias são, ao contrário, “inteligíveis, mas não visíveis” (νοεῖσθαι μὲν, ὀραῖσθαι δ’ οὐ).⁷²⁷

É nesse momento do diálogo que vem à tona, sucessivamente, os temas da visão, da luz e do Sol. Sócrates faz uma escolha mais didática, assim nos parece, quando, entre começar explicando a inteligibilidade das Ideias ou a visibilidade das coisas múltiplas, resolve pela segunda, a partir da seguinte pergunta: “Por que meio vemos o que é visível?”⁷²⁸ E Glauco responde: “Por meio da vista.”⁷²⁹ Se as faculdades da audição e da voz não precisam de um

⁷²⁰ Cf., por exemplo, *beata u.* 4.35; *sol.* 1.6.12; e naquilo que Agostinho chama de *exercitatio mentis* em *trin.* 9.12.17.

⁷²¹ “(...) ἀγαθοῦ ιδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.” *Rep.* 505a.

⁷²² “ἢ οἶει τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν;” *Rep.* 505b. Cf., também, *Smp.* 210.

⁷²³ Cf. *Rep.* 506d.

⁷²⁴ “(...) ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ.” *Rep.* 506e.

⁷²⁵ Comumente “essência” aparece nos pensadores gregos como εἶδος, ιδέα, οὐσία ou τὸ τί ἦν εἶναι. Segundo Paul Shorey, na *Rep.* 506e, ὁ ἔστιν é o termo técnico para a realidade das ideias (como ocorre também em *Phd.* 75b, d, 78d; *Prm.* 129b; *Smp.* 211c, *Rep.* 490b, 532a, 597a). Cf. PLATÃO. *Republic.* In: Plato in Twelve Volumes, v. 5 e 6. Tradução de: SHOREY, Paul. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969, nota 2. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus.D507b>>. Acesso em: 07/11/2020.

⁷²⁶ Cf. *Rep.* 507b.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ “τῷ οὖν ὀρώμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὀρώμενα;” *Rep.* 507c.

⁷²⁹ “τῇ ὄψει, ἔφη.” *Rep.* 507c.

terceiro elemento para ouvir e se fazer ouvir, agora, com a faculdade de ver e de ser visto não se dá o mesmo. Ainda que haja a capacidade de visão nos olhos e a cor nas coisas, há de haver um terceiro elemento sem o qual a vista não verá e as cores não serão visíveis. “Que é isso a que te referes?”, pergunta Glauco.⁷³⁰ “É aquilo a que chamas luz”, responde Sócrates.⁷³¹ E não sendo a luz algo a se desprezar, há um deus, dentre os deuses do céu⁷³², a quem se atribui a luz que nos faz ver, da maneira mais perfeita, o que é visível. Então, diz Glauco a Sócrates: “(...) pois é evidente que estás a perguntar pelo Sol.”⁷³³ De fato, é “o Sol” (τὸν ἥλιον) aquele o qual Sócrates considera “o filho do Bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον)⁷³⁴. Gerado pelo Bem à sua semelhança, o Sol é, no mundo visível e em relação à vista e às coisas visíveis, o que é o Bem no mundo inteligível e em relação à inteligência e às coisas inteligíveis.⁷³⁵ Quando procuramos ver algum objeto à noite, apenas pelo reflexo da luz derivada e artificial da Lua, vemos mal e parecemos quase cegos. Bem distinto é o que se dá quando procuramos ver algum objeto que a luz natural e primária do Sol ilumina.⁷³⁶ A diferença entre a luz da Lua e a luz do Sol no mundo visível parece serem preparadas “pedagogicamente” por Sócrates⁷³⁷ a fim de conduzir Adimanto e Glauco à seguinte diferença no mundo inteligível:

Portanto (afirma Sócrates), relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência.⁷³⁸

⁷³⁰ “τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;” *Rep.* 507e.

⁷³¹ “ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ’ ἐγώ, φῶς.” *Rep.* 507e.

⁷³² Segundo Maria H. da R. Pereira, supõe-se que é essa passagem a principal responsável pelo desenvolvimento do culto do Sol entre os neoplatônicos. Cf. PLATÃO. *A República*. Tradução de: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 306, nota 35.

⁷³³ “(...) τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.” *Rep.* 508a.

⁷³⁴ Cf. *Rep.* 508c.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ *Ibid.* 508c-d.

⁷³⁷ Acreditamos, como já dissemos anteriormente no texto, que essa narrativa “didática” ou “pedagógica” de Sócrates (que de alguma maneira e por alguma fonte ocorre também em Agostinho, por exemplo: *beata u.* 4.35; *sol.* 1.6.12; *trin.* 9.12.17) aparece na escolha que vai das coisas visíveis às coisas inteligíveis. Nossa hipótese pode ser melhor argumentada pela maneira que Glauco reage ao fim da comparação de Sócrates entre o Sol e o Bem. Vejamos: “Com ar muito cómico, Glauco exclamou: ‘- Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divina!’ ‘- O culpado és tu’, respondi, ‘que me obrigas a exprimir a minha opinião sobre o assunto.’ ‘- Não pares, de maneira nenhuma! Ainda que não queiras ir mais longe, ao menos trata de novo da analogia com o Sol, a ver se escapou alguma coisa.’ ‘- Realmente, são muitas as coisas que eu deixo escapar.’” Itálicos nossos. “καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. σὺ γάρ, ἦν δ’ ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν. καὶ μηδαμῶς γ’, ἔφη, παύση, εἰ μὴ τι, ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὐτῷ διεξιόν, εἴ πη ἀπολείπεις. ἀλλὰ μὴν, εἶπον, συχνά γε ἀπολείπω.” *Rep.* 509c.

⁷³⁸ “οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει: ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπείρηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχει φαίνεται: ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχοντι.” *Rep.* 508d.

Então, a comparação entre o Sol e o Bem é assim concluída por Sócrates:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder (isto é, o poder de conhecer), é a ideia do bem.⁷³⁹ Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. *E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.*⁷⁴⁰

Em Plotino, no tratado “Sobre a beleza”, o primeiro da primeira *Enéada*, vemos reverberar as explicações sobre a Forma do Bem que acabamos de ler no livro VI da *República*. Nas palavras de Nash, Plotino, nesse Tratado 1, é “obviamente influenciado” (*obviously influenced*) pelas teses principais expostas no diálogo platônico que se dá entre Sócrates, Glauco e Adimanto.⁷⁴¹ No entanto, Nash verifica que em Plotino há uma combinação entre o que é definido como Bem na *República* e o que é definido como Bem no *Banquete* de Platão.⁷⁴² Ao citar o *Banquete*, Nash se refere especificamente ao momento em que Diotima toma a palavra, em diálogo com Sócrates, e afirma que o “Belo em si” (αὐτὸ δὲ κάλλος) é a mais importante das experiências humanas.⁷⁴³ Seja como for, quando Plotino fala sobre o Bem, mesmo o distinguindo da Beleza com mais clareza que Platão⁷⁴⁴, sua fonte se revela essencialmente platônica. Para melhor constatar isso em Plotino, vale retornarmos rapidamente a Platão.

⁷³⁹ James Adam organiza desta forma as equivalências entre o Sol e o Bem nessa passagem do livro VI da *República*. Sendo o primeiro item pertencente ao mundo visível, e que começa com o Sol, e o segundo item pertencente ao mundo inteligível, e que começa com a Forma do Bem, temos: (1) Sol = Forma do Bem; (2) Luz = Verdade; (3) Objetos da Visão (cores) = Objetos do conhecimento (ideias); (4) Sujeito que vê = Sujeito cognoscente; (5) Orgão da visão (olhos) = Orgão do conhecimento (*nous*); (6) Faculdade da visão (*oxis*) = Faculdade da razão (*nous*); (7) Exercício da visão (*oxis, oran*) = Exercício da razão (*nous*, e vários); (8) Aptidão para ver = Aptidão para conhecer. Adam ainda menciona, segundo Maria Pereira, que os elementos místicos compreendidos neste símile se desenvolveram depois em Plotino e no neoplatonismo em geral. Cf. ADAM, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. 2 v. In: PLATÃO. *A República*. *Op. cit.*, p. 308, nota 38.

⁷⁴⁰ “τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι: αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἠγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήση: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ’ ἠγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ’ ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἠγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ’ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν.” *Rep.* 508e-509a.

⁷⁴¹ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ Cf. *Smp.* 210e.

⁷⁴⁴ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, I-II. Introdução, tradução e notas de: IGAL, Jesús. Madri: Editorial Gredos, 1982, p. 271.

Vimos há pouco Sócrates explicar que a alma ao se fixar num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente.⁷⁴⁵ Não vimos, porém, que após constatar que Glauco entendeu que o Bem é uma “beleza prodigiosa” (ἀμήχανον κάλλος), que transmite o saber e a verdade, mas que os excede em beleza, Sócrates retomar à comparação do Bem com o Sol e isto afirmar: “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.”⁷⁴⁶ Com essas palavras de Sócrates em mente, vejamos então o que, no tratado “Sobre a beleza”, escreve Plotino: “Deve-se voltar, pois, a subir em direção do Bem, que é o objeto de desejo de toda alma. Se alguém um dia o viu, sabe o que digo, sabe quão belo é o Bem.”⁷⁴⁷ Logo, aquele que sobe em direção ao Bem: “(...) contempla por si só àquele que é incontaminado, simples e puro, de quem todas as coisas dependem, a quem todas visam, por quem todas existem, vivem e pensam, pois o Bem a causa da vida, da inteligência e do ser.”⁷⁴⁸

Se perpetua em Plotino a comparação platônica do Sol com o Bem, se perpetuará também em Agostinho não só essa comparação senão outros elementos daquilo que Platão elucidou ao procurar descrever a Forma do Bem. Para Nash, essa herança platônica que chega através de Plotino é encontrada em Agostinho em quatro momentos.⁷⁴⁹ Primeiro, quando Agostinho equivale Deus ao Bem platônico, assim construindo o seu sistema filosófico a partir de Deus como Platão o faz a partir do Bem; sendo ambos, Deus e Bem, eternos e imutáveis no plano ontológico.⁷⁵⁰ Temos um bom exemplo disso no livro VIII de *A Trindade*: “Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes. *Então verás a Deus*, que é bom, não por algum outro bem, mas *o Bem de todos os bens*.”⁷⁵¹ Segundo, partindo do Bem como essência⁷⁵² superior em Platão e da multiplicidade das Formas em Inteligência

⁷⁴⁵ Cf. *Rep.* 508d.

⁷⁴⁶ “τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁραῖσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.” *Rep.* 509b.

⁷⁴⁷ “Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν.” *Enn.* I.6.7.1-3.

⁷⁴⁸ “(...) αὐτῶι μόνωι αὐτὸ μόνον ἴδηι εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρόν, ἀφ’ οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆι καὶ νοεῖ ζῶης γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.” *Enn.* I.6.7.10-13.

⁷⁴⁹ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

⁷⁵⁰ Para Nash, interpretar Deus como a Forma do Bem de Platão foi primeiramente uma sugestão de Xenócrates (c. 406-c. 314) depois repetida no Platonismo Médio (aproximadamente do séc. I a.C. ao II d.C.). Platão, ele próprio, nunca tratou do Bem como uma Mente em que outras Formas pudessem existir como pensamentos. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

⁷⁵¹ Itálicos nossos. “Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed Bonum omnis boni.” *trin.* 8.3.4.

⁷⁵² Embora Nash não nos mostre se “essência” aqui traduz ουσία ou εἶδος em Platão, acreditamos (embora não tão confiantes, ressaltamos) tratar-se da “essência” como ουσία, dentre outras coisas: primeiro, porque o termo *essentia*, quicá colocado por Cícero para substituir o termo grego ουσία, na época de Agostinho, mais

como emanção pura do Uno, Agostinho entende Deus como a própria Essência ou o próprio Ser.⁷⁵³ Isso aparece, por exemplo, no livro XII de *A cidade de Deus*: “Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada⁷⁵⁴, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele.”⁷⁵⁵ Terceiro, assim como a Forma do Bem em Platão inclui todas as outras Formas, Cristo é a Forma de todas as coisas existentes, como podemos ler nesta passagem de *A verdadeira religião*: “Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem, e existem à medida que são semelhantes àquele Uno primordial. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio.”⁷⁵⁶ Quarto, e último, a analogia platônica do Bem como o Sol, cuja a luz não só permite a visão das coisas visíveis, mas também é delas a fonte de gênese, de crescimento e de alimentação.⁷⁵⁷ Em *A vida feliz*, Agostinho se serve dessa analogia⁷⁵⁸ pela primeira vez⁷⁵⁹, declarando que “certo impulso interior” (*admonitio autem quaedam*) nos leva a nos lembrarmos de Deus, a fonte da Verdade: “(...) a luz que esse misterioso Sol irradia em nossos olhos interiores”.⁷⁶⁰ Em seguida, escreve no *Contra os Acadêmicos* que nada mais agradável do que ouvir Alípio, seu interlocutor nessa obra, dizer: “(...) que só uma divindade

precisamente no final século IV, torna-se corrente, sobrecarregado de infinitas questões teológicas que discernem *essentia* de *substantia* (cf. FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. *Op. cit.*, p. 63), como Agostinho mesmo o faz em *trin.* 5.2.3; segundo, porque no mesmo livro VI de *A República*, Platão assim escreve sobre o “ser”, a “essência” e o “Bem”: “E assim também ao cognoscível você dirá que não só o ser conhecido vem do Bem (ἀγαθοῦ), mas também o ser e a essência (εἶναι καὶ οὐσίαν) vêm dele a eles, embora o Bem não seja o ser, mas ainda acima do ser, superior a ele. dignidade e poder.” Itálicos nossos. “καὶ τοῖς γινώσκουμένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶξεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.” *Rep.* 509b.

⁷⁵³ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

⁷⁵⁴ Sobre a *creatio ex nihilo* (e as prováveis fontes de Agostinho em Irineu de Lyon, Atenágoras de Atenas, Tertuliano, Orígenes e Ambrósio), cf. TORCHIA, N. Joseph. *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine*. O. P. New York: Peter Lang, 1999. Quanto à resenha dessa obra de Torchia, cf. CLARK, Mary T. “*Creatio ex nihilo* and the Theology of St. Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 32, n. 2, p. 259-262, 2001. De passagem, é difícil dizer com certeza qual das obras de Orígenes, se houver (cf. *ep.* 82.3.23, a são Jerônimo), o próprio Agostinho leu, mesmo com as muitas traduções latinas da obra de Orígenes que começaram a surgir na década de 390. Cf. DALEY, Brian E. “Word, soul, and flesh: Origen and Augustine on the person of Christ”. *Augustinian Studies*, v. 36, n. 2, p. 299-326, 2005, p. 303 e nota 6, e p. 305.

⁷⁵⁵ “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse.” *ciu. Dei* 12.2.

⁷⁵⁶ “Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii.” *uera rel.* 36.66.

⁷⁵⁷ Cf. *Rep.* 509b.

⁷⁵⁸ Noutro contexto, ao pensar sobre a analogia *servi Dei*, Van Fleteren levanta a hipótese de uma ligação entre a analogia (isto é, a ascensão da alma através do material para o espiritual) e a analogia em Agostinho. Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine”. *Op. cit.*, p. 166.

⁷⁵⁹ Nash nos lembra que embora o *Contra os Acadêmicos* tenha sido o primeiro livro a ser redigido após a conversão, o *A vida feliz* foi terminado antes. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 60, nota 50.

⁷⁶⁰ “(...) interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit.” *beata u.* 4.35.

pode mostrar ao homem a verdade (...).⁷⁶¹ Em *A ordem*, no mesmo ano de 386⁷⁶², ao discutir sobre a ignorância com Trigécio, Agostinho a define como “as trevas da mente” (*mentis tenebras*), porque ninguém pode ver nas trevas, mesmo que esteja com os olhos abertos, são e puros.⁷⁶³ E de modo mais significativo, porque vem à tona aqui pela primeira vez de forma mais explícita a doutrina da iluminação, como já o sabemos, lemos desde a oração inicial dos *Solilóquios*, texto concluído em 387⁷⁶⁴, a comparação entre a luz do Sol e a luz de Deus: “Deus Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência.”⁷⁶⁵

Recuperadas essas passagens como exemplos de comparação entre o Sol e Deus, Nash resume em três pontos essa herança platônica a qual encontra Agostinho por meio das *Enéadas* de Plotino. Segundo Nash, tanto os detalhes corpóreos sensíveis não podem ser objetos do conhecimento, quanto esses objetos devem ser imutáveis, eternos e compreendidos pela razão, além da necessidade de uma luz externa, a luz de Deus, sem a qual a luz interna da mente humana, que aquela reflete, não pode chegar ao conhecimento.⁷⁶⁶

III

Para terminarmos, cumpre-nos ainda destacar que as fontes filosóficas que encontram Plotino, e que depois alcançam Agostinho na concepção de uma doutrina da iluminação, vão além de Platão. Nash nos recorda de que um capítulo do *De anima* de Aristóteles também pode se apresentar como uma fonte possível das teorias da iluminação de Plotino e, seguidamente, de Agostinho.⁷⁶⁷ O capítulo a que Nash se refere é o célebre capítulo 5 do livro III do *De anima*.

⁷⁶¹ “(...) numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum (...)” *c. Acad.* 3.6.13.

⁷⁶² O diálogo *A ordem*, como já vimos antes, pode ter sido redigido em dezembro de 386, segundo Brown, ou entre novembro de 386 e março de 387, segundo o “Quadro de Obras de Agostinho”, em *Agostinho através dos tempos*. Cf. “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 49.

⁷⁶³ Cf. *ord.* 2.3.10.

⁷⁶⁴ Os *Solilóquios*, como já vimos noutros momentos, ou foi redigido entre dezembro de 386 e fevereiro de 387, segundo Brown, ou entre novembro de 386 e março de 387, segundo o “Quadro de Obras de Agostinho”, em *Agostinho através dos tempos*. Cf. “Tabela Cronológica B”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 90. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 53.

⁷⁶⁵ “Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia.” *sol.* 1.1.3. Cf., também, *sol.* 1.6.12-13 e 1.8.15.

⁷⁶⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 61.

⁷⁶⁷ *Ibid.* Agora, sobre os contrastes entre a iluminação agostiniana e a teoria do conhecimento aristotélica, cf. MATTHEWS, Gareth B. “Knowledge and illumination”. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 181.

E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na *alma* ocorram tais diferenças. E tal é o *intelecto*, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, *como a luz*. Pois de certo modo *a luz faz de cores em potência cores em atividade*. E este intelecto é *separado*, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade. Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é *temporalmente anterior* em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto *quando separado é propriamente o que é*, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.⁷⁶⁸

Trata-se de um capítulo tão importante quão debatido na história da filosofia⁷⁶⁹, com relevância aos pensadores medievais⁷⁷⁰. Aristóteles o inicia descrevendo que “em toda a natureza” (ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει) há uma distinção entre a “matéria” (ὕλη) e a “causa” (αἰτιᾶ) – ou a “forma” (εἶδος) –, esta que é o “fator produtivo” (ποιητικόν) daquela.⁷⁷¹ Similar ao que ocorre na “arte” (τέχνη), a matéria de que são feitos os artefatos é modificada pela técnica que produz tais artefatos. A técnica então é “a causa e fator produtivo” (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) de determinada matéria.⁷⁷² Em seguida, Aristóteles estende a mesma distinção lógica ao “intelecto” (νοῦς), compondo-o em duas partes, uma que pode “tornar-se todas as coisas” (τῷ πάντα γίνεσθαι) e outra que pode “produzir todas as coisas” (τῷ πάντα ποιεῖν).⁷⁷³ Cabe à primeira parte, ou seja, ao “intelecto passivo” (νοῦς παθητικός), que é aquele que pode “tornar-se todas as coisas”, qual uma “tábula rasa” (γραμματεῖω)⁷⁷⁴, receber o φάντασμα ou a imagem

⁷⁶⁸ Itálicos nossos. “Ἐπεὶ δ' [ὡς περ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην ἐπέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὴς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.” *An.* 3 5, 430a10-25.

⁷⁶⁹ Cientes somos do farto debate sobre o *An.* 3 5, 430a10-25 e por isso procuramos, seguindo o artigo de Nash, “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”, analisar esse texto aristotélico apenas com o objetivo preciso de provar a influência da interpretação de Alexandre de Afrodísias em Plotino, e de Plotino em Agostinho. Isso, acreditamos, explica a forma cautelosa, para não dizer resumida, com a qual nos diligenciamos ao tratar desse tema aqui.

⁷⁷⁰ Cf. ALMA. In: PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 10.

⁷⁷¹ Cf. *An.* 3 5, 430a10-12.

⁷⁷² *Ibid.* 3 5, 430a13.

⁷⁷³ *Ibid.* 3 5, 430a14.

⁷⁷⁴ Sobre a parte do intelecto que é comparada a uma “tábula rasa”, a frase de Aristóteles no final do capítulo 4 do livro III do *De anima* é exatamente esta: “(...) e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste

que vem dos sentidos.⁷⁷⁵ A isso, porém, ainda não chamamos de conhecimento senão de conhecimento em potência.⁷⁷⁶ Cabe agora à segunda parte do intelecto, ou seja, ao “intelecto ativo” (νοῦς ποιητικός)⁷⁷⁷, que é aquele que pode “produzir todas as coisas”, produzir conhecimento ou, em outros termos, imprimir algo na “tábula rasa”⁷⁷⁸. É, pois, o intelecto ativo que eleva o conhecimento da potencialidade à atualidade, produzindo não a partir do nada senão sobre um material que lhe é dado pelo intelecto passivo. Intelecto esse que é “uma espécie de material plástico” (*a sort of plastic material*), na expressão de Ross, no qual o intelecto ativo imprime as formas dos objetos cognoscíveis.⁷⁷⁹ Aristóteles, então, introduzindo uma nova linha de raciocínio, que, segundo Ross, parece vir da sugestão platônica do Sol como símbolo da Ideia de Deus⁷⁸⁰, fala do intelecto ativo como uma espécie de “luz” (φῶς) que ilumina os objetos do conhecimento.⁷⁸¹ Assim como “a luz faz de cores em potência cores em atividade”⁷⁸², escreve Aristóteles, podemos entender que a função do intelecto ativo é transformar o conhecimento potencial, isto é, o φάντασμα ou a imagem sensível, em conhecimento real.⁷⁸³ Na síntese de Ross: “(...) a razão ativa está para o inteligível como a luz está para o visível.”⁷⁸⁴

atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto.” “(...) δυνάμει δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.” *An.* 3 4, 429b30-430a1. É interessante que Aristóteles não use para “tábula rasa” ou “tabuinha de cera” a palavra ἄβαξ, “placa, mesa, tábula”, etc. (que Aristóteles usa com o significado de “quadro para contar os votos”, ἄβακα, em *Ath.* 69.1), ou ἄβαχιον, “tabuleta”, mas sim γραμματείῳ, de γραμματεία, que é o “escritório do γραμματεὺς”, o secretário; palavras derivadas de γράμμα, ou seja, “texto escrito”, etc., e mais originalmente de γράφω, “arranhar, traçar linhas, gravar, escrever, desenhar”, etc.

⁷⁷⁵ O νοῦς em Aristóteles apresenta dois sentidos, um psicológico e outro metafísico. Nessa passagem do *De anima* (ou seja, *An.* 3 5, 430a10-25) vemos o sentido psicológico, em que o intelecto é dividido (mas não cindido, vale ressaltarmos) em passivo (ou paciente, segundo a forma latina, etc.) e ativo (ou agente, ou princípio causal, etc.). O sentido metafísico pode ser visto na *Metafísica* (cf. *Met.* Λ 9), na qual Aristóteles apresenta Deus como a própria Inteligência, o próprio Ato de pensar. Aqui, o “intelecto prático” (νοῦς πρακτικός), que se aplica às realidades sensíveis, é colocado como oposto ao “intelecto especulativo” (νοῦς διανοητικός ou νοῦς νοητικός), que se aplica aos objetos mentais. Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 99-100.

⁷⁷⁶ Nash nos lembra que aqui Aristóteles difere muito de Platão, principalmente sobre aquilo que estudamos no *Fédon* 72e-77a, pois, para Aristóteles, a mente só pode saber o que recebe da sensação. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 62.

⁷⁷⁷ Sobre as interpretações de comentadores antigos sobre o “intelecto ativo” aristotélico (aliás, νοῦς ποιητικός é uma expressão cunhada posteriormente por esses comentadores), cf. BRENTANO, Franz. “Nous Poietikos: survey of earlier interpretations”. In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle’s De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 313-341.

⁷⁷⁸ Cf. NOÛS. In: GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 99.

⁷⁷⁹ Cf. ROSS, W. David. *Aristotle*. 6ª ed. London and New York: Routledge, 1995, p. 155.

⁷⁸⁰ Cf. *Rep.* 507b-509d.

⁷⁸¹ Cf. ROSS, W. David. *Aristotle*. *Op. cit.*, p. 155.

⁷⁸² “τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.” *An.* 3 5, 430a16.

⁷⁸³ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 62.

⁷⁸⁴ “(...) active reason is to the intelligible as light is to the visible.” ROSS, W. David. *Aristotle*. *Op. cit.*, p. 156. No entanto, na mesma referência, Ross alerta para o fato de que a “analogia da luz” não deve ser entendida tão de perto. Isso porque a razão ativa não representa um meio entre a razão passiva e o seu objeto. Ocorre que todo conhecimento, na visão de Aristóteles, tem uma relação direta e não mediada. Mas, mesmo não sendo um meio, a razão ativa é um terceiro fator, além da vista e do objeto, algo que é muito importante para

A partir daí, ou seja, após Aristóteles distinguir o intelecto passivo do intelecto ativo e comparar o intelecto ativo à luz, verificamos o quão difícil se torna a interpretação do capítulo 5 do livro III do *De anima*.⁷⁸⁵ Isso, quer quando Aristóteles caracteriza o intelecto ativo como “imortal e eterno” (ἀθάνατος καὶ αἰδιός) e, em especial, como “separado” (χωριστός)⁷⁸⁶, dando a entendê-lo talvez como separado do corpo⁷⁸⁷; quer quando afirma que o intelecto ativo é necessário ao pensamento humano, pois “sem ele nada se pensa” (ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ)⁷⁸⁸. São de fato afirmações que nos surpreendem, porque no início do *De anima*, precisamente numa passagem do capítulo 4 do primeiro livro, a qual transcrevemos abaixo, Aristóteles assegura sobre a impossibilidade da sobrevivência humana após a morte.

Por conseguinte, a velhice não acontece porque a alma sofre algo, e sim o corpo em que ela está, tal como no caso das bebedeiras e das doenças. O pensar e o inquirir certamente se deterioram quando algum outro órgão interno se corrompe, mas eles mesmos são impassíveis. *O raciocinar, o amar ou o odiar não são afecções do intelecto, mas daquele que possui intelecto e enquanto o possui*. É por isso também que, *quando o possuidor do intelecto se deteriora, não tem nem memória, nem ama, pois não eram afecções do intelecto, mas do conjunto que pereceu*. No que diz respeito ao intelecto, talvez ele seja algo mais divino e impassível. É evidente a partir disso tudo que não é possível que a alma se mova. E se de todo não se move, é claro também que não se move por si mesma.⁷⁸⁹

Se ao morrer cessam no homem a memória, o raciocínio, o amar e o odiar, como acabamos de ler, tornar-se difícil entendermos o que Aristóteles nos quer dizer depois, no terceiro livro do *De anima*, quando ensina que o intelecto ativo, sem o qual “nada se pensa”, é “imortal”, “eterno” e “separado”.⁷⁹⁰ Nash recorre a três das principais tentativas de

que entendamos corretamente o conhecimento; da mesma maneira que a luz é um terceiro fator, além da vista e do objeto, percepção que sem ela não entenderemos de fato o processo de visão. Em suma, a luz (análoga à razão ativa que conhece os inteligíveis e torna possível a razão passiva conhecer atualmente e ao cognoscível ser conhecido) é a condição de um meio que foi feito atualmente transparente pela presença de um iluminante, e é essa atualidade que possibilita ao olho ver e ao objeto ser visto.

⁷⁸⁵ A grande dificuldade desse capítulo 5 do livro III do *De anima* talvez esteja nisto que é apontado por Maria C. G. dos Reis: “O texto do capítulo, segundo Ross, pode ter sofrido perda de partes importantes (...). Sua concisão é quase enervante, Aristóteles é mais alusivo do que de costume, como se tivesse escrito às pressas, o que seguramente não deve ser o caso.” ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de: REIS, Maria Cecília G. dos. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 304.

⁷⁸⁶ Cf. *An.* 3 5, 430a24-25.

⁷⁸⁷ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 62-63.

⁷⁸⁸ Cf. *An.* 3 5, 430a24-25.

⁷⁸⁹ Itálicos nossos. “Ὡστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ’ ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. Καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. Τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐστὶν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὃ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. Ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν, φανερόν ἐκ τούτων· εἰ δ’ ὅλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ’ ὑφ’ ἑαυτῆς.” *An.* 1 4, 408b24-30.

⁷⁹⁰ Cf. *An.* 3 5, 430a24-25.

interpretação na história da filosofia que procuraram resolver esse problema.⁷⁹¹ Ao invertermos a ordem histórica, por um motivo específico que logo apresentaremos, e começarmos pela última dessas interpretações mais destacadas, encontramos aquilo que nos sugere Tomás de Aquino, no século XIII, em seu *Comentário ao De anima de Aristóteles*.

Em seguida, em “somente separados”, ele (isto é, Aristóteles, no *De anima* 430a24-25) afirma as propriedades do intelecto como um todo; primeiro declarando a verdade, e então refutando uma objeção. Ele diz, então, que apenas a mente separada da matéria é o que é realmente a mente; e ele fala aqui, não do agente ou do intelecto passivo isoladamente, mas de ambos juntos, uma vez que ambos foram descritos como separados da matéria. E todo o intelecto é assim descrito porque opera sem um órgão corporal. E de acordo com o que ele disse no início desse livro, que a alma poderia ser separável do corpo se alguma de suas atividades fosse própria a ela, ele agora conclui que apenas a parte intelectual da alma é imortal e perpétua. (...) a alma, então, sobreviverá à sua matéria, não toda, mas apenas a sua parte intelectual.⁷⁹²

Como vemos, Tomás entende que se o intelecto ativo, segundo afirmou Aristóteles⁷⁹³, é uma parte “separada” da mente humana, logo há algo no homem que é verdadeiramente “imortal”. No entanto, Nash explica que, salvo os méritos que essa interpretação tem dentro da própria doutrina tomista, Aristóteles é claro em outras passagens do *De anima*, como a que consta no primeiro livro e que há pouco vimos⁷⁹⁴, ao dizer que a consciência humana cessa com a morte do corpo.⁷⁹⁵ É provável, então, que Tomás esteja reagindo à interpretação “herética”, isso aos olhos de um cristão, feita no século XII por Averróis. Para Averróis e os averroístas latinos, se todo o intelecto humano, incluindo o intelecto ativo, está ligado a um princípio cósmico de inteligência, na morte de cada indivíduo, o intelecto ativo, que é portanto exterior

⁷⁹¹ De acordo com Enrico Berti essas três interpretações surgem devido à “falta de clareza” dessa passagem do *De anima*: “Não está claro se para Aristóteles esse intelecto ativo pertence à alma intelectual do homem e, portanto, em virtude de sua imortalidade, comporte a imortalidade dessa, ou se é um princípio intrínseco e superior à alma humana e portanto somente ele seja imortal, sem comportar qualquer imortalidade para a alma do homem. Essa falta de clareza permitiu que os comentadores propusessem as interpretações mais diferenciadas, desde a de Alexandre de Afrodísia (...)” BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de: BORTOLINI, José. São Paulo: Paulus, 2012, p. 119.

⁷⁹² “Deinde cum dicit separatus autem ponit conditiones totius intellectivae partis. Et primo ponit veritatem. Secundo excludit objectionem, ibi, non reminiscitur. Dicit ergo primo, quod solus intellectus separatus est hoc, quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum, sed de utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus. Et patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva: quae quidem dicitur separata, ex hoc quod habet operationem suam sine organo corporali. Et quia in principio huius libri dixit quod si aliqua operatio animae sit propria, contingit animam separari; concludit, quod haec sola pars animae, scilicet intellectiva, est incorruptibilis et perpetua. (...) sed posterius remanet anima, non omnis, sed intellectus.” *In De An.*, lib. 3. I. 10 n. 742-743.

⁷⁹³ Cf. *An.* 3 5, 430a24-25.

⁷⁹⁴ *Ibid.* 1 4, 408b24-30.

⁷⁹⁵ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63.

ao próprio indivíduo⁷⁹⁶, retorna à mente cósmica que é eterna.⁷⁹⁷ Tomás evidentemente, sendo cristão, como dissemos, não pode aceitar a solução de Averróis – conquanto seja a solução averroísta provavelmente a mais correta⁷⁹⁸ – visto que ela sugere a não existência de uma alma intelectual individual quando situa fora de cada indivíduo o intelecto ativo.⁷⁹⁹

Anterior às interpretações de Tomás e Averróis, encontramos, no século III depois de Cristo, a de Alexandre de Afrodísias. A fim de resolver o problema, Alexandre relaciona o capítulo 5 do terceiro livro do *De anima* com o capítulo 9 da *Metafísica* Λ⁸⁰⁰, chegando à conclusão de que, para Aristóteles, a luz que torna o conhecimento possível não é uma parte da alma individual senão a presença de Deus na alma. Em outras palavras, Alexandre entende que o intelecto ativo é o próprio Deus, e assim o é, então, “separado” (χωριστός) do intelecto passivo e do indivíduo. Entretanto, a interpretação de Alexandre se mostra, ao que parece, equivocada no seu entendimento daquilo que Aristóteles realmente parece ter afirmado na *Metafísica* Λ.⁸⁰¹

⁷⁹⁶ Na interpretação averroísta, segundo Berti, não só o intelecto ativo, mas também o passivo são exteriores em relação ao homem. Cf. BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 119-120.

⁷⁹⁷ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63.

⁷⁹⁸ Tanto Nash quanto Copleston concordam que a interpretação de Averróis é provavelmente a mais correta. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63, nota 60. Cf. COPLESTON, Frederick Charles. “Aristotle”. In: _____. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Garden City, New York: Image Books, 1993, v. 1, p. 330-331.

⁷⁹⁹ Em sua *História da Filosofia*, Copleston escreve: “São Tomás de Aquino, no seu *Comentário ao De anima de Aristóteles* (livro 3, aula 10), não interpreta Aristóteles no sentido averroístico, isto é, negando a imortalidade individual. O intelecto ativo é essencialmente e apenas um princípio *ativo*: portanto não é afetado pelas paixões e emoções e não é retentor de espécies. A razão humana separada não pode, portanto, funcionar como o faz estado de união com o corpo, e o modo do seu funcionamento depois da morte não é tratado por Aristóteles no *De anima*; mas essa omissão não significa que Aristóteles negou a imortalidade individual ou condenou o intelecto separado a um estado de execução e inatividade absoluta.” Itálicos do autor. “St. Thomas Aquinas, in his Commentary on Aristotle’s *De Anima* (3, lect. 10), does not interpret Aristotle in the Averroistic sense, i.e. as denying individual immortality. The active intellect is essentially and only an *active* principle: hence it is unaffected by passions and emotions and is not retentive of *species*. The separated human reason cannot, therefore, function as it does in the state of union with the body, and the mode of its functioning after death is not treated by Aristotle in the *De Anima*; but this omission does not mean that Aristotle denied individual immortality or condemned the separated intellect to a state of enforced and absolute inactivity.” COPLESTON, Frederick Charles. “Aristotle”. In: _____. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. *Op. cit.*, p. 331, nota 2.

⁸⁰⁰ Cf. *Met.* Λ 9, 1074b15-1075a10. Embora, ao que parece, todo o capítulo 9 da *Metafísica* Λ tenha influenciado Alexandre na interpretação da passagem em questão do livro III do *De anima*, acreditamos ser bem possível que esta outra passagem da *Metafísica* Λ tenha sido central para Alexandre: “Em primeiro lugar, se não é pensamento em ato mas em potência, logicamente a continuidade do pensar seria fatigante para ela. Ademais, é evidente que alguma outra coisa seria mais digna de honra do que a Inteligência, a saber, o Inteligível. De fato, a capacidade de pensar e a atividade de pensamento também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver certas coisas do que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento. Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento.” “πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως: ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χερίστον νοοῦντι, ὥστ’ εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὄρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.” *Met.* Λ 9, 1074b29-35.

⁸⁰¹ Para Marco Zingano, segundo Balthazar Barbosa Filho, o termo χωριστὸν não está na esfera da substância (como defende a maioria dos comentadores dessa passagem aristotélica que ora analisamos), pois o intelecto

Segundo Nash: “(...) a visão imanente de Deus que ela requer é incompatível com o Deus transcendente, se não deísta, da *Metafísica* aristotélica”.⁸⁰² Mesmo assim, ou seja, mesmo sendo uma interpretação, pelo visto, equivocada⁸⁰³, Nash verifica que a solução de Alexandre possibilitou a interseção, nessa questão precisa, entre Aristóteles e Plotino, e posteriormente alcançando Agostinho.⁸⁰⁴

Ao que tudo indica, Plotino teve acesso direto às obras de Aristóteles e aos comentários de Alexandre.⁸⁰⁵ Aliás, constatamos nas *Enéadas* a mesma palavra técnica, isto é, χωριστός,

ativo não pode existir separadamente. Ao contrário disso (provando então que a chave de interpretação está na sequência lógica entre o capítulo 4 e o célebre capítulo 5 do livro III do *De anima*) a “separação” de que fala Aristóteles é na esfera do conhecimento e da ciência, ou seja, é entre o ato individual de pensar e o produto desse ato, sendo este sim, ou seja, o produto do ato individual de pensar (a saber, a ciência como resultado), que é separável, imortal e eterno. Cf. BARBOSA FILHO, Balthazar. “Zingano, Marco. Razão e Sensação em Aristóteles”. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 159-168. Cf. ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

⁸⁰² “(...) view must be rejected because the immanent view of God it requires is incompatible with the transcendent, if not deistic, God of Aristotle’s *Metaphysics*.” NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63. De acordo com Ross: “Alexandre identifica a razão ativa com Deus, e essa visão é adotada também por Zabarella (cf. *De Rebus Naturalibus liber XXIV, De sensu agente*, capítulos 12 e 13) (...). A opinião de Zabarella é sempre merecedora da mais séria atenção, mas parece que no zelo de procurar o perfeito acordo entre o *De anima* e a *Metafísica*, ele chega a uma interpretação um pouco não natural no primeiro trabalho. A razão ativa é apresentada nitidamente (no *De anima*) como existente na alma humana. E χωριστός, que ele (ou seja, Zabarella) entende significar ‘separado’, mais provavelmente significa ‘separável’. (...) Aristóteles não faz de fato nenhuma menção a Deus nessa passagem do *De anima*, e apesar de que a pura e incessante atividade do pensamento aqui descrita é, em alguns aspectos, parecida com àquela atribuída a Deus na *Metafísica*, Aristóteles provavelmente não identificou as duas.” “Alexander identifies the active reason with God, and this view is adopted by Zabarella (...). Zabarella’s opinion is always worthy of the most serious attention, But it would seem that in his zeal to get a perfect agreement between the *De Anima* and the *Metaphysics* he has put a somewhat unnatural interpretation on the former work. The active reason is distinctly presented there as existing in the human soul. And which he takes to mean ‘separate’, more probably means ‘separable’. (...) Aristotle makes no actual mention of God in this passage of the *De Anima*, and though the pure never-ceasing activity of thought here described is in some respects like that ascribed to God in the *Metaphysics*, Aristotle probably did not identify the two.” ROSS, W. David. *Aristotle. Op. cit.*, p. 158-159.

⁸⁰³ Sobre essas três interpretações, assim conclui Enrico Berti: “Todas essas interpretações – estamos citando apenas as mais famosas – acrescentam ao texto aristotélico algo mais daquilo que nele está contido: de fato, baseados no texto, podemos apenas afirmar que o intelecto ativo – não o passivo – é imortal, mais ainda, eterno, portanto preexistente e sobrevivente a cada indivíduo, mas não se pode dizer nem que seja individual nem que seja o intelecto de Deus. (...) Portanto, não há bases suficientes para atribuir a Aristóteles uma doutrina da imortalidade individual, embora se possa dizer que no imortal intelecto ativo cada homem, enquanto membro da espécie, sobrevive como pensante em ato à sua vida individual.” BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles. Op. cit.*, p. 120.

⁸⁰⁴ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63. Sobre a suposta interpretação equivocada de Alexandre da alma aristotélica, lemos em Blumenthal: “Em outras palavras, Alexandre, tendo falhado em fazer uma distinção neoplatônica, e extrema ainda, falha em interpretar mal o conceito básico de alma de Aristóteles de forma a torná-la, pelo menos num sentido, uma entidade separável como o conceito platônico, compartilhado por todos os comentaristas tardios, exigia.” “In other words, Alexander, having failed to make a Neoplatonic distinction, and an extreme one at that, fails to misinterpret Aristotle’s basic concept of the soul in such a way as to make it, in at least one sense, a separable entity such as the Platonist concept, which all the late commentators shared, required.” BLUMENTHAL, H. J. “Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle’s *De Anima*”. In: _____. *Soul and intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*. Variorum, 1993, p. 90-106, p. 99.

⁸⁰⁵ Como fonte para a afirmação de que Plotino certamente teve acesso direto às obras de Aristóteles e Alexandre, Nash cita a Introdução de Paul Henry à terceira edição da tradução das *Enéadas* feita por MacKenna. Cf.

empregada no *De anima*⁸⁰⁶ por Aristóteles.⁸⁰⁷ No Tratado 10 da quinta *Enéada*⁸⁰⁸, por exemplo, lemos: “Aristóteles, posteriormente (aos pré-socráticos e a Platão), ao afirmar que, por um lado, o Primeiro princípio é ‘separado’⁸⁰⁹ (χωριστὸν)⁸¹⁰ (ou seja, separado das coisas sensíveis) e ‘inteligível’⁸¹¹, mas, por outro, que ele pensa a si mesmo, com isso, novamente, ele nega o Primeiro princípio.”⁸¹² Ainda na quinta *Enéada*, mas agora no Tratado 5, Plotino anuncia ao leitor que dali em diante começará a investigar a natureza da Inteligência, especificamente: “(...) se é uma Inteligência separada⁸¹³ (χωριστός), se ela se identifica com os Seres e se nela reside a natureza das Formas (...).”⁸¹⁴ Em seguida, no mesmo Tratado 5, após sugerir que deve haver

NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 63, nota 61. Podemos também presumir que Plotino conheceu a obra de Aristóteles e os comentários de Alexandre se lermos, por exemplo, esta passagem do Tratado 27 da quarta *Enéada*: “Pois bem, a alma produz a forma na matéria, porque é distinta dessa forma. Mas se se refere não à forma originada, senão à forma separada, ainda assim não está claro como esta forma está no corpo (sem dúvida a alma está separada). (...) por outro lado, é comum dizer que a alma está no corpo como o timoneiro na embarcação, comparação que responde perfeitamente à capacidade da alma de existir separadamente (...).” “Ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλῃ τοῦ εἶδους οὕσα. Εἰ δὲ οὐ τὸ γενόμενον εἶδος, ἀλλὰ τὸ χωριζόμενον φήσουσι, πῶς τοῦτο τὸ εἶδος ἐν τῷ σώματι, οὐπω φανερόν [καὶ χωριστὸν ἢ ψυχὴ]. (...) λέγεται δὲ οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἢ ψυχὴ, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηί, πρὸς μὲν τὸ χωριστὴν δύνασθαι εἶναι τὴν ψυχὴν καλῶς εἴρηται (...).” *Enn.* IV.3.20.40-41 e IV.3.21.5-6. Para um aprofundamento dessa questão, cf. BLUMENTHAL, H. J. “Plotinus’ psychology: Aristotle in the service of Platonism”. In: _____. *Soul and intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*. Variorum, 1993, p. 340-364.

⁸⁰⁶ Cf. *An.* 3 5, 430a10-25.

⁸⁰⁷ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 64, nota 62.

⁸⁰⁸ Plotino segue Aristóteles naquilo que este escreveu sobre o νοῦς, seja no sentido psicológico do capítulo 5 do livro III do *De anima*, seja no sentido metafísico do capítulo 9 do livro XII da *Metafísica*. Embora nosso estudo aqui se dê mais em direção ao sentido psicológico, vimos que Alexandre de Afrodísias interpreta uma complexa passagem do *De anima* (cf. *An.* 3 5, 430a18-25) recorrendo ao sentido metafísico exposto na *Metafísica* (cf. *Met.* Λ 9, 1074b30-35), quando Aristóteles afirma que Deus é a própria Inteligência (cf. *Met.* Λ 9). Mas, em Plotino, o sentido metafísico do νοῦς de Aristóteles é relativo, pois é a segunda das Hipóstases que constituem a Realidade original, sendo o Uno (“Ἐν) ou o Bem (Ἀγάθων) a primeira, o Espírito ou a Inteligência (Νοῦς) a segunda. Embora seja o segundo elemento das Hipóstases, o Νοῦς possui atributos que fazem dele um absoluto, visto que ele é o lugar das Essências platônicas, a Inteligência em ato de Aristóteles, a Beleza eterna, o Ser, a Potência criadores, etc. (cf. *Enn.* V.1.5-7, 10; V.2; V.3.1-12; V.4.2; V.6.4; V.8.3.5; V.9.3-9; I.8.2). O homem participa, por seu próprio espírito, do Νοῦς absoluto e imortal, e é por esse espírito que ele consegue contemplar as Ideias, os Inteligíveis e assim acessar a verdade (cf. *Enn.* V.1.11; V.3.5-8). Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 100.

⁸⁰⁹ O termo χωριστὸν nessa passagem das *Enn.* V.1.9.8-9 é traduzido por Jesús Igal, da BAC, por *transcendente*, por Armstrong, da Loeb, por *separate*, e por Bouillet, da Hachette, por *séparé* (ou seja, *séparé des choses sensibles*). Exceto pela nossa opção aqui pela palavra “separado” (e não “transcendente”), como consta nas versões de Armstrong e de Bouillet, seguimos sempre a tradução das *Enéadas* de Jesús Igal, como já indicado nas Abreviaturas; salvo exceções que, quando ocorridas, são indicadas em notas de rodapé, como aqui o fazemos agora.

⁸¹⁰ Cf. *An.* 3 5, 430a17.

⁸¹¹ Cf. *Met.* Λ 7, 1072a26.

⁸¹² “Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ.” *Enn.* V.1.9.8-9.

⁸¹³ Optamos aqui, novamente, pela palavra “separado” e não “transcendente” (como ocorre na tradução de Jesús Igal) para o termo grego χωριστὸν, seguindo, apenas nessa palavra, as versões de Armstrong, da Loeb, e de Bouillet, da Hachette.

⁸¹⁴ “(...) καὶ εἰ χωριστός τις, καὶ εἰ οὕτως τὰ ὄντα καὶ ἢ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα (...).” *Enn.* V.9.3.5-6.

uma Inteligência anterior à alma⁸¹⁵, Plotino afirma que se quisermos usar o sentido verdadeiro do termo “Inteligência” (Νοῦς): “(...) temos que pensar não na inteligência em potência, nem na que passa da ininteligência à inteligência (ou seja, na inteligência em evolução) – que, caso fosse, teríamos que buscar outra inteligência anterior a essa –, mas sim naquela que está em ato e é sempre inteligência.”⁸¹⁶

Plotino, daquilo que podemos extrair dessas passagens das *Enéadas*, absorve o intelecto ativo de Aristóteles, embora não coloque o intelecto ativo como uma parte individual de mentes particulares. É uma posição, verifica Nash, certamente influenciada pela interpretação de Alexandre.⁸¹⁷ Acomodando à sua própria filosofia a interpretação de Alexandre, para quem o intelecto ativo é Deus, Plotino, completa Nash, identifica a inteligência “separada”, “eterna” e “ativa” com o Νοῦς, isto é, a mente de Deus e a sede das Formas.⁸¹⁸ Prova disso são estas duas passagens do Tratado 49 da quinta *Enéada*, intitulado “Sobre as hipóteses cognitivas e o que está mais além”.⁸¹⁹ Nelas, Plotino parece unir à sua filosofia tanto a luz de Platão quanto o intelecto ativo de Aristóteles segundo a interpretação de Alexandre.

⁸¹⁵ Cf. *Enn.* V.9.4.18.

⁸¹⁶ “μη τὸν δυνάμει μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα — εἰ δὲ μή, ἄλλον πάλιν αὖ πρὸ αὐτοῦ ζητήσομεν — ἀλλὰ τὸν ἐνεργείᾳ καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα.” *Enn.* V.9.5.1-5. Segundo O’Daly: “O homem é um dos ‘Seres’ pelo fato de ser uma Inteligência (Νοῦς), e dessa forma ele se conhece.” O’DALY, Gerard J. P. *Plotinus’ Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press, 1968, p. 74.

⁸¹⁷ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 64. Segundo Cary, é possível que Plotino tenha absorvido, via Alexandre, não só a noção aristotélica de “intelecto ativo”, mas também de “intelecto passivo” (por exemplo, no Tratado 50, *Sobre o amor*, em *Enn.* III.5) através da interpretação de “intelecto material” dada por Alexandre. Cf. CARY, Phillip. “Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge”. *Augustinian Studies*, v. 36, n. 1, p. 283-285, 2005, p. 284. Cf., sobre a tese de que há em Plotino um conhecimento científico da realidade sensível, YHAP, Jennifer. *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2003.

⁸¹⁸ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 64.

⁸¹⁹ Wayne Hankey vê nessas passagens do Tratado 49 uma transcendência de subjetividade racional de Plotino, que pode ter influenciado a noção de fé em Proclo. Cf. HANKEY, Wayne J. “‘Knowing as we are Known’ in *Confessions* 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic *Gnothi Seauton* from Socrates to Modernity”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 1, p. 23-48, 2003, p. 45.

Essa luz, brilhando na alma, a ilumina, ou seja, a torna intelectual, ou seja, a torna semelhante a si mesma, que é a luz de cima. *Adivinhando, pois, que qual é o traço de luz refletido na alma, tal será a própria luz* – e ainda mais bela, mais grandiosa e mais nítida –, *pode chegar perto da natureza da inteligência e do inteligível*. Sem dúvida, esse brilho que reverbera na alma comunica a ela uma vida mais nítida. Mas não uma vida generativa, pois faz com que ela se volte para si mesma e não a deixe espalhar, mas a obriga a gostar do esplendor que nela brilha. Além disso, nem mesmo uma vida sensitiva, já que essa vida olha e percebe o exterior, enquanto quem capta a luz das verdadeiras realidades vê não tanto os seres visíveis senão o contrário desses. Resta, então, que já é assumida uma vida intelectual, um rastro da vida da inteligência, pois é aí que se encontram as verdadeiras realidades. *Pois bem, a vida e a atividade que ocorre na inteligência é a luz primeira que brilha por si mesma e primariamente*, como um foco focado em si mesmo, iluminante e iluminado, o inteligível verdadeiro, pensante e pensado, que vendo por si mesmo e sem precisar de outro para ver é autossuficiente para ver (...).⁸²⁰

E ainda:

Assim, então, quem se dispõe a conhecer o que a inteligência é, deve, ao que parece, considerar a alma, qual seja, a parte mais divina da alma. E isso se conseguirá talvez por este meio: despojando o homem, você mesmo, é claro, primeiro do corpo, e depois, da alma que molda o corpo, especialmente da sensibilidade, dos apetites, das iras e das outras futilidades, dada sua tendência tão pronunciada para o mortal. A parte restante da alma é essa que dizíamos ser *a imagem da inteligência e que guardava uma luz daquela na forma de um círculo luminoso* que, estendendo-se para além da esfera *constituída pela magnitude do Sol*, a circunda com o brilho emitido por ela. (...) *A alma, por outro lado, é a luz que circunda a inteligência que dela brota*, ao mesmo tempo que não subsiste no outro, senão que está ao redor daquela, nem está em lugar nenhum, uma vez que tampouco aquela o está.⁸²¹

⁸²⁰ Itálicos nossos. “Τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο δ’ ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ’ ἐστὶν ὁμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. Οἷον οὖν ἐστὶ τὸ ἴχνος τὸ ἐγγενόμενον τοῦ φωτός ἐν ψυχῇ, τοιοῦτον καὶ εἶτι κάλλιον καὶ μείζον αὐτὸ νομίζων καὶ ἐναργέστερον ἐγγὺς ἂν γένοιο φύσεως νοῦ καὶ νοητοῦ. Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐπιλαμφομένον τοῦτο ζῶν ἔδωκε τῇ ψυχῇ ἐναργεστέραν, ζῶν δὲ οὐ γεννητικὴν· τοῦναντίον γὰρ ἐπέστρεψε πρὸς ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν, καὶ σκιδνασθαι οὐκ εἶασεν, ἀλλ’ ἀγαπᾶν ἐποίησε τὴν ἐν αὐτῷ ἀγλαίαν· οὐ μὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν, αὕτη γὰρ ἔξω βλέπει καὶ οὐ μᾶλλον αἰσθάνεται· ὁ δ’ ἐκεῖνο τὸ φῶς τῶν ἀληθῶν λαβῶν οἷον βλέπει μᾶλλον τὰ ὀρατά, ἀλλὰ τοῦναντίον. Λεῖπεται τοίνυν ζῶν νοερὰν προσειληφέναι, ἴχνος νοῦ ζωῆς· ἐκεῖ γὰρ τὰ ἀληθῆ. Ἡ δὲ ἐν τῷ νῶι ζῶη καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδῶν, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὀρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν (...).” *Enn.* V.3.8.24-39.

⁸²¹ Itálicos nossos. “Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θεϊότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὃ τι ἐστὶ. Γένοιτο δ’ ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτηι, εἰ ἀφέλοις πρώτων τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἰσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας δὲ καὶ θυμοῦ καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς πρὸς τὸ θνητὸν νεοῦσας καὶ πάνυ. Τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτο ἐστὶν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σώζουσαν τι φῶς ἐκεῖνου, οἷον ἡλίου μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν ἐξ αὐτῆς λάμπον. (...) Ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρηται τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλωι, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνον, οὔτε τόπος αὐτῆι· οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνωι.” *Enn.* V.3.9.1-10 e V.3.9.14-16.

IV

Por fim, Nash identifica em Plotino, como exemplificam as passagens acima, três teses platônicas em diálogo com três teses aristotélicas intermediadas por Alexandre. De Platão, Nash destaca a tese de que a luz tem o poder de tornar a alma semelhante a si mesma, de que a influência da luz aproxima o indivíduo do mundo inteligível, e de que é por meio da luz da verdade que a pessoa é capaz de ver os objetos da razão.⁸²² De Aristóteles, via Alexandre, Nash realça que os traços da luz realmente surgem de dentro da alma, que a vida no intelecto não é uma recepção passiva senão ativa, e que uma parte da alma é uma imagem do intelecto divino e, como tal, reflexe a luz do Sol.⁸²³ É por isso que Nash defende a presença de “duas luzes” na iluminação agostiniana, uma externa, que é Deus, e outra interna, que é a mente humana criada por Deus e sustentada por Deus no processo de conhecer.⁸²⁴ Daí compreendemos que a analogia plotiniana da luz se dá em Agostinho como uma maneira de ilustrar a relação da mente humana com a mente divina, ou seja, da luz derivada da Lua que apenas reflete a luz originária do Sol. O que nos leva a concluir que as passagens que nos últimos parágrafos transcrevemos e as análises comparativas que delas fizemos, sob a orientação de Nash, revelam a grande possibilidade de as “duas luzes” que compõem a iluminação agostiniana terem suas fontes primevas, e presentes em Plotino, no Bem platônico, para a luz externa, e no intelecto ativo aristotélico, via Alexandre, para a luz interna.⁸²⁵

Recordemos que o gérmen dessa análise sobre as possíveis fontes da iluminação agostiniana que ora encerramos veio à tona, pois lhe é complementar, na investigação anterior, quando procuramos avaliar o peso da reminiscência platônica e, contíguo a isso, o problema da preexistência da alma nos primeiros escritos de Agostinho, com vistas a pensarmos tais questões na *Epístola 7*.⁸²⁶ Se outrora, entre três visões distintas sobre o modo como Agostinho inicialmente se relacionou com a reminiscência platônica e a preexistência da alma⁸²⁷, verificamos uma unanimidade entre os pesquisadores em constatar a presença da iluminação agostiniana nos *Solilóquios*⁸²⁸, agora, diante do que acabamos de estudar, pudemos verificar,

⁸²² Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 65.

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 65-66.

⁸²⁵ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 66.

⁸²⁶ Estamos nos referindo aqui ao “Capítulo Terceiro” desta tese.

⁸²⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.* Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.* Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*

⁸²⁸ Cf. *sol.* 2.35.

com o auxílio indispensável de Ronald Nash, a notável possibilidade da “luz agostiniana” ter sorvido na fonte da “luz plotiniana”, cuja ancestralidade certamente está nas “luzes platônicas e aristotélicas”.⁸²⁹ Efetivamente, vimos Agostinho nos apresentar “duas luzes”, uma “externa” em Deus e outra “interna” na alma humana, indicando que o conhecimento humano é um “reflexo”, por assim dizer, da Luz-Verdade originada na mente de Deus, como lemos no *Contra o maniqueu Fausto*⁸³⁰; “duas luzes”, aliás, que foram intuídas por Nash daquilo que Agostinho descreveu no décimo livro de *A cidade de Deus*, quando comparou Deus ao Sol e a alma humana à Lua citando nominalmente Plotino.⁸³¹ Mais especificamente, Agostinho retomou a comparação plotiniana que conhecemos por “analogia da Luz”, pela qual Plotino relacionou o Bem à Luz, a Inteligência ao Sol e a Alma à Lua, esta que “recebe sua luz do Sol” (κομιζομένωι τὸ φῶς παρ’ ἡλίου).⁸³² Cotejo que remonta à Alegoria da Caverna e à Forma do Bem, presentes respectivamente no livro VII e nos livros VI e VII da *República* de Platão.⁸³³

Tratou-se, em última instância, tanto em Platão quanto em Plotino e, depois, em Agostinho, da questão da “ascensão da alma”: em Platão, primeiro, a ascensão da percepção sensível ao inteligível, ou seja, ao conhecimento racional das Formas, e, em seguida, se perdurar o supremo esforço pessoal, ao conhecimento do Bem, que é como um Sol no mundo visível⁸³⁴, ou do Belo⁸³⁵; em Plotino, a busca do Uno, o Princípio de todas as coisas, inicialmente ocorre pela ascensão da alma em relação ao corpo, ao prazer e à sensação, e, depois, submetendo a alma à inteligência para, acordada, receber desta o que ela vê, e logo, contemplar puramente o Uno com a pura inteligência, sem a presença de nenhuma sensação⁸³⁶; em Agostinho, a ascensão, inicialmente através de um “exercício da mente” (*exercitatio animi*) muito semelhante ao modo socrático que vimos nos livros VI e VII da *República*⁸³⁷, dá-se pela elevação do corpo até a alma e desta à sua força interior, depois, ao poder do raciocínio, que julga o que recebe dos sentidos, chegando enfim à inteligência, momento em que se livra das imagens fantasiosas e se descobre a Luz que ilumina a inteligência e, se a fraqueza humana puder ser vencida, aí contemplar “aquele que é”, se não, alentar-se com a memória e o desejo

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ Cf. *c. Faust.* 20.7.

⁸³¹ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 66. Cf. *ciu. Dei* 10.2.

⁸³² Cf. *Enn.* V.6.4.16-21.

⁸³³ Cf. *Rep.* 514a-517c; *Rep.* 505a-509e.

⁸³⁴ *Ibid.* 508b-c.

⁸³⁵ Cf. *Smp.* 203e-211c.

⁸³⁶ Cf. *Enn.* VI.9.3.15-27 (Tratado 9).

⁸³⁷ Cf. *Rep.* 514a-517c; *Rep.* 505a-509e.

de algo que sentira, mas que ainda não pudera possuir.⁸³⁸ Em todos eles, diz Van Fleteren, o objeto das ascensões, embora nunca o tenham alcançado, era a união permanente com o Absoluto ainda nesta vida; como por algum tempo acreditou Agostinho, quando harmonizava o cristianismo com o ideal pagão do sábio antigo, mudando depois, progressivamente, sua *Weltanschauung*, como vimos na “Introdução” com Peter Brown, passando a crer na impossibilidade de uma visão constante de Deus, *facie ad faciem*, nesta vida.⁸³⁹

Vimos ainda que a comparação platônica do Sol com o Bem reverberou-se em Agostinho, certamente pelo tratado plotiniano intitulado “Sobre a beleza”⁸⁴⁰, e pôde ser encontrada, segundo Nash, em quatro momentos do pensamento agostiniano: primeiro, ao pensar Deus como o Bem foi pensado por Platão, eterno e imutável no plano ontológico; segundo, ao pensar Deus como a própria Essência ou o próprio Ser assim como Platão pensou o Bem como essência superior; terceiro, ao pensar Cristo como Forma de todas as coisas existentes assim como pensou Platão a Forma do Bem que inclui todas as outras Formas; quarto, ao pensar a luz não só como aquilo que permite a visão das coisas visíveis, mas também a luz que é delas a fonte de gênese, de crescimento e de alimentação, isso a partir da analogia platônica do Sol como Bem.⁸⁴¹ Vimos, por fim, a possível influência de Aristóteles na doutrina agostiniana da iluminação, provavelmente via Alexandre de Afrodísias que relacionou o capítulo 5 do terceiro livro do *De Anima* com o capítulo 9 da *Metafísica* Λ ⁸⁴², o que chegou em Plotino e, deste, em Agostinho; estando presente em Plotino, como observou Nash, a união entre três teses platônicas e três teses aristotélicas: de Platão, a tese de que a luz tem o poder de tornar a alma semelhante a si mesma, de que a influência da luz aproxima o indivíduo do mundo inteligível, e de que é por meio da luz da verdade que a pessoa é capaz de ver os objetos da razão; e de Aristóteles, via Alexandre, a tese de que os traços da luz realmente surgem de dentro da alma, de que a vida no intelecto não é uma recepção passiva senão ativa, e de que uma parte da alma é uma imagem do intelecto divino e, como tal, reflexe a luz do Sol.⁸⁴³

Isso revisado, retornemos agora a uma questão que ficou pendente: a questão da *aeternitas* como exemplo insigne das “coisas permanentes”. Exemplo cuja fonte de Agostinho na *Epístola 7* parece ser verdadeiramente o Tratado 45 das *Enéadas* de Plotino, intitulado

⁸³⁸ Cf. *conf.* 7.17.23.

⁸³⁹ Cf. ASCENSÃO DA ALMA. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 145-147.

⁸⁴⁰ Cf. *Enn.* I.6.7.

⁸⁴¹ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

⁸⁴² Cf. *An.* 3 5, 430a10-25. Cf. *Met.* Λ 9, 1074b15-1075a10.

⁸⁴³ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 61-66.

“Sobre a eternidade e o tempo”, que, por sua vez, parece recuperar partes do *Timeu* de Platão. Após examinada a questão da *aeternitas* na *Epístola 7*, abordaremos decisivamente o contra-argumento de Agostinho ao que Nebrídio afirmou na *Epístola 6*; contra-argumento, sabemos, que se estende a Plotino e Aristóteles, pois, para Agostinho, a memória, pelo menos de certas coisas, pode sim existir sem que exista alguma imaginação. Por fim, ainda no correr revelador das fontes, descobriremos que a *imaginatio/phantasia* será nomeada “golpe” tanto por Agostinho quanto por Plotino, quer como *plaga* para o futuro bispo de Hipona, quer, dantes, como *πληγή* para o filósofo de Alexandria.

CAPÍTULO QUINTO

A eternidade plotiniana e a *imaginatio* como um “golpe desferido pelos sentidos”

I. A “eternidade” (*aeternitas*) como o sumo exemplo daquilo que “permanece para sempre” (*manet semper*). O exemplo da “eternidade” como a contrapartida em relação às coisas corporais e temporais que pertencem à “imaginação” (*phantasia*). – II. A definição de eternidade em Agostinho. – III. A possível fonte plotiniana (Tratado 45 das *Enéadas*, já em Parmênides e no *Timeu* de Platão) da noção de eternidade como arquétipo do tempo em Agostinho e na expressão *tota simul*, legada a Boécio e a Tomás de Aquino. – IV. A doutrina do *Verbum* em Agostinho e a possível influência de Plotino (Tratado 45, já no *Sofista* de Platão): a eternidade como repouso e imutabilidade. – V. *Vocans temporales, faciens aeternos*: a fonte plotiniana (Tratado 45) de Agostinho na Palavra que nos liberta do tempo e nos torna eternos. O legado da noção de eternidade como *tota simul*. – VI. A capacidade de rememorarmos o que é eterno e imutável, e a recordação agostiniana como um ato sagrado. – VII. A noção de eternidade e as ideias eternas: uma experiência direta, intuitiva, não abstrata, não metafórica, não análoga. – VIII. Contra as posições de Plotino (Tratado 27), de Aristóteles (*De Memoria, De Anima*) e dos estoicos, e próximo da posição platônica (*Teeteto*): Agostinho afirma que pode existir memória de certas coisas sem que exista alguma “imaginação” (*imaginatio*). Três usos do termo *imaginatio* por Agostinho. O termo *phantasia* especificamente como “faculdade da imaginação” em Nebrídio. A alma, para Agostinho, não pode imaginar o que é corpóreo sem usar os sentidos corporais. A provável fonte plotiniana (Tratado 51) de Agostinho: da φαντασία que surge de uma πληγή ἀλόγου ἔξωθεν, um “golpe de algo externo na parte irracional (da alma)”, à *imaginatio* como uma *plaga inflictata per sensos*, um “golpe desferido pelos sentidos”.

I

Na *Epístola 7*, o ponto central do elogio à reminiscência platônica, cujas influências sofridas por Agostinho nessa questão acabamos de analisar, nos parece ser a afirmação de que aquilo que aprendemos por meio da inteligência “permanece para sempre” (*manet semper*).⁸⁴⁴ Para legitimar essa afirmação, Agostinho destaca o exemplo da “eternidade”:

Eis porque, omitindo outros exemplos, *a eternidade sempre permanece* e de nenhuma maneira precisa procurar cuidadosamente por ficções imaginárias que a sirvam de veículo para fazê-la chegar às nossas mentes, apesar de que não pode vir às nossas mentes sem que nós a recordemos. Pode, portanto, existir memória de certas coisas sem que exista alguma imaginação (*imaginatione*).⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Cf. *ep.* 7 1.2. Traduzimos *manere semper* de forma enfática por “permanecer para sempre” e, depois, em *aeternitas semper manet*, traduzimos *semper manet* por “sempre permanece”.

⁸⁴⁵ Tradução e itálicos nossos. “Quamobrem si, ut alia omittam, ipsa aeternitas semper manet, nec aliqua imaginaria figmenta conquirat, quibus in mentem quasi vehiculis veniat, nec tamen venire posset, nisi eius meminisset, potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria.” *ep.* 7 1.2.

A *aeternitas* que “sempre permanece” (*semper manet*) em nossa *memoria* sem a necessidade de alguma “imaginação” (*imaginatio*) se apresenta como a contrapartida ao argumento exposto por Nebrídio na *Epístola 6*. Segundo Nebrídio: “(...) quando compreendemos ou pensamos algo *corpóreo e temporal*, criamos algo que pertence à imaginação (*phantasia*) (...).”⁸⁴⁶ Agostinho não se opõe à necessidade de imaginação em relação à compreensão ou ao pensamento das coisas corpóreas e temporais. O exemplo da *aeternitas* é decerto uma contrapartida, ou seja, um complemento, e não uma oposição ao argumento de Nebrídio. Agostinho mesmo já afirmara que tanto o pai falecido quanto a cidade de Cartago conhecida na juventude: “(...) *não podem chegar à memória sem passarem pela visão imaginária.*”⁸⁴⁷

Após essa afirmação no campo das coisas sensíveis, Agostinho, na mesma passagem da *Epístola 7*, como vimos, passou a apreciar a reminiscência platônica contra seus *calumniatores* e, agora, como acabamos de ver, passa a sustentá-la com o exemplo da *aeternitas*.⁸⁴⁸ Desde o começo da *Epístola 7*, e mais exatamente a partir da palavra “permanentes” (*manentium*)⁸⁴⁹, percebemos que Agostinho modula lentamente a ampla resposta que dá às questões de Nebrídio com o intuito de “pedagogicamente”, assim interpretamos nós, transitar das coisas sensíveis às inteligíveis.⁸⁵⁰ Transição essa que culmina na escolha pontual da *aeternitas* como o exemplo daquilo que é permanente em nossa memória,

⁸⁴⁶ Tradução e itálicos nossos. “(...) cum intelleximus vel cogitavimus corporeum ac temporale aliquid, genuimus quod ad phantasiam pertinet (...)” *ep. 6 1*. Aqui, traduzimos o termo *phantasiam* por “imaginação”, assim como o fizera Poujoulat e Raulx na versão francesa (*l’imagination*) e Cunningham ou Teske nas versões inglesas (*imagination*). Diferentemente de Cilleruelo na versão hispânica (*fantasia*) e Alimonti e Carozzi na versão italiana (*fantasia*). Recordemos também (o que veremos melhor na seção VIII deste mesmo capítulo) que enquanto Nebrídio usa na primeira parte da *Epístola 6* a palavra *phantasia* no sentido de “imagem” e na segunda parte da mesma epístola usa *phantasia* no sentido de “imaginação”, Agostinho o responderá na *Epístola 7* com a palavra *imaginatio*, isto é, “imaginação”, e não com a palavra *phantasia*.

⁸⁴⁷ Tradução e itálicos nossos. “(...) non posse in memoriam venire, nisi viso illo imaginario.” *ep. 7 1.2*.

⁸⁴⁸ Cf. *ep. 7 1.2*.

⁸⁴⁹ *Ibid.* 7 1.1.

⁸⁵⁰ Esse percurso, o qual chamamos de “pedagógico” (e que fizemos menção nas seções IV e V do “Capítulo Segundo”, e na seção II do capítulo anterior, o “Capítulo Quarto”, apontando nele inclusive características do diálogo socrático observáveis, por exemplo, em *Rep.* 508c-d), das coisas sensíveis às inteligíveis, também é o percurso das coisas temporais às eternas, o que reforça, acreditamos, o modelo da *aeternitas*. Por exemplo, lemos nestas três passagens de *A verdadeira religião*, obra do mesmo período (entre os anos de 390 e 391) da *Epístola 7*: (a) “Vejam, agora, até onde pode ir a razão na sua ascensão do visível ao invisível, do temporal ao eterno.” “Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens.” *uera rel.* 29.52. (b) “Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais (...) passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo.” “Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia (...) a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum.” *uera rel.* 20.38. (c) “Com efeito, o homem que somente crê nas coisas visíveis, isto é, nas coisas temporais, não é idôneo para contemplar as coisas eternas, com o olhar do espírito.” “Nondum enim habet ad aeterna contemplanda idoneam mentis aciem, qui visibilibus tantum, id est temporalibus credit.” *uera rel.* 54.106.

chegando a ela, portanto, sem o intermédio da “imaginação” (*imaginatio*).⁸⁵¹ Aí, com efeito, ocorre a rigorosa oposição de Agostinho à afirmação de Nebrídio, que dantes constatamos ser a mesma afirmação de Licêncio⁸⁵², de Plotino e de Aristóteles⁸⁵³, segundo a qual: “(...) toda memória *não pode existir* sem imagem (*phantasia*).”⁸⁵⁴ Para Agostinho, pelo contrário, no campo das coisas inteligíveis: “(...) pode (sim) existir memória de certas coisas *sem* que exista alguma imaginação (*imaginatio*).”⁸⁵⁵ E o exemplo da *aeternitas* busca provar isso. A propósito, cerca de, no mínimo, três décadas após a *Epístola 7*, no livro XIV de *A Trindade*, leríamos:

Eis como, por meio de exemplos tomados das coisas exteriores e sensíveis, vistas pelos olhos da carne, quis conduzir, no livro XI, os leitores de inteligência mais lenta. Em seguida, penetrei com eles naquela faculdade do homem interior pela qual se raciocina sobre as coisas temporais, adiando para mais tarde o tratado sobre a faculdade superior, pela qual se contempla as coisas da eternidade.⁸⁵⁶

⁸⁵¹ Cf. *ep.* 7 1.2.

⁸⁵² Cf. *ord.* 2.2.6-7.

⁸⁵³ Referimo-nos ao que estudamos nas primeiras seções do “Capítulo Primeiro” desta tese (quando verificamos a proximidade dos argumentos de Nebrídio na *Epístola 6* com alguns tratados das *Enéadas* de Plotino, em especial o Tratado 27, que recuperam em grande medida o *De memoria* de Aristóteles) e no “Capítulo Segundo”, sobretudo na seção IV, quando vimos a oposição de Agostinho em relação a Nebrídio, Plotino e Aristóteles.

⁸⁵⁴ Tradução e itálicos nossos. “(...) omnis tamen memoria sine phantasia esse non possit.” *ep.* 6 1.

⁸⁵⁵ Tradução e itálico nossos. “(...) potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria.” *ep.* 7 1.2. No livro X das *Confissões* vemos essa questão em sua forma mais completa. Lá, por exemplo, Agostinho diz: “Descobrimos assim que aprender as coisas, *cujas imagens não atingimos pelos sentidos*, mas que contemplamos interiormente *sem imagens*, tais como são em si mesmas (...).” Itálicos nossos. “Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus (...).” *conf.* 10.11.18.

⁸⁵⁶ “Hinc factum est ut etiam per exteriora sensibilia quae per oculos carnis videntur, legentium ducerem tarditatem, in undecimo scilicet libro; atque inde cum eis ingrederer ad hominis interioris eam potentiam qua ratiocinatur de temporalibus rebus, differens illam principaliter dominantem qua contemplatur aeterna.” *trin.* 14.7.10.

II

É muito improvável que, na *Epístola 7*, Agostinho tenha escolhido esse exemplo ao acaso.⁸⁵⁷ Ele mesmo declara a Nebrídio que essa escolha se dá dentre outras possibilidades.⁸⁵⁸ Se observarmos pontualmente o peso da questão da eternidade na obra agostiniana, veremos que não nos enganamos em pensar numa escolha precisa de Agostinho pela *aeternitas* como um dos exemplos mais adequados, quiçá proverbial, para demonstrar as coisas permanentes aprendidas pelo intelecto. Este breve percurso, que apenas se inicia nesta seção, também, e principalmente, nos fará compreender melhor, por essa passagem específica da *Epístola 7*, as fontes com as quais Agostinho dialoga nesse tema.

Um bom ponto de partida acreditamos verdadeiramente ser o da definição. Nos *Comentários aos Salmos* tomamos conhecimento de que a eternidade: “(...) é a própria substância de Deus, que nada tem de mutável; aí nada é passado, como se já não fosse; nada é futuro, como se ainda não fosse. Não é aí senão o presente, aquilo que É.”⁸⁵⁹ Noutra passagem ainda dos *Comentários aos Salmos*, ao falar do nome eterno de Deus, Agostinho afirma ser esse nome eterno uma existência verdadeira, ou seja: “(...) existe sem começo e sem fim.”⁸⁶⁰ Quanto a nós, continua Agostinho, seres que vivem no tempo, Deus nos tranquiliza: “(...) porque pelas coisas temporais Ele nos conduz à vida eterna.”⁸⁶¹ E num capítulo importante de *A cidade de Deus*, o conhecimento eterno de Deus é contrastado com o nosso conhecimento temporal:

Ele (Deus) vê não passando de uma coisa a outra, mudando de pensamento, mas imutavelmente, de sorte que o que se realiza temporalmente, tanto o futuro, que ainda não é, como o presente, que já é, como o passado, que já não é, nada lhe escapa à presença estável e eterna.⁸⁶²

⁸⁵⁷ Mesmo se presumíssemos que a instantaneidade ou mesmo a espontaneidade de uma missiva levaria Agostinho a dizer algo irrefletidamente, Lope Cilleruelo (como já vimos na Introdução desta tese) nos afirma o contrário: “Eram pensadas com tempo, escritas com reflexão, retocadas e guarneçadas com cuidado (...). Santo Agostinho, embora acabe sempre se sujeitando, se lamenta mais de uma vez do cansaço que o causavam as correspondências.” “Se pensaban despacio, se redactaban con circunspección, se limaban y claveteaban com escrúpulo (...). San Agustín, aunque se rinde siempre, se lamenta más de una vez de la fatiga que le cuesta la correspondencia.” Cf. CILLERUELO, Lope. “Introducción”. *Op. cit.*, p. 2.

⁸⁵⁸ “(...) omitindo outros exemplos (...)” “(...) ut alia omitam (...)” *ep. 7 1.2.*

⁸⁵⁹ Tradução nossa. “(...) aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est.” *en. Ps. 101 2.10.* Cf., também, *sol. 1.1.4-5.*

⁸⁶⁰ Tradução nossa. “(...) sine initio et sine termino est.” *en. Ps. 134.6.*

⁸⁶¹ Tradução nossa. “(...) quia de temporalibus ad aeternam vitam nos perducit.” *en. Ps. 134.6.*

⁸⁶² “Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat.” *ciu. Dei 11.21.*

III

Nas passagens acima temos as definições basilares do que seja “eternidade” na doutrina agostiniana.⁸⁶³ Só a Deus se admite a qualidade de eterno⁸⁶⁴, pois “aquele que É”⁸⁶⁵ não tem passado nem futuro, nem princípio nem fim. Aos humanos, seres temporais, para os quais houve um passado e houve um princípio, a eternidade se coloca não como um fim, mas precisamente como um destino⁸⁶⁶, seja de vida eterna, seja de suplício eterno⁸⁶⁷. Inicialmente verificamos nessas definições o contraste acentuado entre a eternidade e o tempo. Entretanto, a leitura de outras passagens nos orienta a pensarmos a eternidade também como arquétipo ou παράδειγμα do tempo.⁸⁶⁸ Citemos três exemplos. No *Comentário literal ao Gênesis, inacabado*

⁸⁶³ Sobre o contraste entre a lei eterna e a lei temporal, cf. *lib. arb.* 1.6.15; 1.15.32-16.34. Para O’Connell, a fonte de Agostinho nessa questão é estoica: “Assim como Plotino foi levado a fazer, Agostinho momentaneamente apresenta esse critério *essencialmente estoico* dentro do modelo de dois mundos. Ele distingue o Eterno da lei temporal, e interpreta esta como proibindo todo apego aos bens temporais: tal afecção resulta em sermos ‘colados’ às coisas, e então agarrados a elas. A Lei Eterna impõe que todas as coisas permaneçam em ordem perfeita; mas o apego às realidades temporais resulta na ‘sujeição’ da alma ao que é inferior a ela – uma reviravolta da ordem correta.” Itálicos nossos. “Just as Plotinus was brought to do, Augustine momentarily sets this essentially Stoic criterion inside the two-world framework. He distinguishes the Eternal from the temporal law, and interprets the former as forbidding all attachment to temporal goods: such affection results in our being ‘glued’ to the things so clung to. The Eternal Law enjoins that all things remain in perfect order; but clinging to temporal realities results in the soul’s being ‘subjected’ to what is inferior to it – an overturning of right order.” O’CONNELL, Robert J. “*De libero arbitrio* I: Stoicism revisited”. *Augustinian Studies*, v. 1, p. 49-68, 1970, p. 56.

⁸⁶⁴ John M. Quinn nota que, diferentemente de Agostinho, para quem Deus é absolutamente transcendente e absolutamente eterno, em Platão, Aristóteles e Plotino os conceitos de Deus: “(...) definem somente um ser supremo relativamente transcendente e, por conseguinte, uma divindade que só é relativamente eterna.” ETERNIDADE. QUINN, John M. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 411. De fato, não é isso o que vemos em Agostinho. Por exemplo, no livro XI das *Confissões*, lemos: “Na tua palavra (Senhor), nada aparece e desaparece, porque é realmente imortal e eterna. Com esta palavra, que é eterna como tu, enuncias a um só tempo e eternamente tudo o que dizes.” “Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis.” *conf.* 11.7.9.

⁸⁶⁵ Cf. Ex 3, 14.

⁸⁶⁶ Cf. ETERNIDADE. QUINN, John M. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 411.

⁸⁶⁷ Para Agostinho, o destino humano, e também dos anjos, é eterno, quer na vida eterna, quer no suplício eterno: “Dizer, porém, num e mesmo sentido, que ‘a vida eterna não terá fim e que o suplício eterno terá fim’ é o cúmulo do absurdo. Em conclusão, como a vida eterna dos santos não terá fim, tampouco o terá o suplício eterno de quem o mereça.” “Dicere autem in hoc uno eodemque sensu: ‘Vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit’, multum absurdum est. Unde, quia vita aeterna sanctorum sine fine erit, supplicium quoque aeternum quibus erit finem procul dubio non habebit.” *ciu. Dei* 21.23.

⁸⁶⁸ Sabemos, por O’Daly, de que apenas “ocasionalmente” (*occasionally*) o tempo aparece em Agostinho como imagem da eternidade, seu arquétipo. Sabemos, também por O’Daly, que Agostinho no livro XI das *Confissões* se “afasta da tradição platônica” (*departs from the Platonic tradition*) a qual pensa o tempo a partir da eternidade. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Augustine”. *Op. cit.*, p. 416. No entanto, mesmo ocasionalmente e mesmo se afastando depois disso, o fato é que aparece nas primeiras obras. E, acima de tudo, para nós, esse aparecimento da eternidade como arquétipo para o tempo tem a força de constatar, assim procuraremos comprovar ao longo deste capítulo, algumas fontes recuperadas por Agostinho, prioritariamente as plotinianas.

o tempo é “marca” (*signum*) ou “vestígio” (*vestigium*) da eternidade: “Pois estes tempos, a que agora se refere, os quais se distinguem por intervalos, significam que sobre eles permanece a eternidade imutável, de modo que o tempo apareça como *sinal*, ou seja, como *vestígio* da eternidade.”⁸⁶⁹ Nos *Comentários aos Salmos* o tempo é “imagem” (*effigies*), “sombra” (*umbra*) ou “imitação” (*imitatio*) da eternidade: “O que é o século do século, senão aquele cuja *imagem* e *sombra*, por assim dizer, tem este século? De fato, a alternância dos tempos que se sucedem (...) é uma certa *imitação* da eternidade.”⁸⁷⁰ Por fim, em *A música*, obra composta entre os anos 387 e 391, ou seja, exatamente no mesmo período da *Epístola 7*, o tempo também é concebido a partir da eternidade como arquétipo:

Logo, não vejamos com maus olhos as coisas que nos são inferiores, e ordenemo-nos a nós mesmos, com o auxílio de Deus e Senhor nosso, entre as que estão abaixo e as que estão acima de nós, de modo que não nos ofendamos com as inferiores, e só com as superiores nos deleitemos. Ora, o deleite é como o peso da alma. Logo, o deleite ordena a alma. “Porque onde está o teu tesouro, aí está também o teu coração” (Mt 6, 21); onde o deleite, aí o tesouro; e onde o coração, aí a bem-aventurança ou a miséria. *E quais são as coisas superiores senão as em que a suprema, inconcussa, incommutável e eterna igualdade se mantém, onde não há tempo porque não há mudança, e de onde os tempos se fabricam, ordenam e modificam imitando a eternidade*, enquanto o curso do céu torna ao mesmo ponto e torna a chamar ao mesmo ponto os corpos celestes, e em dias e meses e anos e lustros e demais órbitas dos astros obedece às leis da igualdade e da unidade e da ordem, enfim? Destarte, em numérica sucessão, as coisas terrenas, sujeitas às celestes, associam as órbitas de seus tempos ao assim chamado canto do universo.⁸⁷¹

Dedicando-se à noção de eternidade divina em Agostinho e citando essa mesma passagem do livro VI de *A música* que acabamos de transcrever, Wilma Gundersdorf von Jess encontra em Plotino a concepção da eternidade como arquétipo do tempo e deste como imagem da eternidade que vemos posteriormente em Agostinho.⁸⁷² A fonte à qual von Jess se refere e

⁸⁶⁹ Itálicos nossos. “Haec enim nunc dicit tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat.” *Gn. litt. inp.* 13.38.

⁸⁷⁰ Tradução e itálicos nossos. “Quid est saeculum saeculi, nisi cuius effigiem et tamquam umbram habet hoc saeculum? Vicissitudo enim temporum sibi succedentium (...) aeternitatis quaedam imitatio est.” *en. Ps.* 9.7.

⁸⁷¹ Itálicos nossos. “Non ergo invidemus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum: ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbis temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.” *mus.* 6.11.29.

⁸⁷² Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 6, p. 75-96, 1975, p. 77, nota 11.

de onde retira a breve passagem a seguir é o Tratado 45 de Plotino, especificamente o sétimo livro da terceira *Enéada*, intitulado “Sobre a eternidade e o tempo”:

Convém investigar primeiro sobre a eternidade: que pensam ser a eternidade os que afirmam ser ela distinta do tempo? Efetivamente, uma vez conhecido aquilo que é estável a título de *modelo*, facilmente será elucidada a natureza de sua *imagem*, que é precisamente o que dizem ser o tempo.⁸⁷³

Nessa passagem do primeiro capítulo escolhida por von Jess ou mesmo em todo o Tratado 45, Plotino dialoga inúmeras vezes com seus predecessores. São, portanto, conhecidos aqueles que “pensam” (νομίζουσιν) sobre a eternidade ou que “dizem” (λέγουσιν) o que é o tempo.⁸⁷⁴ Tanto von Jess quanto os tradutores das *Enéadas*, Jesús Igal⁸⁷⁵ e Arthur Hilary Armstrong⁸⁷⁶, entendem que Plotino, no tratado em questão, retoma sobretudo, mas não só⁸⁷⁷, o *Timeu* de Platão, “reiterando o ensino de seu mestre” (*reiterating the teaching of his master*), como escreve von Jess⁸⁷⁸. Armstrong e Jesús Igal ressaltam que a concepção do tempo como imagem da eternidade tal qual aparece no *Timeu* é o “ponto de partida” (*starting-point*)⁸⁷⁹ de Plotino e o que o possibilita a ir “mais longe que seu mestre” (*más allá que su maestro*)⁸⁸⁰ ao

⁸⁷³ Itálicos nossos. “Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν, τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἐστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχ' ἂν σαφὲς γένοιτο.” *Enn.* III.7.1.17-20.

⁸⁷⁴ Cf. *Enn.* III.7.1.17-20.

⁸⁷⁵ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192.

⁸⁷⁶ Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293.

⁸⁷⁷ Há também no Tratado 45 das *Enéadas* de Plotino as influências, apesar de frequentemente assentadas em críticas, de Aristóteles (criticado nos capítulos 9, 12 e 13) e dos estoicos e epicuristas (criticados nos capítulos 7, 8, 9 e 10). Jesús Igal diz que num primeiro momento é curioso que Aristóteles tenha influenciado Plotino no desenvolvimento de uma noção de eternidade já que Aristóteles nunca elaborou um conceito preciso de eternidade, embora tenha sim elaborado um conceito preciso de tempo como número ou medida de movimento. Como quer que seja, são dois textos aristotélicos que influenciam Plotino no Tratado 45, o livro XII da *Metafísica*, principalmente sobre a vida divina como uma duração infinita (cf. *Met.* Α 7, 1072b13-1073a13) e o livro IV da *Física*, sobre o tempo (cf. *Phys.* IV 12, 221b3-7). Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192 e nota 5. Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. In: _____. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints, 1979, cap. XV, p. 67-74.

⁸⁷⁸ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 77, nota 11.

⁸⁷⁹ Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293.

⁸⁸⁰ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192. Na “Introdução Geral” à tradução das *Enéadas* completas, Jesús Igal explica por que Plotino, no Tratado 45, ultrapassa Platão em relação às noções de eternidade e de tempo: “De maneira análoga (à Alma do cosmos que necessitou de espaço e tempo para se encarnar), o tempo nasceu do desejo de uma faculdade ‘ansiosa’ e ‘inquieta’ da Alma de mandar em si mesma e ser de si mesma e adquirir cada vez mais e mais (*Enn.* III.7.11.15-21), isto é, do desejo congênito da Alma inferior de separar-se da superior, encarnar-se e dividir-se nos corpos (*Enn.* IV.1.8-12), levando em consideração que também o tempo, como o espaço, comporta divisão, dispersão e distanciamento (*Enn.* I.5.7.14-17; III.7.11.41; IV.4.15.4-5; VI.5.11.15-16). Levada, então, por seu desejo congênito de viver cada vez mais e mais no corpo, a Alma inferior se moveu adiante, para o depois, para o posterior e sempre distinto; e simultaneamente a esse movimento da Alma nasceu o movimento paralelo que é o tempo (*Enn.* III.7.11.17-20), a imagem móvel da

identificar o tempo com a vida da Alma e a eternidade com a vida do Intelecto⁸⁸¹. Sob a orientação platônica, continua Armstrong, Plotino de fato desenvolve na primeira parte do tratado uma “concepção profunda de eternidade” (*profound conception of eternity*)⁸⁸², cujas palavras a seguir, em síntese, bem a expressam: “A eternidade é pois isto: *nem o que foi nem o que será, senão somente o que é*, possuindo este ‘é’ estavelmente devido ao fato de que não muda no ‘será’ nem há mudado.”⁸⁸³ Logo, ela é: “(...) *a vida total, conjunta e completa e absolutamente sem extensão ou intervalo, inerente ao Ser em seu ser, precisamente isso é o que buscamos: a eternidade.*”⁸⁸⁴ Diante dessas palavras, não nos surpreende que Armstrong afirme que a definição plotiniana de eternidade tenha influenciado a patrística cristã e o pensamento medieval.⁸⁸⁵ Certamente os pontos fundamentais com os quais Plotino definiu a noção de

eternidade falada por Platão (cf. *Ti.* 37d).” “Análogamente, el tiempo nació del deseo de una facultad ‘afanosa’ y ‘desasosegada’ del Alma de mandar en sí misma y ser de sí misma y adquirir más y más (III.7.11.15-21), es decir, del deseo congénito del Alma inferior de apartarse de la superior, encarnarse y dividirse en los cuerpos (IV.1.8-12), habida cuenta de que también el tiempo, como el espacio, comporta división, dispersión y distanciamiento (I.5.7.14-17; III.7.11.41; IV.4.15.4-5; VI.5.11.15-16). Llevada, pues, de su deseo congénito de vivir más y más en el cuerpo, el Alma inferior se movió hacia adelante, hacia el después, hacia lo posterior y siempre distinto; y simultáneamente con este movimiento del Alma nació el movimiento paralelo que es el tiempo (III.7.11.17-20), esa imagen móvil de la eternidad de que hablara Platón (*Timeo* 37 d).” PLOTINO. *Enéadas*, I-II. *Op. cit.*, p. 75.

⁸⁸¹ Sobre a distinção entre o tempo como “vida da Alma” e a eternidade como “vida do Intelecto” ou mesmo como “divino Intelecto” ver à frente, no corpo do texto, a transcrição do capítulo onze do Tratado 45 das *Enéadas*, especificamente *Enn.* III.7.11.43-59.

⁸⁸² Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293. Em outro texto, Armstrong afirma: “Os primeiros seis capítulos desse tratado (o Tratado 45) são a melhor apresentação na literatura filosófica antiga, talvez de todas, da vida eterna em sua totalidade e simultaneidade, excluindo qualquer incompletude, mudança, variação ou passagem.” “The first six chapters of this treatise are the finest presentation in ancient, perhaps in any, philosophical literature of eternal life in its wholeness and simultaneity, excluding any incompleteness, change, variation or passage.” Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 70.

⁸⁸³ Itálicos nossos. “Ο οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ’ ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὸς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ’ αὖ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών.” *Enn.* III.7.3.34-36.

⁸⁸⁴ Itálicos e tradução modificada por nós, estas ao cotejarmos a tradução de Armstrong com a que usamos habitualmente de Jesús Igal. “Τίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζῶη ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.” *Enn.* III.7.3.37-39.

⁸⁸⁵ Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293. No entanto, especificamente em relação à herança pagã ou cristã da vida eterna do Intelecto plotiniano, Armstrong diz, nas conclusões de outro texto, o seguinte: “Minha conclusão, então, é que os relatos que Plotino dá da vida eterna do Intelecto não são totalmente consistentes ou coerentes e, em particular, que ele nem sempre tem sucesso em confinar suas descrições dentro dos limites impostos pelo conceito de não eternidade duracional, na qual ele insiste tão fortemente. Ele é, talvez possamos dizer, uma alma muito plotiniana que deseja e não deseja ter tudo junto ao mesmo tempo. Em geral, ele tenta embalar um conteúdo muito variado de tradição e experiência em seu relato de sua Segunda Hipóstase para consistência. Essa pode ser a razão pela qual nenhum de seus sucessores, pagão ou cristão, pôde assumir sua doutrina do Intelecto simplesmente como a encontraram.” “My conclusion, then, is that the accounts which Plotinus gives of the eternal life of Intellect are not fully consistent or coherent, and in particular that he is not Always successful in confining his descriptions of it within the limits imposed by the concept of non-durational eternity, on which he so strongly insists. He is, perhaps we may say, a very Plotinian soul who both wants and does not want to have everything all together at once. In general he tries to pack too much and too varied a content of tradition and experience into his account of his Second Hypostasis for consistency. This may be the reason why none of his successors, pagan or Christian, could take over his doctrine of Intellect simply as they found it.” Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 74.

eternidade no Tratado 45 das *Enéadas* ecoam na ilustre fórmula de Boécio em sua *Consolação da Filosofia*: “A eternidade é a posse⁸⁸⁶ perfeita, *total e em simultâneo*⁸⁸⁷, da vida infinita, coisa que fica mais clara graças à comparação com as coisas temporais.”⁸⁸⁸ Essa fórmula de Boécio foi retomada sete séculos depois por Tomás de Aquino no primeiro livro da *Suma Teológica*: “Dado que o tempo sempre foi e sempre será (...), ainda restaria uma diferença entre a eternidade e o tempo, como diz Boécio nas *Consolações*, decorrente do fato de que *a eternidade é simultaneamente inteira* (...).”⁸⁸⁹

Na passagem do *Timeu* caracterizada por Armstrong como o *starting-point* da concepção plotiniana de eternidade verificamos que Platão já aprimora o pensamento de seu predecessor Parmênides.⁸⁹⁰ Logo, se no Tratado 45, Plotino vai *más allá* que Platão nessa questão, também a definição de eternidade apresentada no *Timeu*, de acordo com Jesús Igal,

⁸⁸⁶ Sobre o termo latino *possessio*, explica Guy Hamelin que a palavra em língua portuguesa “posse”, bem como ocorre em francês, inglês, italiano e espanhol, serve normalmente para traduzir a noção aristotélica de ἔξις, como está na seção das *Categorias* (cf. *Cat.* X, 12a 25-35) consagrada aos opostos, em sentido transitivo e não da primeira qualidade, como aparece no capítulo oitavo das *Categorias*. Nessa obra de Aristóteles, a posse, ou seja, a ἔξις, se opõe à privação, ou seja, à στέρησις. No *Comentário às Categorias*, Boécio conhece a oposição entre ἔξις e στέρησις, mas prefere o termo latino *habitus* ao termo *possessio* para traduzir o termo grego ἔξις. O termo *habitus*, então, representa aquilo que se opõe à *privatio*, e serve também para traduzir a qualidade do primeiro gênero ἔξις, isto é, “estado permanente”, em oposição à διάθεσις, isto é, “disposição”, como aparece no capítulo oitavo das *Categorias*. Logo, para Hamelin, Boécio não usa o termo *possessio* tecnicamente quando o insere na definição de eternidade, mesmo que ali conste a oposição entre a privação de uma vida ilimitada e a posse da eternidade. Cf. HAMELIN, Guy. “Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio”. *Analytica-Revista de Filosofia*, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2003, p. 70-71. Cf., também, HAMELIN, Guy. *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*. 455 p. Thèse (Doctorat em Philosophie) – Université du Québec, Trois-Rivières, 1996.

⁸⁸⁷ Sobre a tradução da expressão latina *tota simul*, diz Guy Hamelin: “A tradução aqui tem a sua importância. Se traduzirmos *tota simul* pela palavra ‘inteira’, como o faz acima o tradutor português, poderíamos perder o sentido exato veiculado pela descrição. Boécio quer, quanto a isso, opor uma existência temporal, como o assinala na última frase do trecho apresentado – ‘tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal’ (*quod ex collatione temporalium clarius liquet*) –, a uma existência atemporal, que se vive ‘simultaneamente de uma só vez’. Essa última expressão constitui, sem dúvida, uma tradução de *tota simul* que fica mais perto do sentido latino. Nesse caso, é claro que um ser vivo mortal possui (*possessio*) a sua vida, mas ele não a possui completamente de uma só vez. Por outro lado, o ser vivo eterno tem a posse, segundo a definição de Boécio, de toda a sua vida de uma só vez (*tota simul*). A consequência imediata disso é: aquilo que é eterno, não o é no tempo.” HAMELIN, Guy. “Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio”. *Op. cit.*, p. 69.

⁸⁸⁸ Itálicos e tradução modificada por nós. “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.” *cons.* 5.6.4. Em Boécio temos quase que todas as qualificações da definição de Plotino de uma eternidade que é literalmente “vida junta, total, plena, simultânea, em todo lugar” (ζωή ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ), como vimos em *Enn.* III.7.3.36-38.

⁸⁸⁹ Itálicos nossos. “Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit (...), adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul (...).” *S. Th.* 1, qu. 10, art. 4.

⁸⁹⁰ Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293. Parmênides de Elea (c. 540-c. 450 a.C.), a quem Platão dedicou a obra homônima *Parmênides*, floresceu, segundo Diógenes Laércio, na sexagésima nona Olimpíada, ou seja, entre 504 e 501 a.C. Cf. DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. *Op. cit.*, p. 256-257.

torna mais explícita e mais técnica a intuição inicial concebida por Parmênides.⁸⁹¹ Divisamos de uma maneira mais nítida essa transmissão e reelaboração da noção de eternidade nesses três pensadores quando lemos em ordem cronológica e sequencial partes significativas de seus textos. Iniciemos pelo fragmento oitavo do poema *Da natureza* de Parmênides. Depois, passemos ao *Timeu* de Platão, cuja passagem influenciou o pensamento plotiniano.⁸⁹² E, finalmente, confirmamos o importante capítulo onze⁸⁹³ do Tratado 45 das *Enéadas*.

Nele estão muitos sinais de que o que é, é incriado e indestrutível, sozinho, *completo, imóvel e sem fim*. Nem nunca foi, nem será; *pois agora é, todo de uma vez, um contínuo* (ou ‘um só contínuo’).⁸⁹⁴

O Pai Gerador, quando observou este mundo em movimento e vivente e imagem dos deuses eternos, ficou satisfeito com ele, e se alegrou, pensou em torná-lo ainda mais parecido ao exemplar. (...) Ora, percebemos que *a natureza do Vivente é eterna*, e que esta não era possível de ser adaptada perfeitamente ao que é gerado. Por isso, Ele pensou em produzir *uma imagem móvel da eternidade* e, enquanto constitui a ordem do céu, da eternidade que permanece na unidade, *faz uma imagem eterna que procede de acordo com o número, que é precisamente o que chamamos de tempo*. (...) E todas essas são partes do tempo, o “era” e o “será” são formas geradas de tempo, que não percebemos que nos referirmos ao ser eterno de modo incorreto. Na verdade, que “era”, “é” e “será”; ao invés disso, de acordo com o verdadeiro raciocínio, *apenas o “é” lhe é apropriado*, enquanto o “era” e o “será” devem ser ditos da geração que se desenrola no tempo. (...) Portanto, o tempo foi produzido junto com o céu, de modo que, assim como eles nasceram juntos, eles também se dissolveriam juntos, caso ocorresse sua dissolução. *E foi produzido de acordo com o modelo da realidade eterna de forma que fosse semelhante ao mais alto grau possível*.⁸⁹⁵

⁸⁹¹ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192.

⁸⁹² É, como vimos, o que afirmam von Jess, Armstrong e Jesús Igal, entre outros que veremos adiante. Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 77, nota 11. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192. Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293.

⁸⁹³ Ao escrever a Introdução ao Tratado 45 das *Enéadas*, Armstrong destaca o capítulo onze desse tratado como um dos mais “vivos e mais originais” (*liveliest and most original*) do pensamento filosófico de Plotino sobre o tema da eternidade e do tempo. Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293-294.

⁸⁹⁴ Itálicos nossos. “ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα, ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστὶ γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές.” *nat. fr.* 8, 2-6.

⁸⁹⁵ Itálicos nossos. “Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονός ἀγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. (...) ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. (...) ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστὶν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι (...). Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰώνια ἐστὶν ὄν, ὁ δ' αὐτὸ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος.” *Ti.* 37c-38c.

Se alguém dissesse que o tempo é a vida da Alma em movimento de transição de um modo de vida a outro, diria algo com sentido? Sim, porque se a eternidade é a vida em repouso, em identidade e em uniformidade e infinita em ato⁸⁹⁶, e se *o tempo há de ser uma imagem da eternidade como o é este universo com respeito ao inteligível*, é preciso dizer que o tempo é, ao invés da vida lá, uma vida distinta e como em sentido equívoco: a da referida potência da Alma⁸⁹⁷; e, em vez do *Movimento intelectual*, o movimento de apenas uma certa parte da Alma; e, em vez de identidade, uniformidade e permanência, o que não permanece na identidade, mas que realiza um ato após o outro⁸⁹⁸; e, em vez de inextensão e unidade, uma imagem de unidade: unidade na continuidade; e, em vez do infinito em ato e inteiro, o que se prolonga até o infinito na direção por sempre ao consecutivo; e, em vez de um inteiro compacto, o que será um inteiro por partes e um inteiro perpetuamente futuro; porque é assim que vai imitar o que é inteiro e compacto em ato e infinito em ato: se aspira estar sempre adquirindo mais ser ao longo de sua existência, pois ser deste modo é imitar o Ser do eterno.⁸⁹⁹

⁸⁹⁶ A expressão grega ζωή (...) ἄπειρος ἤδη, traduzida por Jesús Igal por “vida (...) infinita en acto”, marca a influência de Aristóteles no Tratado 45 de Plotino, precisamente da *Met.* Α 7, 1072b13-1073a13 e da *Phys.* IV 12, 221b3-7. Segundo Jesús Igal, literalmente ζωὴν ἄπειρον ἤδη é “vida infinita já (ou ‘agora’)”, mas nas *Enéadas* esse “já (ou ‘agora’)” equivale, às vezes, a “em ato”. Sobre isso, ainda segundo Jesús Igal, cf. *Enn.* III.7.11.1-5; III.7.11.14-15 (aqui fala do tempo como algo que não existia em ato, senão apenas em potência e em sua causa); III.7.5.25-31. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192 e p. 206, nota 36. Armstrong vê nas *Enn.* II.5, V.9.4 e V.9.6-10 algumas passagens em que o Intelecto aparece como pura ἐνέργεια, atualizando a potência da alma (cf., também, *Enn.* III.8.11, onde o Intelecto aparece como poder atualizado), não como δύναμις, pois não há potência aristotélica no mundo Inteligível. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 67 e p. 69.

⁸⁹⁷ A expressão grega δυνάμεως τῆς ψυχῆς é traduzida por Jesús Igal por “potencia del Alma” e se refere à descrição de uma “natureza ansiosa” (φύσεως πολυπράγμονος) que se põe em movimento pondo em movimento também o presente, buscando o diverso e não o idêntico, indo para o depois e para o posterior, etc., tudo para Plotino explicar o surgimento do tempo como imagem da eternidade. Plotino, em seguida na descrição, equivale essa “natureza ansiosa” ao “poder inquieto na Alma” (ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος). Cf. *Enn.* III.7.11.15-24. Para Jesús Igal, essa potência “ansiosa” ou “inquieta” é a Alma inferior, que Plotino retoma também em *Enn.* III.7.12.4-10. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 221, nota 82.

⁸⁹⁸ A expressão grega ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, traduzida por Jesús Igal por “un acto tras otro” é característica do tempo e o tempo é visto por Plotino, esclarece Jesús Igal, como algo que não teve começo, pois sempre existiu, nem terá fim, pois existirá para sempre, mas que por razões didáticas Plotino dirá que a mente pode imaginar que o tempo começa num determinado momento e termina noutro (cf. *Enn.* III.7.12.4-25). Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 220, nota 78.

⁸⁹⁹ Itálicos nossos. “Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ’ ἂν δοκοῖ τι λέγειν; Εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὡσπερ καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμόνυμον λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοεραῆς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἐν, ἀντὶ δὲ ἀπειρου ἤδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεῖ, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου [τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰεῖ <τὸ κατὰ μέρος> ἐσόμενον ὅλον. Οὕτω γὰρ μιμῆσεται τὸ ἤδη ὅλον καὶ ἀθρόον καὶ ἄπειρον ἤδη, εἰ ἐθελήσει αἰεῖ προσκτώμενον εἶναι ἐν τῷ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ εἶναι οὕτω τὸ ἐκεῖνου μιμῆσεται.” *Enn.* III.7.11.43-59.

IV

Resguardadas as diferenças, e não são poucas⁹⁰⁰, de Parmênides a Platão, de Plotino a Agostinho, de Boécio a Tomás de Aquino, permanecem, como vimos, os termos basilares que definem a eternidade. Para todos esses pensadores, a eternidade, de forma geral, é concebida como aquilo que “é”, que nunca “foi” nem “será”, sem começo e sem fim, imóvel e estável, contínua e completa, vida total e simultânea. Não nos é inesperado portanto que de tais definições provenha a compreensão, que vai de Platão a Plotino e deste a Agostinho, da correlação entre a eternidade como arquétipo e o tempo como imagem da eternidade. No artigo de Wilma Gundersdorf von Jess outrora citado, a autora, ao explicar minuciosamente a refutação cristã de Agostinho da visão grega de mundo cíclico e de eternidade do cosmos⁹⁰¹,

⁹⁰⁰ Algumas dessas diferenças são apontadas por Armstrong: “No capítulo 11, linhas 22 e 23 (qual seja, *Enn.* III.7.11.22-23) é dito significativamente do ‘poder inquieto’ (*restless power*; em Plotino: *τις δύναμις οὐχ ἡσυχος*) da alma que origina o tempo *τὸ μὲν ἄθροον αὐτῆ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν*; o tempo só passa a existir porque a alma não quer que tudo esteja presente de uma vez, mas prefere ter uma coisa após a outra. Plotino deixa muito claro nesse tratado que sua eternidade é um *nunc stans*, um agora imutável um presente sem passado ou futuro. Devemos notar que não é de forma alguma certo que essa seja a doutrina de Platão ou Aristóteles. Quando Platão contrasta eternidade e tempo no *Timeu* 37d, ele pode muito bem estar contrastando a duração infinita do imutável com a duração do mutável medida pelos movimentos dos corpos celestes: ele parece ser capaz de separar duração e tempo em seu pensamento. E a vida divina para Aristóteles é uma duração infinita em vez de um presente eterno.” “In ch. 11, 22-23, it is said significantly of the ‘restless power’ of soul which originates time *τὸ μὲν ἄθροον αὐτῆ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν*; time only comes into existence because soul does not want everything to be present to it all at once, but prefers to have one thing after another. Plotinus makes it abundantly clear in this treatise that his eternity is a *nunc stans*, a changeless now, a presente without past or future. We should notice that it is by no means certain that this is the doctrine of Plato, or Aristotle. When Plato contrasts eternity and time in *Timaieus*, 37 d he may well be contrasting the endless duration of the unchanging with the duration of the changeable measured by the movements of the heavenly bodies: he seems to be able to separate duration and time in his thinking. And divine life for Aristotle is endless duration rather than an eternal present.” Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 70. Já sobre o conceito de “eternidade sem duração”, Armstrong cita alguns artigos que discutem a presença desse conceito não só no *Timeu* de Platão, no *De caelo* (*Cael.* A 9, 279a11-28) e na *Metafísica* (*Met.* Λ 5-8, 1072b1073d) de Aristóteles, ambos sobre a vida divina, mas também em Amônio Sacas, Plutarco e Eudoro de Alexandria, este que pode ter sido o responsável por interpretar o termo grego *αἰών* encontrado no *Timeu* 37d pelo o termo latino *nunc stans*. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 70, nota 1.

⁹⁰¹ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 75-96. Von Jess, numa nota, ressalta que a visão cíclica grega era sustentada por Orígenes (c. 185-c. 250), apoiado no *Ecl* 1, 9, e criticada severamente por Jerônimo (c. 347-c. 420), para quem Orígenes pegou “o dogma mais ímpio dos estoicos” para ousar dizer, contra as Escrituras, que o homem morre repetidamente (cf. *ep.* 96.9). Jerônimo está de acordo com o que Agostinho escreveu em *ciu. Dei* 12.14-15. Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 79, nota 16. Segundo Jacqueline Lagrée, a aproximação entre a conflagração estoica e o apocalipse é abandonada por Orígenes no *Contra Celso* VIII.72, quando este: “(...) opõe os retornos cíclicos da *ekpurosis* estoica à regeneração oferecida uma vez por todas pelo *Logos* salvador.” LAGRÉE, J. ESTOICISMO CRISTÃO. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de: MENESES, Paulo et al. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2014, p. 665. Aqui vale também esta nota de Gilson: “Nunca um grego nem qualquer filósofo antigo chegou à noção de criação *ex nihilo*. Por isso, todos tinham de terminar admitindo a eternidade do universo. Esse problema foi, para os gregos, um problema essencialmente religioso e teológico. Herdeiro da tradição judaica, o cristianismo deu novo impulso às discussões cosmogônicas e forneceu uma solução

aponta para uma noção comum de eternidade que estava entre os gregos e que permaneceu entre os cristãos; reforçando as fontes agostinianas sobre a noção de eternidade que investigamos até aqui. Conforme von Jess, igualmente a Platão, Plotino, Boécio e Tomás de Aquino, Agostinho também compreendeu a eternidade como vida perfeita (*as perfect life*).⁹⁰² Reverberam, então, na doutrina agostiniana do *Verbum*, segundo a qual a Palavra é Vida⁹⁰³, tanto a definição platônica de eternidade como “vida completa”⁹⁰⁴ quanto a definição plotiniana de que a eternidade é “a Vida”⁹⁰⁵, explica von Jess.⁹⁰⁶ Vemos isso, por exemplo, no livro IV de *A Trindade*: “(...) nele (o Verbo de Deus) não existiram, nem existirão, mas apenas existe, e tudo é vida, e tudo é unidade, e quanto mais unidade, mais perfeita é a vida.”⁹⁰⁷ E no livro XI das *Confissões*: “(...) o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas.”⁹⁰⁸

Contudo, na doutrina agostiniana do *Verbum*, as relações entre eternidade e tempo⁹⁰⁹ e entre eternidade e Deus trazem à tona o sério problema de “reconciliar” (*reconcile*), segundo

satisfatória para o problema.” GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 576.

⁹⁰² Ou mesmo, como “Vida divina”. Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 92, nota 66.

⁹⁰³ Sobre a doutrina do *Verbum*, cf., por exemplo, *uera rel.* 36.66.

⁹⁰⁴ Cf., por exemplo, *Ti.* 37a.

⁹⁰⁵ Cf. *Enn.* III.7.3. A eternidade é também dita por Plotino, como vimos, “Vida plena”, “Vida infinita”, “Vida em ato”, etc., como aparece principalmente nos capítulos três e cinco do Tratado 45 das *Enéadas*.

⁹⁰⁶ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 92-93, nota 66. Ainda sobre a doutrina agostiniana do *Verbum*, sobre a Palavra, signo que: “(...) marca o ponto tangencial entre o tempo e a eternidade, que a memória resgata do esquecimento e da intenção da alma se dobra como imagem e como enigma, signos do intervalo infinito em que o mistério da Encarnação do Senhor ocorre no Verbo.” “(...) señala el punto tangencial entre el tiempo y la eternidad, que la memoria rescata del olvido y la intención del alma pliega sobre sí como imagen y como enigma, signos del infinito intervalo en que acontece el misterio de la Encarnación del Verbo.” cf. CRICCO, Valentín. “La memoria en san Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad”. *Revista Agustiniana de Pensamiento*, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 37-57, 2006, p. 39.

⁹⁰⁷ “(...) ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est vita.” *trin.* 4.1.3.

⁹⁰⁸ “(...) quod (*Verbum*) sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia.” *conf.* 11.7.9.

⁹⁰⁹ Para Valentín Cricco: “A ponte de comunicação entre o tempo e a eternidade é a Encarnação do Verbo.” “El puente de comunicación entre el tiempo y la eternidad es la Encarnación del Verbo.” Sentença que é antecedida pela seguinte explicação: “Mas, como diz Agostinho no *Comentário literal ao Gênesis* (cf. *Gn. litt.* 6.1.2), não haveria, conseqüentemente, apenas uma dupla heterogeneidade entre o tempo e a eternidade, que são incomensuráveis, caso não houvesse uma terceira instância mediadora entre ambos, que é o *fiat* do Deus *dixit* que cria com sua Palavra as formas de tempo que a alma incorporará em sua corporeidade. É assim que a alma imprime no homem um movimento de conversão a si mesma ao reconhecer no Verbo a imagem crística temporal-eterna da atemporalidade de seu primeiro momento criativo (...). O problema do tempo, nessa perspectiva, se articula em uma estrutura trinitária que pode ser enunciada em três momentos: no começo, a eternidade, depois, em correspondência com ela, como seu fenômeno, a atemporalidade como mediadora e, em terceiro lugar, o tempo, pelo qual três planos ou níveis ontológicos seriam inerentes à memória: o psicológico da experiência vivida como *distentio animi*, o inteligível das *acies mentis* no exercício da *intentio* e o transtemporal como signo e enigma da eternidade.” “Pero, según lo expone Agustín en el *Comentario literal al Génesis* no habría, en consecuencia, sólo una doble heterogeneidad entre el tiempo y la eternidad que son inconmensurables, sino una tercera instancia que es mediadora entre ambos, que es el

o termo de von Jess, a eternidade, ligada à vida divina por influência neoplatônica, com o repouso ou a imutabilidade.⁹¹⁰ Esse problema que já ocorre no *Sofista* de Platão⁹¹¹ é retomado por Plotino no Tratado 45 das *Enéadas*: “Devemos identificar a eternidade com o repouso transcendente da mesma forma que no mundo aqui há quem identifique o tempo com o movimento?”⁹¹² Logo, continua Plotino: “(...) se identificarmos a eternidade com o repouso da substância (quer dizer, o repouso como constitutivo intrínseco da substância inteligível⁹¹³), então novamente deixaremos os outros gêneros⁹¹⁴ fora da eternidade.”⁹¹⁵ E isso não pode ocorrer, porque, segundo Plotino, devem pertencer à eternidade também a “unidade” (τό ἐν) e a “inextensão” (ἀδιάστατος), o que a evitaria de ser idêntica ao tempo.⁹¹⁶

Seja como for, o que queremos mostrar aqui é que a identificação da eternidade com o repouso ou a imutabilidade divina que encontramos em Plotino chega em Agostinho.⁹¹⁷ Vemos isso, por exemplo, nas *Confissões* e n’*A cidade de Deus*: “Já me disseste, Senhor, com

fiat del Deus *dixit* que crea con su Palabra las formas del tiempo que el alma incorporará em su corporalidad. Es así que el alma imprime en el hombre un movimiento de conversión a sí al reconocer en el Verbo la imagen crística temporal-eterna desde la a-temporalidad de su primer momento creador (...). El problema del tiempo, desde esta perspectiva, se articula en una estructura trinitaria que puede enunciarse según tres momentos: em un principio la eternidad luego, en correspondencia con ella como su fenómeno, la a-temporalidad como mediadora y, en tercer término, el tiempo, por el que le serían inherentes a la memoria tres planos o niveles ontológicos: el psicológico de la experiencia vivida como *distentio animi*, el inteligible de la *acies mentis* en el ejercicio de la intentio y el trans-temporal como signo y enigma de la eternidad.” CRICCO, Valentín. “La memoria en san Agustín”. *Op. cit.*, p. 46 e 44.

⁹¹⁰ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 92.

⁹¹¹ Cf. *Sph.* 254d4-5. O termo στάσις é derivado de ἴσθημι e ambos se ὀρῶν e κίνησις, movimento. Enquanto στάσις se refere à permanência do que é eterno, κίνησις, ao contrário, se refere à mudança do que é temporal. Além de στάσις, Aristóteles usa outros termos para indicar o “repouso”: ἀκίνητον (cf. *Phys.* V 1-2), συνεχής (cf. *Phys.* VI 1) ou ἐρημία (cf. *Phys.* VIII 3,8). Platão, no *Sofista* (cf. *Sph.* 248d-252a; 254b-255b), coloca o repouso e o movimento como duas essenciais genéricas que se opõem e marcam a existência de um não-ser por alteridade. Platão nomeia o repouso primeiro como ἀκίνητον e depois como στάσις, caracterizando os seres que não mudam. Já Plotino (cf. *Enn.* VI.3.27) qualifica diferentemente os seres que não mudam, e quando usa o nome στάσις está se referindo aos seres inteligíveis, ao passo que ἐρημία se refere aos seres sensíveis. Em *Enn.* III.7.2 (ou seja, no Tratado 45 que ora estudamos), Plotino atribui στάσις ao αἰών e κίνησις ao χρόνος. Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 137-138.

⁹¹² “Ἄλλ’ ἄρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησιν φασιν;” *Enn.* III.7.2.20-22. Quanto àqueles que identificam o tempo ao movimento, como parece ser o caso do platônico Ático (cf. fr. 31), ver o que comenta Aristóteles em *Phys.* IV 10, 218a33-218b1 e *Phys.* IV 14, 223b21-22.

⁹¹³ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 199, nota 7.

⁹¹⁴ Plotino aqui se refere aos cinco “gêneros máximos” platônicos: substância, movimento, repouso, alteridade e identidade (cf. *Sph.* 254d-255a), listados mais adiante, em *Enn.* III.7.3.8-12.

⁹¹⁵ “Εἰ δὲ τῆ τῆς οὐσίας στάσει, ἔξω πάλιν αὖ τὰ ἄλλα γένη τοῦ αἰῶνος ποιήσομεν.” *Enn.* III.7.2.30.32.

⁹¹⁶ Cf. *Enn.* III.7.2.33-35. O problema ocorre, explica Jesús Igal, porque movimento e repouso são formas incompatíveis. Uma vez que a eternidade seja identificada com o repouso divino, o movimento imediatamente é excluído de ser eterno. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 199, nota 8. Parece-nos que a solução de Plotino se dá em concluir que a eternidade participa do repouso, mas não é o repouso em si: “(...) μετέχει ἂν οὖν στάσεως, ἀλλ’ οὐκ αὐτοστάσις εἶη.” *Enn.* III.7.2.36.

⁹¹⁷ A questão que envolve a “eternidade” (ὁ αἰών) e o “repouso” (ἡ στάσις) em Plotino é certamente um sério problema que demanda uma análise aprofundada. Isso, porém, ultrapassaria o escopo deste estudo que aqui visa apenas verificar que a ligação entre eternidade e imutabilidade já ocorre em Plotino antes de Agostinho.

voz forte no meu íntimo, que és eterno, o único a possuir a imortalidade, pois nunca mudas de forma nem de movimento (...)”⁹¹⁸; “Por conseguinte, sendo Deus o ser em cuja eternidade não existe mutação alguma, o criador e ordenador dos tempos (...)”⁹¹⁹ Bem observa von Jess que aos atributos “eternidade” e “imutabilidade” Agostinho ainda acrescenta a “autoidentidade” e a “permanência” de um modo que fica praticamente impossível dissociá-los⁹²⁰: “(...) Vós em quem o ser e a vida se equivalem (...). Sois o mais excelso e não Vos mudais. O dia presente não passa por Vós, e, contudo, em Vós se realiza, porque todas estas coisas em Vós residem (...)”⁹²¹ Assim: “(...) quantos dias não passaram já para nós e para nossos antepassados pelo dia eterno de que gozais e dele receberam a existência e a duração! (...). Vós, porém, sois sempre o mesmo, e todas as coisas de amanhã e do futuro, de ontem e do passado, *hoje* as fareis, *hoje* as fizestes.”⁹²²

⁹¹⁸ “Iam dixisti mihi, Domine, voce forti in aurem interiorem, quia tu aeternus es, solus habens immortalitatem, quoniam ex nulla specie motuve mutaris (...)” *conf.* 12.11.11.

⁹¹⁹ “Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator (...)” *ciu. Dei* 11.6. Cf., também, *beata u.* 2.11; *uera rel.* 43.81. Tomás de Aquino seguirá Agostinho: “Eu respondo que a ideia de eternidade segue a imutabilidade, assim como a ideia de tempo segue o movimento, como aparece no artigo anterior. Portanto, como Deus é supremamente imutável, supremamente pertence a Ele ser eterno.” “Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum.” *S. th.* 1, qu. 10, art. 2.

⁹²⁰ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 94.

⁹²¹ Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “(...) cui esse et vivere non aliud atque aliud (...). Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia (...)” *conf.* 1.6.10.

⁹²² Tradução e itálicos da coleção Os Pensadores, VI. “(...) et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt (...). Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.” *conf.* 1.6.10.

Muitas vezes, conclui von Jess, diante do problema que impõe a relação entre a eternidade e a imutabilidade ou o repouso divino⁹²³, problema com o qual vimos Plotino também se defrontar, Agostinho, pelo menos na busca pela melhor maneira de exprimir por palavras tal relação, recorre, como solução possível, à linguagem do paradoxo:

Que sois, portanto, meu Deus? (...) Ó Deus tão alto, tão excelente, tão poderoso, tão onipotente, tão misericordioso e tão justo, tão oculto e tão presente, tão formoso e tão forte, estável e incompreensível, imutável e tudo mudando, nunca novo e nunca antigo, inovando tudo e cavando a ruína dos soberbos, sem que eles o advirtam; sempre em ação e sempre em repouso; granjeando sem precisão; conduzindo, enchendo e protegendo, criando, nutrindo e aperfeiçoando, buscando, ainda que nada Vos falte. Amais sem paixão; ardeis em zelos sem desassossego; arrependeis-Vos sem ato doloroso; irai-Vos e estais calmo; mudais as obras, mas não mudais de resolução; recebeis o que encontrais, sem nunca o ter perdido (...).⁹²⁴

V

Uma palavra a mais sobre a influência de Plotino nessa questão, antes de retornarmos à *Epístola 7* e ao exemplo da *aeternitas* na teoria agostiniana do conhecimento. Examinando as noções agostinianas de eternidade e tempo a partir da expressão *vocans temporales, faciens aeternos*, encontrada nos *Comentários aos Salmos*⁹²⁵, Roland Teske conclui seu texto⁹²⁶ indicando a mesma fonte plotiniana que vimos há pouco com von Jess, Jesús Igal e

⁹²³ Sobre a noção de repouso (*otium*) lemos, por exemplo, em *A verdadeira religião*: “A alma é convidada ao repouso, isto é, a não amar objetos os quais não poderia amar, sem penar. Pois ela poderá se tornar senhora deles. Em vez de ser possuída, ela se possuirá.” “Vocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligat quae diligere sine labore non possunt. Sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit.” *uera rel.* 35.65.

⁹²⁴ Tradução da coleção *Os Pensadores*, VI. “Quid es ergo Deus meus? (...) Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia et in vetustatem perducens superbos et nesciunt; semper agens, semper quietus, colligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es, paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod invenis et numquam amisisti (...).” *conf.* 1.4.4.

⁹²⁵ Eis a frase completa em que ocorre a expressão *vocans temporales, faciens aeternos*: “Ó Palavra que existes antes dos tempos e pela qual foram feitos os tempos, tu, que nascendo no tempo e sendo a vida eterna, chama a nós que vivemos no tempo e nos faz eternos!” Tradução nossa. “O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!” *en. Ps.* 101 2.10.

⁹²⁶ No texto em questão, Teske se debruça quase que totalmente a entender a ambivalência, ou a bivalência, do tempo que possui simultaneamente um lado positivo, como uma criatura de Deus, e outro negativo, como algo fruto do pecado, algo portanto que muda, que faz envelhecer e que leva à morte. Nisso, Teske se mostra conhecedor das ideias desenvolvidas por Marrou no livro *A ambivalência do tempo da história em santo Agostinho*. Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”. *Traditio*, v. 41, p. 29-47, 1985, p. 33-39.

Armstrong.⁹²⁷ Para Teske, Agostinho tende à afirmação de que a Palavra pode nos libertar do tempo e nos tornar eternos⁹²⁸ porque está pensando os conceitos de tempo e eternidade dentro da estrutura conceitual do Tratado 45 das *Enéadas* de Plotino.⁹²⁹ Indo praticamente na mesma direção de O’Connell⁹³⁰, a estrutura conceitual plotiniana à qual Teske se refere pode ser, em síntese, explicada quer pelo entendimento de que a origem do tempo, após sua existência atemporal⁹³¹, se deu como resultado da queda da alma, quer pela visão do destino da alma

⁹²⁷ Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 44-47. Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 77, nota 11. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192. Cf. PLOTINO. *Ennead*, III. *Op. cit.*, p. 293.

⁹²⁸ A Palavra, ou o *Verbum*, que pode nos libertar do tempo aparece, por exemplo, neste sermão: “Veio com humildade o nosso criador, criado entre nós; que nos fez, e foi feito próprio para nós: Deus antes do tempo, o homem no tempo, para libertar o homem do tempo.” Tradução nossa. “Venit humilis creator noster, creatus inter nos: qui fecit nos, qui factus est propter nos: Deus ante tempora, homo in tempore, ut hominem liberaret a tempore.” s. 340A.5. Cf., também, *Io. eu. tr.* 31.5. Segundo Teske, a libertação da Palavra não significa aqui apenas a existência para todo o tempo que virá, mas também a libertação da “distensão” de nossa vida para o passado, o presente e o futuro, as três faces que constituem a natureza do tempo, como lemos no livro XI das *Confissões*. Além disso, Teske defende várias vezes que a libertação que a Palavra concede não é a libertação de uma espécie de tempo, mas do tempo. Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 32 e p. 37, nota 15.

⁹²⁹ Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 45. Num outro artigo, depois de reafirmar a influência plotiniana em Agostinho nessa questão, Teske faz uma observação importante sobre a necessidade de uma noção de eternidade atemporal para responder à questão maniqueísta do que fazia Deus antes de criar o céu e a terra (cf. *conf.* 11.12.14): “Assim como Agostinho precisava do conceito filosófico de realidade incorpórea para ser capaz de lidar com as questões maniqueístas sobre a condição ontológica do mal, ele precisava do conceito de eternidade atemporal para lidar com as questões sobre o que Deus estava fazendo antes de criar o mundo. Salvo se tenha um conceito de Deus como uma realidade não estendida em comprimento, largura e profundidade, não se pode sustentar que Deus é infinito e que o mal não está em Deus, a menos, é claro, que se tome a opção radical de negar a realidade do mal. Da mesma forma, a menos que possamos pensar na eternidade de Deus como uma duração não estendida além do presente no passado e no futuro, enfrentaremos a perspectiva de um Deus ocioso ou adormecido que de repente acorda e numa explosão de energia cria o mundo.” “Just as Augustine needed the philosophical concept of incorporeal reality if he was going to be able to deal with the Manichaean questions about the ontological status of evil, so he needed the concept of timeless eternity to handle their questions about what God was doing before he created the world. Unless one has a concept of God as a reality not extended in length, breadth and depth, one cannot maintain that God is infinite and that evil is not in God, unless, of course, one takes the radical option of denying the reality of evil. So too, unless one can think of God's eternity as a duration not extended beyond the present into past and future, one is faced the prospect of an idle or sleeping God who wakes up and in a burst of energy creates the world.” TESKE, Roland J. “Saint Augustine as Philosopher: The Birth of Christian Metaphysics”. *Augustinian Studies*, v. 23, p. 7-32, 1992, p. 20.

⁹³⁰ Cf., por exemplo, entre um rol de textos, O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 72; e a crítica a O’Connell, por exemplo, também entre muitas outras, cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 232.

⁹³¹ A existência atemporal se dá no “céu do céu” (*caelum caeli*) como Agostinho fala nas *Confissões*: “No princípio Deus criou o céu e a terra (...)’ a primeira é o ‘céu do céu’, o céu intelectual, onde compreender é conhecer tudo ao mesmo tempo e não ‘em parte’, não por ‘enigmas ou através de um espelho’, mas inteiramente, em plena evidência, ‘face a face’. Conhecer, não ora isto ora aquilo, mas, como já dissemos, tudo simultaneamente, sem as vicissitudes do tempo.” “In principio fecit Deus caelum et terram (...) interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum (...)” *conf.* 12.13.16. Teske explica que Agostinho distingue o céu terreno, onde os pássaros voam no ar, do céu do céu, uma criatura intelectual, que cabe aos anjos e santos, o céu de Deus, feito fora do tempo. Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 41.

humana participar da eternidade.⁹³² Trata-se de uma dentre outras interpretações, como tanto discutimos no capítulo anterior. Agora particularmente nos importa o que Teske passa a dizer após propor a influência do Tratado 45 das *Enéadas* naquilo que Agostinho pensou sobre a eternidade. Se, por um lado, foi Agostinho quem legou ao pensamento religioso ocidental⁹³³ a definição técnica de eternidade, reverberada para toda a escolástica pela fórmula de Boécio⁹³⁴, por outro lado, ressalta Teske, foi em Plotino que Agostinho encontrou o conceito de eternidade e no qual estão presentes, antes de Agostinho, todos os elementos da fórmula de Boécio.⁹³⁵ A definição técnica que Teske afirma não haver claramente nos padres do mundo ocidental anteriores a Agostinho é de uma eternidade *tota simul*. É revelador de fato constatarmos que a definição de eternidade de tais padres, como aquilo que não tem começo nem fim⁹³⁶, não sobressairá na história do pensamento medieval à qualificação *tota simul*⁹³⁷, estabelecida por Agostinho a partir da influência de Plotino⁹³⁸. Isso a ponto de Boécio, herdeiro aqui do pensamento agostiniano, nem inserir os definidores “sem começo nem fim” em sua ilustre

⁹³² Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 45. Sobre a participação da alma na eternidade, lemos, por exemplo: “Naquele tempo (isto é, do tempo de Adão) nasceram dele alguns que haviam de participar da eternidade de Deus (...).” Tradução nossa. “Nati sunt inde quidam futuri participes aeternitatis Dei etiam illo tempore (...).” *en. Ps.* 101 2.11.

⁹³³ Teske atesta que no mundo oriental o padre grego do século IV, Gregório de Nissa, nascido na Capadócia, atual Turquia, antecipou Agostinho ao adotar o conceito plotiniano de eternidade no pensamento cristão. Cf. TESKE, Roland J. “Saint Augustine as Philosopher”. *Op. cit.*, p. 20.

⁹³⁴ Cf. *cons.* 5.6.4. Para um estudo mais aprofundado sobre essa definição de Boécio, cf. HAMELIN, Guy. “Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio”. *Op. cit.*, p. 65-81.

⁹³⁵ Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 45. Segundo Teske, se Agostinho deve a Plotino as bases da sua própria definição de eternidade, ele deve também ao neoplatonismo que conheceu em Milão a capacidade de conceber Deus como espiritual. Aliás, os termos “eterno” e “espiritual” possuem uma afinidade conceitual (cf., por exemplo, *uera rel.* 7.13; 50.99: *spiritales et aeterna*) fundada na “completude” ou “integralidade”, uma vez que ambos implicam a ausência de extensão, quer em relação ao tempo, passado e futuro, quer em relação às medidas, comprimento, largura e profundidade. Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 46. Peter Brown concorda com a ideia de que Agostinho foi convertido à ideia de uma realidade puramente espiritual entre os sofisticados neoplatônicos de Milão. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 101.

⁹³⁶ Segundo o *Dicionário crítico de teologia*, a eternidade é primeiramente, nas Escrituras, um tempo sem fim: “(...) e o termo que se traduz muitas vezes por ‘eterno’, ‘eternidade’, *olam – aion* nos LXX (traduções antigas da Bíblia) – não designa primitivamente a intemporalidade de Deus. Primeiro se lhe atribui, mais simplesmente, uma duração imensa, reconhecendo nele uma existência imemorial e indestrutível (...)” Isso por oposição à precariedade do mundo e à condição mortal da humanidade. Cf. FERNANDEZ, Irène. ETERNIDADE DIVINA. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. *Op. cit.*, p. 670 e p. 669.

⁹³⁷ Nesse contexto, repetimos, a expressão latina *tota simul* significa a vida “simultaneamente inteira”, um modo de existência completo e todo de uma vez, sem passado e sem futuro, ligando assim a eternidade à atemporalidade. Além disso, Teske observa que embora as Escrituras, especialmente no Evangelho de João, usem com frequência a expressão “vida eterna”, ela ali não aparece como “atemporalidade” tal como aparece em Plotino e posteriormente em Agostinho. Cf. TESKE, Roland J. “*Vocans temporales, faciens aeternos*”. *Op. cit.*, p. 45 e p. 31, nota 4.

⁹³⁸ Cf. *Enn.* III.7.3.36-38. Como vimos outrora, aqui já consta a definição de eternidade (ὁ αἰών) como vida (ζωή) “total” (πᾶς) e “simultânea” (ἀδιάστατος).

fórmula. Recordemos: “A eternidade é a posse perfeita, total e em simultâneo (*tota simul*), da vida infinita, coisa que fica mais clara graças à comparação com as coisas temporais.”⁹³⁹

VI

É o momento azado de retornarmos à *Epístola 7*. Os aspectos basilares da noção de eternidade em Agostinho que acabamos de conhecer à luz das fontes que o influenciaram nessa questão pautarão a compreensão da *aeternitas* na teoria agostiniana do conhecimento. Conhecemos, na *Epístola 7*, a afirmação de Agostinho, segundo a qual: “(...) pode (de fato) existir memória de certas coisas *sem* que exista alguma imaginação (*imaginatio*)”⁹⁴⁰; e conhecemos também a prova que a antecedeu: “(...) omitindo outros exemplos, a eternidade sempre permanece e de *nenhuma* maneira precisa procurar cuidadosamente por ficções imaginárias (...).”⁹⁴¹ Ao destacar que “omite” (*omittit*) outros exemplos, Agostinho, insistimos nisto, nos leva a deduzir que ele seletivamente elege a “eternidade” (*aeternitas*) como o modelo daquilo que “sempre permanece” (*semper manet*), podendo vir à mente pela ação do “recordar-se” (*memisse*) e sem a mediação de “ficções imaginárias” (*imaginaria figmenta*)⁹⁴².

Parte essencial da teoria do conhecimento em Agostinho está concentrada nessa passagem da *Epístola 7*. Através da recordação temos a capacidade de trazer à mente tanto as percepções sensíveis que experimentamos com o corpo, e que por isso estão ligadas a imagens e realidades temporais, quanto aquilo que não está ligado a imagens nem a realidades temporais,

⁹³⁹ Tradução modificada por nós. “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.” *cons.* 5.6.4. É interessante sabermos um pouco do que ocorreu na modernidade com a fórmula de Boécio, síntese do mundo medieval e herdeira de Plotino e de Agostinho: “Tudo isso (ou seja, da ‘historicidade’ de Hegel ao ‘eterno retorno’ de Nietzsche) tornou difícil ver na imutabilidade, na impassividade, na eternidade atributos positivos da divindade. Pareciam mais próprios para definir a morte do que a vida, de que Boécio falava. Não havia vida se não houvesse dinamismo, vir-a-ser, progresso, e isso devia ser verdadeiro do Vivente por excelência. Esse ponto de vista não desapareceu: vê-se bem hoje ainda o quanto o nome ‘estático’ é pejorativo, por oposição à positividade que a teologia antiga via no *nunc stans* (de Agostinho).” Cf. FERNANDEZ, Irène. ETERNIDADE DIVINA. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. *Op. cit.*, p. 671.

⁹⁴⁰ Tradução e itálico nossos. “(...) potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria.” *ep.* 7 1.2.

⁹⁴¹ Tradução e itálicos nossos. “(...) ut alia omitam, ipsa aeternitas semper manet, nec aliqua imaginaria figmenta conquirat (...).” *ep.* 7 1.2.

⁹⁴² Cf. *ep.* 7 1.2. A expressão *imaginaria figmenta*, que aqui traduzimos por “ficções imaginárias”, também poderia ser traduzida por “invenções imaginárias”, recuperando o termo estoico φάντασμα, que Long e Sedley traduzem, em inglês, por *figment*. Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237. Também poderíamos traduzir por “criações imaginárias”, próxima à noção de *phantasma*, opondo-se a “representações imaginárias”, próxima à noção de *phantasia*. Mas nos parece que aqui Agostinho alude a sua noção geral de *imaginatio*, que abarca três gêneros de imagens, como veremos adiante, em *ep.* 7 2.4.

senão que a realidades permanentes e inteligíveis. Agostinho já havia preparado Nebrídio para chegar até aqui, principalmente quando demonstrou “didaticamente”, como defendemos nós, a diferença da lembrança de algo que desapareceu, como o pai falecido, da lembrança de algo que ainda permanece, como a cidade de Cartago; exemplo este, e isto é importante sempre ser destacado, em que Agostinho procura “insistir na legitimidade” (*urge the legitimacy*), segundo Teske, de falar de uma memória de um objeto presente.⁹⁴³

Agora, a capacidade de recordação ligada a realidades permanentes e inteligíveis é demonstrada, objetivamente, pelo exemplo da *aeternitas*. A *aeternitas* é, portanto, a prova, como dissemos antes, de que podemos chamar à consciência – com a ajuda de Deus, como vemos melhor noutras ocasiões⁹⁴⁴ – os princípios inatos sem o intermédio da “imaginação” (*imaginatio*).⁹⁴⁵ Numa palavra, para Agostinho, há nos seres humanos a potencialidade de rememorar o que é eterno e imutável.⁹⁴⁶ No entanto, sendo Deus o eterno e imutável por excelência, assoma a questão se possuímos condições de rememorar o próprio Deus.⁹⁴⁷ Na frase exata de James Wetzel: “A simples recordação se tornou agora um ato sagrado.”⁹⁴⁸

A tentativa mais consistente de explicação desse “ato sagrado” da recordação não está na *Epístola 7*, mas naquilo que Agostinho pensou sobre a *memoria* nas *Confissões* e em *A*

⁹⁴³ Cf. *ep. 7 1.1-2*. Cf. TESKE, Roland J. “Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 68.

⁹⁴⁴ Nos livros X e XI das *Confissões*, e nos quatro últimos livros de *A Trindade*.

⁹⁴⁵ A noção de inatismo em Agostinho é bem explicada por John Mourant como um inatismo (e isto é importante para diferenciar Agostinho de Platão nessa questão) que não tem existência anterior, pois é presente, nem se dá fora (*foris*) da mente, mas sim dentro (*intus*) dela. Cf. MOURANT, John A. *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Augustinian Institute; Villanova University Press, 1980, p. 27. Gilson também faz a importante ressalva de que Agostinho nunca usou a expressão “ideias inatas”, e que ao usá-la incorremos no “defeito de ocultar a verdadeira teoria agostiniana da origem das ideias verdadeiras, que é a da presença de Deus” (*le défaut de masquer la vraie théorie augustiniennne de l’origine des idées vraies, qui est celle de la présence de Dieu*). Logo, completa Gilson, se por inatismo alguns autores estão a falar da iluminação, o termo “inatismo” não é um erro quanto ao fundamento da teoria agostiniana, mas “é simplesmente uma palavra mal escolhida” (*c’est donc simplement d’un mot mal choisi*). Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 96, nota 2.

⁹⁴⁶ Para Strozynski: “A verdade eterna, então, parece ser para Agostinho algo que está ao mesmo tempo além do tempo, do espaço e deste mundo, mas misteriosamente presente agora mesmo diante de nossos olhos. Visto que não é limitada pelo tempo, esta verdade está sempre presente, sempre permanente (*ever-present, ever-abiding*). Talvez seja por isso que Agostinho vê a possibilidade de a mente humana experimentar essa verdade em qualquer momento do tempo, mas apenas indo além do tempo.” “The eternal truth, then, seems to be for Augustine something that is at the same time beyond time, space and this world, but mysteriously present right now before our eyes. Since it is not bound by time, this truth is ever-present, ever-abiding. Perhaps, that is why Augustine sees the possibility for the human mind to experience this truth in any moment of time, but only by going beyond time.” STROZYNSKI, Mateusz. “Time, self, and aporia: spiritual exercise in Saint Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 103-120, 2009, p. 120.

⁹⁴⁷ Cf. CIPRIANI, Nello. MEMÓRIA. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 657.

⁹⁴⁸ WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Tradução de: SOUZA, Caesar. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 115.

*Trindade*⁹⁴⁹. Qualquer passagem sobre essa questão que escolhamos desses livros posteriores tratará do mesmo tema do conhecimento inteligível acima tratado na *Epístola 7*, abarcando também a noção de eternidade, porém, com uma profundidade não vista em tal correspondência. Por exemplo, nestas três passagens das *Confissões*: “Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus (...)”⁹⁵⁰; “Porventura, Senhor, tu que és eterno, já não conheces o que te digo? Não vês no tempo o que se passa no tempo?”⁹⁵¹; “Tu nos chamas então a compreender o Deus Verbo que é Deus contigo, o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas.”⁹⁵² Ou em *A Trindade*:

(...) quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis e deve modelar-se progressivamente em contato com a eternidade, a verdade e a caridade divinas. Entretanto, sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo⁹⁵³, fixando nosso fim nesses bens sensíveis e distorcendo para esse lado nosso anseio de felicidade. Mas a fim de que em tudo o que fizermos, sem cessar de contemplar os bens eternos a serem atingidos, caminhemos por meio daqueles, não nos apegando senão a estes últimos.⁹⁵⁴

⁹⁴⁹ Em *A Trindade*, especificamente sobre a recordação de Deus, aparecerá naquilo que Agostinho nomeia de *memoria Dei* (cf. *trin.* 14-15). Contudo, o desejo dessa recordação foi sugerido desde suas primeiras obras, como mostram, por exemplo, estas últimas linhas de *A vida feliz*: “Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade.” “Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat.” *beata u.* 4.35.

⁹⁵⁰ “Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus (...)” *conf.* 7.10.16.

⁹⁵¹ “Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?” *conf.* 11.1.1.

⁹⁵² “Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum 54, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia.” *conf.* 11.7.9.

⁹⁵³ Cf. *Rm* 12, 2.

⁹⁵⁴ “(...) cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia eius intentam, ex eius aeternitate, veritate, caritate, proficienter debere formari; quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est eiusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum sine quo haec vita non agitur, dirigendum; non ut conformetur huic saeculo, finem constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo beatitudinis appetitum; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes.” *trin.* 12.13.21a.

VII

Embora não haja essa profundidade de pensamento na *Epístola 7*, nela já podemos entrever o peso das noções fundamentais de eternidade em sua íntima ligação, na teoria agostiniana do conhecimento, com o que é eterno e imutável.

Eis o ponto a que desejávamos chegar. Acompanhando a ordem de reflexão de John Quinn⁹⁵⁵, e recuperando seletivamente o que analisamos até aqui sobre a eternidade, constatamos que a eternidade, caracterizada pela imutabilidade, é o modelo pelo qual o tempo se mede. Herdeiro daquilo que Plotino escreveu no Tratado 45 das *Enéadas*⁹⁵⁶, vimos que Agostinho entende o tempo ora como *signum* ou *vestigium* da eternidade⁹⁵⁷, ora como *effigies*, *umbra* ou *imitatio* da eternidade.⁹⁵⁸ Em *A música*, Agostinho ainda explica a “regularidade” precisa dos ciclos temporais como uma repercussão do caráter imutável da eternidade.⁹⁵⁹ “Regularidade” – a qual podemos chamar também de “ordem”, “harmonia”, “unidade”, etc., atributos que caracterizam, para Agostinho, o que é belo – que também pode ser vista noutra obra, além de *A música*, do mesmo período da *Epístola 7*, que é *A verdadeira religião*:

Vejamos, agora, até onde pode ir a razão na sua ascensão do visível ao invisível, do temporal ao eterno. É preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a bela do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da Lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos germens geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada um guarda sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e (sempre) permanentes (*semper manentia*).

⁹⁵⁵ Cf. QUINN, John. ETERNIDADE. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. Op. cit., p. 412-413.

⁹⁵⁶ Cf. *Enn.* III.7.1-13.

⁹⁵⁷ Cf. *Gn. litt. inp.* 13.38.

⁹⁵⁸ Cf. *en. Ps.* 9.7.

⁹⁵⁹ Cf. *mus.* 6.11.29. Tradução modificada por nós. “Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens. Non enim frustra et inaniter intueri oportet pulchritudinem caeli, ordinem siderum, candorem lucis, dierum et noctium vicissitudines, lunae menstrua curricula, anni quadrifariam temperationem, quadripartitis elementis congruentem, tantam vim seminum species numerosque gignentium, et omnia in suo genere modum proprium naturamque servantia. In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.” *uera rel.* 29.52.

Da mesma forma, observa John Quinn, na ordem física, as coisas participam temporalmente das ideias eternas.⁹⁶⁰ Lemos isso, por exemplo, nesta passagem do *Comentário literal aos Gênesis, inacabado*:

Assim é também a castidade, por cuja participação são castas as almas; é também a sabedoria, por cuja participação são sábias as almas; e também a beleza, por cuja participação são belas todas as coisas belas.⁹⁶¹

Igualmente ao que ocorre na ordem física, com base no tempo como *signum* da eternidade, John Quinn menciona que também as ideias eternas, na ordem do conhecimento eterno, são imaginadas a partir de noções, juízos ou princípios intemporais, ou seja: “Reproduzindo o eterno, por ser imutável, esses princípios cognitivos partem do eterno porque são subjetivados em criaturas radicalmente mutáveis.”⁹⁶² Trata-se das noções anteriores à experiência, impressas e virtualmente presentes na mente, aguardando serem chamadas à consciência pela recordação.⁹⁶³ A propósito, isso nos remete a uma explicação de Ronald Nash. Sendo a memória agostiniana um “depósito para os pensamentos das verdades eternas” (*storehouse for thoughts of the eternal truths*), ela contém não apenas as imagens de experiências passadas, mas também “as ideias inatas que correspondem às formas eternas” (*innate ideas that correspond to the eternal forms*).⁹⁶⁴ Essas formas eternas, continua Nash – presentes na memória como verdades latentes e virtuais e portanto como predisposições da mente para que ela pense de certa maneira –, nos levam a compreender que o ser humano não se lembra dessas verdades aprendidas em alguma existência anterior, mas que: “(...) atualiza o conhecimento latente ou virtual da verdade necessária armazenada na memória.”⁹⁶⁵ Daí, a conclusão de Nash, é que após *O mestre*, em 389, mas sobretudo no livro X das *Confissões*, Agostinho colocará a memória como um “elo importante” (*important link*) entre a visão anterior da reminiscência platônica, “em que ele (Agostinho) interpreta ‘relembrar’ literalmente” (*where*

⁹⁶⁰ Cf. QUINN, John. ETERNIDADE. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. Op. cit., p. 412.

⁹⁶¹ “Sicut ibi est et castitas, cuius participatione castae sunt animae; et sapientia, cuius participatione sapientes sunt animae; et pulchritudo, cuius participatione pulchra sunt quaecumque pulchra sunt.” *Gn. litt. inp.* 16.58. Cf., também, *ciu. Dei* 12.2.

⁹⁶² QUINN, John. ETERNIDADE. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. Op. cit., p. 412-413.

⁹⁶³ Cf. QUINN, John. ETERNIDADE. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. Op. cit., p. 413.

⁹⁶⁴ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 53 e nota 20.

⁹⁶⁵ “(...) actualizes latent or virtual knowledge of necessary truth stored in the memory.” Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 53 e nota 20.

he took 'remember' literally) e a visão posterior da doutrina da iluminação divina, “em que ‘relembrar’ é usado metaforicamente” (*where 'remember' is used metaphorically*).⁹⁶⁶

Nesse contexto, são significativas estas passagens do livro X das *Confissões*: “Encontram-se também nela (na *memoria*) as noções apreendidas pelo ensinamento das artes liberais e que ainda não esqueci (...) e não são apenas as imagens, são as próprias realidades que carrego”⁹⁶⁷; “E então, de onde e por onde entraram na minha memória? (...). Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender (...)”⁹⁶⁸; “A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo (...)”⁹⁶⁹; “Cheguei também, através de todos os sentidos do corpo, ao conhecimento dos números. No entanto, os números com que calculamos são outra coisa (...)”⁹⁷⁰; “(...) os homens de todas as línguas querem alcançá-la (isto é, querem alcançar a felicidade). (...) O que não aconteceria se em sua memória não se conservasse a realidade que esta palavra significa”⁹⁷¹; etc.

Salvo a medicina⁹⁷² e a astrologia, artes cujo aprendizado se faz apenas com a experiência, como Agostinho destaca nas *Retratações*⁹⁷³, as noções transempíricas, nos termos de John Quinn: “(...) subjazem às regras constitutivas das artes liberais.”⁹⁷⁴ Logo, a noção de número subjaz às regras da geometria ou da aritmética: “(...) porque todo objeto atingindo por um de nossos sentidos, seja ele qual for, não é constituído pela unidade (nem pelo número), mas sim pela pluralidade que o forma (ou seja, pelas inúmeras partes)”⁹⁷⁵; e as noções de justiça

⁹⁶⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 53 e nota 20. É por isso que mesmo ao final de sua vida (cf. *retr.* 1.8), Agostinho continuou, diz Nash, a pensar no conhecimento da verdade racional como uma espécie de “lembrança” (*remembering*). Cf. NASH, Ronald H. *The Light of the Mind. Op. cit.*, p. 83.

⁹⁶⁷ “Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt (...) nec eorum imagines, sed res ipsas gero.” *conf.* 10.9.16.

⁹⁶⁸ “Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? (...). Ibi ergo erant et antequam ea didicissem (...)” *conf.* 10.10.17.

⁹⁶⁹ “Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit (...)” *conf.* 10.12.19.

⁹⁷⁰ “Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramos (...)” *conf.* 10.12.19.

⁹⁷¹ “(...) inhiant ceterarumque linguarum homines. (...) Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.” *conf.* 10.20.29.

⁹⁷² Segundo Virgilio Pacioni, a medicina (e também a arquitetura, constatamos nós) é inserida nas artes liberais por Varrão em seu *Disciplinarum libri IX*, obra que pode ter sido a fonte imediata do projeto enciclopédico de Agostinho posto a escrever sobre todas as artes liberais. Cf. PACIONI, Virgilio. ARTES LIBERAIS. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 144.

⁹⁷³ Cf. *retr.* 1.8.2.

⁹⁷⁴ Cf. QUINN, John. ETERNIDADE. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 413.

⁹⁷⁵ “(...) quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes.” *lib. arb.* 2.8.22.

e bem subjazem às regras da lei natural, regras essas transcritas pela lei eterna e que dela participam: “E se for dito, igualmente, que é preciso viver conforme a justiça (...) não concordarás que tudo isso é muito verdadeiro e apresenta-se universalmente à minha disposição como à tua, e a todos aqueles que o considerarem?”⁹⁷⁶ Assim: “(...) o que é evidente, em qualquer caso é que a sabedoria (de onde provém a justiça, a prudência, etc.), como o número, é verdadeira e imutavelmente verdadeira.”⁹⁷⁷

Em suma, do mesmo modo como podemos recordar, sem a necessidade de “ficções imaginárias” (*imaginaria figmenta*)⁹⁷⁸, as artes liberais⁹⁷⁹ – com exceção da medicina e da astrologia –, os números e todas as verdades matemáticas, a justiça e outras leis da sabedoria, o desejo inato de felicidade⁹⁸⁰ e outras verdades éticas, podemos também recordar a *aeternitas*, verdade imutável, intemporal e “sempre permanente” (*semper manet*)⁹⁸¹. Não ignoramos a diferença significativa entre a noção de eternidade na *Epístola 7* e em sua forma mais acabada no livro XI das *Confissões*, contudo, acreditamos que o exemplo da *aeternitas* na *Epístola 7* apresenta, nesse ponto, as mesmas características com que Mateusz Strozynski descreve a eternidade no livro XI das *Confissões*, como uma experiência direta, intuitiva, não abstrata, não metafórica e, dizemos nós, não análoga.⁹⁸² Segundo Strozynski, enquanto a intuição do verdadeiro ser é eterna, pois apreende tudo de uma só vez e além do tempo, o conhecimento humano comum depende do pensamento, o qual divide a intuição em proposições lógicas

⁹⁷⁶ “Item, iuste esse vivendum (...) nonne fateberis esse verissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id videntibus praesto esse communiter?” *lib. arb.* 2.10.28.

⁹⁷⁷ “(...) illud certe manifestum est utrumque (i.e., sapientia et numero) verum esse, et incommutabiliter verum.” *lib. arb.* 2.11.32.

⁹⁷⁸ Cf. *ep.* 7 1.2.

⁹⁷⁹ Miner afirma que Agostinho está convencido de que as verdades das artes liberais estão presentes nas mentes antes mesmo da capacidade humana de recordação. Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 441, nota 9.

⁹⁸⁰ No livro X das *Confissões*, Agostinho diferencia a recordação da felicidade da recordação quer de Cartago (porque a felicidade não é vista pelos olhos), quer dos números (porque a felicidade ao ser conhecida também se deseja possuí-la), quer da eloquência (porque a felicidade nos outros descoberta não nos é conhecida pelos sentidos corporais). Cf. *conf.* 10.21.30. E sobre esse desejo inato de felicidade, nos diz Gilson: “Essa fórmula grega recebe, ao passar pelo agostinismo, um sentido novo. O desejo natural da beatitude é no homem um instinto inato (*le désir naturel de la béatitude est en l’homme un instinct inné*), que Deus lhe confere (cf. *trin.* 13.8.11) a fim de trazê-lo de volta a Ele (cf. *trin.* 11.6.10).” “Cette formule grecque reçoit, en passant dans l’augustinisme, un sens nouveau. Le désir naturel de la béatitude est en l’homme un instinct inné, que Dieu lui confère (cf. *De Trinitate*, XIII, 8, 1 1; t. 42, col. 1023) afin de ramener par là vers lui: *De Trinitate*, XI, 6, 10; t. 42, col. 992.” GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 2, nota 2.

⁹⁸¹ Cf. *ep.* 7 1.2. Tudo que *semper manet*, como é o caso da *aeternitas*, está relacionado, como vimos até, com Deus. Observamos isso, por exemplo, numa breve frase das *Confissões*: “(...) mas ficando contigo e permanecendo junto do Deus *semper* estável e *permanente*.” Itálicos e modificações nossas da tradução da coleção Os Pensadores, VI. “(...) sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum” *conf.* 4.11.17. Interessante que os tradutores da coleção Os Pensadores vertem *permanentem* para “eterno”, e a tradutora da coleção Patrística verte *permanentem* para “presente”. Não há dúvida que “permanente”, “eterno” e “presente” participam aqui de uma mesma natureza semântica.

⁹⁸² Cf. STROZYNSKI, Mateusz. “Time, self, and aporia”. *Op. cit.*, p. 107-108.

conectadas.⁹⁸³ No livro XI das *Confissões*, afirma Agostinho: “Aqueles que assim falam, ainda não te compreenderam, ó Sabedoria de Deus, ó luz das inteligências; ainda não compreenderam como se fazem as coisas que são criadas por ti e em ti (...).”⁹⁸⁴ Então, “(...) eles se esforçam para conhecer as coisas eternas, mas o pensamento deles vagueia ainda na agitação das realidades passadas e futuras.”⁹⁸⁵ É necessário, portanto, completa Agostinho – usando, podemos assim dizer, verbos físicos⁹⁸⁶ –, “prender” (*tenebit*) e “fixar” (*figet*) o pensamento a fim de “pará-lo” (*stet*) por um instante⁹⁸⁷, porque, afirma Strozynski: “(...) a experiência da eternidade é o fim do pensamento.”⁹⁸⁸ À semelhança do que lemos nas *Confissões*:

Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. (...) Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. (...) Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade (*novit aeternitatem*). O amor a conhece. Ó eterna verdade (*aeterna veritas*)⁹⁸⁹, verdadeira caridade e querida eternidade (*cara aeternitas*)! És o meu Deus, por ti suspiro ‘dia e noite’.⁹⁹⁰

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁸⁴ “Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt (...).” *conf.* 11.11.13.

⁹⁸⁵ “(...) et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat et adhuc vanum est.” *conf.* 11.11.13.

⁹⁸⁶ É uma passagem muito significativa, que vale transcrevermos na íntegra as duas perguntas feitas por Agostinho, com “verbos físicos” ou com “palavras físicas” (*physical words*), como precisamente observou Strozynski e como escrevemos acima no corpo do texto. Eis as perguntas: “A esse (pensamento), quem o poderá prender e fixar, para que pare um momento e arrebate um pouco do esplendor da eternidade perpetuamente imutável (...)? (...) Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve explicar isto? Poderá a atividade da minha língua conseguir pela palavra realizar empresa tão grandiosa?” Itálicos nossos na tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis (...)? (...) Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? Numquid manus mea valet hoc aut manus oris mei per loquelas agit tam grandem rem?” *conf.* 11.11.13. Trata-se de “palavras físicas”, porque Agostinho, segundo Strozynski, quer que tenhamos, como leitores e como pessoas, uma experiência intuitiva da eternidade (igual em *conf.* 7.10.16, como vimos), fazendo-nos “fisicamente” removermos os obstáculos da visão para que enfim possamos “ver” a eternidade. Por isso as palavras “prender” ou “deter”, “fixar” ou “parar”, “arrebatar”, e mais à frente até a “mão” é mencionada, bem como a “palavra falada”, etc. Cf. STROZYNSKI, Mateusz. “Time, self, and aporia”. *Op. cit.*, p. 107-108.

⁹⁸⁷ Cf. *conf.* 11.11.13.

⁹⁸⁸ “(...) the experience of eternity is the end of thinking.” STROZYNSKI, Mateusz. “Time, self, and aporia”. *Op. cit.*, p. 109.

⁹⁸⁹ De acordo com Fontanier, é expressivo pensarmos que Agostinho, ao contrário de Cícero (cf. *nat. deor.* 1.20.55), nunca use a expressão *aeternae veritates* assim no plural, mas sempre no singular, ou seja, *aeterna veritas*: a Verdade hipostasiada em Deus (cf. *trin.* 10.3.5); proposições necessárias transcendentais ao pensamento como sete mais três são dez; regras verdadeiras e imutáveis (*verae atque incommutabiles regulae*, em *lib. arb.* 2.10.29). Cf. FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. *Op. cit.*, p. 14-15.

⁹⁹⁰ “Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem (...) tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. (...) Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte.” *conf.* 7.10.16. Em relação a essa passagem, cf. AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 97-98.

VIII

Findo o exemplo da *aeternitas*⁹⁹¹, Agostinho está a um passo de encerrar o contra-argumento à primeira grande questão proposta por Nebrídio na primeira parte da *Epístola 6*.⁹⁹² O que se dá, finalmente, como já tomamos conhecimento antes, com a seguinte afirmação: “Pode, portanto, existir memória de certas coisas sem que exista alguma imaginação (*imaginatione*).”⁹⁹³ É importante aqui notarmos que Agostinho usa a palavra *imaginatio* e não *phantasia*; palavra esta usada por Nebrídio quando, provavelmente reavendo, como sabemos, as posições de Plotino e Aristóteles, defendeu que toda memória não pode existir sem “imagem” (*phantasia*).⁹⁹⁴ Tal uso feito por Agostinho é, sem dúvida, significativo. Em *A phantasia no pensamento clássico*, Gerard Watson, ao analisar especificamente a *Epístola 7*, evidencia que foi Agostinho quem consolidou a transição de *phantasia* para *imaginatio*⁹⁹⁵, legando às línguas europeias modernas o termo “imaginação”, ou um termo equivalente próximo; apesar de não ser Agostinho o primeiro a usá-lo nesse sentido.⁹⁹⁶ Todd Breyfogle também destacou que esse

⁹⁹¹ Cf. *ep. 7 1.2*.

⁹⁹² Cf. *ep. 6 1*. Ver nota 994.

⁹⁹³ Tradução nossa. “(...) potest esse quarundam rerum sine ulla imaginatione memoria.” *ep. 7 1.2*.

⁹⁹⁴ Estudamos isso nos capítulos primeiro e segundo desta tese. No entanto, relembremos a exata sentença de Nebrídio: “(...) ainda que nem toda imagem (*phantasia*) envolva memória, toda memória, contudo, não pode existir sem imagem (*phantasia*).” Tradução nossa. “(...) quod quamvis non omnis phantasia cum memoria sit, omnis tamen memoria sine phantasia esse non possit.” *ep. 6 1*. Relembremos também, com algumas sentenças, que podem assim exemplificar o teor do que estudamos no “Capítulo Primeiro” desta tese, as posições de Plotino e de Aristóteles as quais Nebrídio parece reaver na *Epístola 6*. No Tratado 27 das *Enéadas* de Plotino, vemos: “Mas se todo ato intelectual é acompanhado por uma representação imaginária, é bem possível que, se essa representação persistir, que é como uma imagem do pensamento, nesse caso a memória do objeto conhecido surgirá.” Tradução modificada por nós. “Ἄλλ’ εἰ μὲν πάση νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία, τάχα ἂν ταύτης τῆς φαντασίας, οἷον εἰκόνας οὔσης τοῦ διανοήματος, μενούσης οὔτως ἂν εἴη τοῦ γνωσθέντος ἢ μνήμη” *Enn. IV.3.30.2-8*. No *De Memoria* e no *De Anima* de Aristóteles, vemos: “Que a experiência é, num certo sentido, corpórea, e que recordação é a busca por uma imagem mental na esfera corpórea (...)” “Ὅτι δὲ σωματικόν τι τὸ πάθος καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιοῦτῳ φαντάσματος (...)” *Mem. 453a14*. “Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar pode existir sem um corpo.” “εἰ δ’ ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ’ ἄνευ σώματος εἶναι.” *An. 1 1, 403a8-9*.

⁹⁹⁵ O termo *imaginatio* com sentido preciso já aparece em *c. Acad. 3.11.26* e em *ord. 2.15.43*, em 386, dois anos antes da provável data inicial das epístolas trocadas entre Nebrídio e Agostinho. Quanto ao termo *cogitatio*, usado como um tipo de *imaginatio*, aparece nas *conf. 10.11.18*, entre 397 e 401, mas antes nos *sol. 2.20.34*, em 387, substituindo os termos gregos *phantasia* e *phantasma*: “(...) a menos me esclareça qual a diferença entre a verdadeira figura, que se concebe pela inteligência, e aquela que o pensamento *simula pela imaginação*, que em grego se diz *phantasia* e *phantasma*.” Itálicos nossos. “(...) ut quid intersit inter veram figuram, quae intellegentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.” *sol. 2.20.34*.

⁹⁹⁶ Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 138. A expressão precisa usada por Watson é *gave it currency*, significando que Agostinho, em relação à palavra/noção *imaginatio*, “a tornou corrente” no pensamento Ocidental. Em suma, Watson, nesse livro de 1988, registra e analisa o termo *phantasia* na obra de Platão, de Aristóteles e Teofrasto, dos epicuristas e estoicos, até chegar aos neoplatônicos e depois à transição definitiva de *phantasia* para *imaginatio* (termo este que Watson traduz por *imagination*) em Agostinho. No entanto, Watson constata que a ocorrência mais antiga de *imaginatio* está na *História Natural*

uso da rara palavra latina *imaginatio* por Agostinho, juntamente com e frequentemente distinta da *phantasia* grega, estabeleceu o primeiro termo para as posteriores reflexões sobre o assunto.⁹⁹⁷ Com efeito, a peculiaridade de Agostinho não está apenas na palavra escolhida, senão que em todo o entendimento de que a memória, de certas coisas, não requer inevitavelmente “imaginação” (*imaginatio*) para existir⁹⁹⁸, ou melhor, na esclarecedora tradução de J. G. Cunningham: “(...) veremos que, pelo menos em relação a algumas coisas, pode haver um exercício de memória sem que nenhuma imagem da coisa lembrada seja apresentada pela imaginação.”⁹⁹⁹

Isso a ponto de O’Daly enunciar que não é possível identificarmos uma influência específica a que Agostinho deva sua teoria da memória.¹⁰⁰⁰ Ainda que O’Daly esteja se referindo propriamente ao livro X das *Confissões*, as comprovações por ele selecionadas nos remetem indubitavelmente à afirmação que ainda agora lemos na *Epístola 7*. Confirmando muito do que apresentamos até aqui, vemos O’Daly constatar que Agostinho não concorda com Aristóteles de que todos os processos mentais dependem de imagem¹⁰⁰¹; nem com Plotino, de que a teoria da imagem é desnecessária e que a memória é algo que se deve ao despertar do poder da alma para ter até o que não tem¹⁰⁰², embora também tenhamos visto Plotino, ainda em desacordo com Agostinho, defender a importância da imaginação em todo ato intelectual¹⁰⁰³;

de Plínio, o Velho (23-79 d.C.). Eis a passagem: “Encontro outros elogios maravilhosos prestados à alface (...) que a semente da alface já cultivada também é administrada como remédio para picadas de escorpiões, e que trituradas e tomadas com vinho detém todos os sonhos e imaginações libidinosas durante o sono; que a água também, que afeta o cérebro, não terá efeitos prejudiciais para quem come alface. Mas algumas pessoas afirmaram que se as alfaces forem comidas com muita frequência, elas se mostrarão prejudiciais à vista.” “Miras et alias invenio laudes (...) semen sativarum contra scorpiones dari; semine trito ex vino potio et libidinum imaginationes in somno conpesci; temptantes aquas non nocere lactucam edentibus. quidam tamen frequentiores in cibo officere claritati oculorum tradiderunt.” Cf. *Nat. Hist.* XX.26.68. Depois, também, o termo *imaginatio* aparece em Tácito (56-c.117), *Ann.* 15.36, e em Calcídio (séc. IV). Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 138.

⁹⁹⁷ Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 534.

⁹⁹⁸ Cf. *ep.* 7 1.2.

⁹⁹⁹ “(...) we shall see that, in regard to some things at least, there can be an exercise of memory without any image of the thing remembered being presented by the imagination (cf. *ep.* 7 1.2).” AGOSTINHO, S. *Letters of St. Augustin. Op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁰⁰ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰¹ Cf., por exemplo, *Mem.* 450a12-14. Vimos a posição de Aristóteles em relação a isso na seção III do “Capítulo Primeiro” desta tese.

¹⁰⁰² Cf. *Enn.* III.6.2.43-44. Algo que já aparece em *Enn.* IV.7.6.43-49 e IV.6.

¹⁰⁰³ Cf. *Enn.* IV.3.30.2-13. Sobre essa questão aparentemente ambígua em Plotino (ou seja, do caráter necessário ou dispensável da imaginação no pensamento), ver nota 207.

nem, totalmente¹⁰⁰⁴, com a suposição estoica de que a tábula rasa da mente é aos poucos preenchida por impressões da memória armazenadas que derivam de experiências.¹⁰⁰⁵

No sentido em que lemos na *Epístola 7*, a noção de memória, que em alguns casos não requer uma imagem mental apresentada pela imaginação enquanto noutros requererá, se aproxima muito da posição de Platão, como nos mostram O'Daly e Sorabji.¹⁰⁰⁶ Para Sorabji, a propósito, enquanto alguns tomaram a analogia platônica do *Teeteto* de uma “massa de cera” (κήρινον ἐκμαγεῖον) e pensaram a memória envolvendo uma impressão, outros, como Agostinho, consideraram a memória como um depósito, possivelmente a partir do modelo do “aviário” ou “pombal” (περιστερεών) também exposto no *Teeteto*.¹⁰⁰⁷ Se aqueles, completa Sorabji, compreenderam a impressão como uma imagem mental ou física, somente estes, os que pensaram a memória “como um depósito” (*as a storehouse*), podem permitir que a memória de certas coisas não requeira alguma imagem mental¹⁰⁰⁸; ou, na variação terminológica de

¹⁰⁰⁴ Dissemos “nem, totalmente” porque, como nos relembra O'Daly, Agostinho concorda implicitamente com a suposição estoica para explicar “memórias de percepções sensíveis (*memories of sense-perceptions*). Cf. O'DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 44 e 45, nota 29. Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. *Op. cit.*, p. 5, notas 1 e 2. Segundo O'Daly, a percepção de uma memória em Agostinho como depósito e não como impressão certamente tem sua inspiração na passagem do *Teeteto*, mas, afirma O'Daly, Agostinho não deve ter lido o texto platônico em grego, tendo muito provavelmente aprendido tais lições com Cícero, o que não seria nada surpreendente, porque, por exemplo, a grande lição do *Mênon* replicada em *trin.* 12.15.24 deriva das *Tusc.* 124.57 de Cícero. Cf. O'DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁰⁷ Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. *Op. cit.*, p. 5, nota 2. Para a analogia da “massa” ou “bloco de cera” (κήρινον ἐκμαγεῖον), cf. *Th.* 191c-d. Para a do “aviário” ou “pombal” (περιστερεών), cf. *Th.* 197d-199b. Aliás, Agostinho usará, em *conf.* 10.17.26, o verbo *volito*, frequentativo de *volo*, isto é, voar, correr com a rapidez das aves, ir e vir rapidamente, etc. Ver nota 380.

¹⁰⁰⁸ Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. *Op. cit.*, p. 5, nota 2. É válido ainda registrarmos o que Sorabji explana sobre a noção de memória platônica. Conforme Sorabji, os termos, ou seus cognatos, usados em Platão aparecerão todos em Aristóteles. Em Platão (cf. *Phil.* 38e-39d; *Phdr.* 73d; *Ti.* 26d) já está a ideia de que a memória e a imaginação envolvem a visão de imagens internas. Também em Platão (cf. *Th.* 191c-196c; *Ti.* 71b) encontramos a ideia, “com um espírito mais alegre do que Aristóteles” (*but in a more light-hearted spirit than Aristotle*), de a memória como uma espécie de impressão; inclusive explicando, pela textura, consistência e tamanho, por que algumas pessoas se lembram melhor do que outras e por que não são as mesmas pessoas que são boas em aprender e lembrar. Sorabji ressalta que “há muitos ecos verbais” (*there are many verbal echoes*), de modo que no *Teeteto*, por exemplo, nos deparamos com os termos δακτύλια (anéis de sinete, *signet rings*, cf. *Th.* 191d; 193b-c), ἀποτυποῦσθαι (para imprimir, *to imprint*, cf. *Th.* 191d), ἐνσηματομένοι (marcação em, *marking in*, cf. *Th.* 191d) e σημαία (marcas, *marks*, cf. *Th.* 191d; 193b-c; 194c-195a). No *Filebo*, por sua vez, nos deparamos com os termos ζωγράφος (um pintor, *a painter*, cf. *Phil.* 39b) e εἰκόνας (cópias, *copies*, cf. *Phil.* 39b-c). E no *Timeu* temos o termo τύπος (impressão, *imprint*, cf. *Ti.* 71b). Por fim, Sorabji nota que a noção de um εἰκόν aparece em vários relatos de Platão sobre a lembrança das Formas, aprendidas antes do nascimento, que, frequentemente, somos lembrados ao encontrar um εἰκόν dessas Formas, apesar do pensamento dialético sobre as Formas se elevar acima da necessidade de εἰκόνας. Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. *Op. cit.*, p. 5, nota 1.

Agostinho, trata-se da memória de certas coisas que não requeira alguma *imago*, como aparece no livro X das *Confissões*, ou alguma *imaginatio*, como aparece na *Epístola 7*.¹⁰⁰⁹

No entanto, parece haver uma diferença entre a *imaginatio* que aparece na *Epístola 7* e aquela que mais tarde aparecerá nas *Confissões*. De acordo com Breyfogle, Agostinho usa o termo *imaginatio* pelo menos em três sentidos.¹⁰¹⁰ Primeiro, no sentido de “vãs imaginações”, seguindo a *Epístola aos Romanos*¹⁰¹¹, em que a imaginação se forma a partir da percepção sensível e funciona como uma barreira de ilusões que impedem a mente no percurso da verdadeira contemplação. Isso aparece, de modo exemplar, em *A verdadeira religião*: “Previnamo-nos contra uma religião feita de nossas imaginações. Pois é melhor qualquer realidade verdadeira do que tudo quanto possa ser forjado arbitrariamente.”¹⁰¹² E também ocorre no livro X das *Confissões*, porém, em outros sentidos bem específicos, todos em relação as ficções literárias não cristãs: quer quando, citando Cícero, critica a imaginação de Homero¹⁰¹³, quer quando critica as fantasias reproduzidas pelos espetáculos por produzirem falsas emoções¹⁰¹⁴, quer ainda quando critica a imaginação que distrai a alma¹⁰¹⁵; em suma, a crítica de Agostinho se dá a todas as ficções imaginárias que afastam a mente do que é, para ele, verdadeiramente real.¹⁰¹⁶

Agora, entre o período de redação de *A verdadeira religião* e o das *Confissões*, Agostinho parece ter engendrado uma modificação de sua concepção sobre a imaginação que mais tarde, nas *Confissões*, daria existência a um segundo sentido do termo *imaginatio*, como afirma Breyfogle citando exclusivamente as correspondências trocadas com Nebrídio: “Em várias cartas trocadas com seu amigo Nebrídio no início da década de 390, Agostinho se move para uma distinção entre *phantasia* e *imaginatio*, dois termos que se mostraram convolutos nas formulações de *A verdadeira religião*.”¹⁰¹⁷ Segundo Breyfogle, Agostinho, ao distinguir *phantasia* de *imaginatio* na *Epístola 7*, procurou atribuir um forte grau de realidade às imagens

¹⁰⁰⁹ Cf. *conf.* 10.10.17; *ep.* 7 1.2. Sobre isso, Bermon nos diz: “E *imaginatio* significa para ele (Agostinho) a imagem.” (*Et imaginatio signifie chez lui l’image*). BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebridius sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211, nota 38.

¹⁰¹⁰ Cf. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 214.

¹⁰¹¹ Cf. Rm 1, 21.

¹⁰¹² “Non sit nobis religio in phantasmatis nostris. Melius est enim quaecumque verum, quam omne quidquid pro arbitrio fingi potest.” *uera rel.* 55.108.

¹⁰¹³ Cf. *conf.* 1.16.25. Cf. *Tusc.* 1.26.64.

¹⁰¹⁴ *Ibid.* 1.13.20.

¹⁰¹⁵ *Ibid.* 3.2.3.

¹⁰¹⁶ Cf. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 215.

¹⁰¹⁷ “In several letters exchanged with his friend Nebridius in the early 390s, Augustine moves to a distinction between *phantasia* and *imaginatio*, the two of which had been convoluted in the formulations of the *De Vera religione*.” BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 215.

presentes na memória, algo que Nebrídio não entendeu bem, pois repetiu o uso do termo *phantasia* na *Epístola 8*, sendo então, na *Epístola 9*, aconselhado por Agostinho a reler as correspondências anteriores.¹⁰¹⁸

Esboçado na *Epístola 7*, o termo *imaginatio* ressurgirá no livro X das *Confissões* como a formulação de imagens mentais de maneira mais geral, ganhando uma conotação mais positiva do que aquela das imagens produzidas por ficções literárias: logo, enquanto a mente pode imaginar o Sol nascendo, a memória pode conter em si imagens da vida feliz ou da verdade.¹⁰¹⁹ Por fim, num terceiro sentido, também presente nas *Confissões*, agora no livro XI, a *imaginatio*, em relação ao tempo e à memória, representa a possibilidade de “expectativa” ou “previsão”.¹⁰²⁰ Breyfogle ainda acrescenta a esses três sentidos – ou seja, da *imaginatio* ou como fantasia, ou como imagem mental simples, ou como imagem mental produzida por um ato criativo intencional – um certo tipo de imaginação usada no livro X das *Confissões* representada pela palavra *cogitatio* e significando aquilo que tem a capacidade de ordenar o conteúdo da memória.¹⁰²¹

Por esta razão, aprender estas noções (isto é, inatas), de que não haurimos as imagens pelos sentidos, mas que sem imagens vemos no nosso interior tais como são em si mesmas, achamos que consiste apenas em coligar pelo pensamento aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas e em obrigá-las, pela força da atenção, a estarem sempre como que à mão e a apresentarem-se com facilidade ao esforço costumado do nosso espírito. Quantas destas espécies nos traz a nossa memória as quais já antes havíamos encontrado e, como já me exprimi, as tivemos como que à mão! Nós somos de parecer que já aprendemos e conhecemos estas coisas.¹⁰²²

¹⁰¹⁸ Cf. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 215.

¹⁰¹⁹ *Ibid.* Cf. *conf.* 10.15.23.

¹⁰²⁰ *Ibid.* Cf. *conf.* 11.18.24.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 216. Na hipótese de Breyfogle, esse quarto sentido, em que a *cogitatio* como sinônimo de *imaginatio* literalmente “colige” os conteúdos dispersos da memória, o leva a julgar que o projeto de ascensão a Deus por meio da memória requer esse tipo específico de imaginação, a *cogitatio*, que “ordena” os conteúdos da memória de acordo com a verdade; em outras palavras, que a verdade só pode chegar à memória se os conteúdos armazenados nesta forem ordenados pela imaginação (*cogitatio*).

¹⁰²² Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant” *conf.* 10.11.18.

Isso posto, Agostinho passa à outra questão exposta na segunda parte da *Epístola 6*. Nebrídio, relembremos, deseja saber se a alma, em si e de si mesma, tem a capacidade de imaginar o corporal sem usar os sentidos corporais:

(...) por que, eu lhe pergunto, não podemos dizer que a imaginação (*phantasiam*) extrai de si mesma todas as imagens (*imagines*) e não dos sentidos? Porque do mesmo modo que a alma intelectual é admoestada (ou “estimulada” ou mesmo “relembrada”, *admonetur*) pelos sentidos para que veja seus inteligíveis, em vez de receber algo dos sentidos, assim também a alma imaginativa (*phantasticus animus*) é admoestada (ou “estimulada” ou “relembrada”) pelos sentidos para que contemple suas imagens (*imagines*) sem receber nada dos sentidos. Com efeito, talvez por isso acontece que ela (a imaginação) possa ver coisas que os sentidos não podem: e isso é um sinal de que (a imaginação) contém em si e de si todas as imagens (*imagines*).¹⁰²³

Primeiro cumpre-nos fazer sobressair o admirável uso do termo *phantasia* nesse passo da segunda parte da *Epístola 6*. Ao contrário da *phantasia* no sentido comum, genérico e até ambíguo com o qual Nebrídio se referia na primeira parte, aludindo seja à faculdade da imaginação seja aos seus produtos, as imagens¹⁰²⁴, agora ele a toma pelo sentido específico de “imaginação” ou de “faculdade imaginativa”. Tanto Bermon quanto O’Daly registram, repetimos, essa admirável ocorrência.¹⁰²⁵ O’Daly, ainda, atesta o mesmo uso dado por Nebrídio ao termo *phantasia*¹⁰²⁶ com o sentido próprio de “imaginação”, ou seja, especificamente como

¹⁰²³ Tradução nossa. “(...) cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus? Potest enim, quemadmodum animus intellectualis ad intellegibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplandas, a sensu admoneri potius quam aliquid assumere. Nam forte inde contingit, ut ea quae sensus non videt, ille tamen aspicere possit: quod signum est, in se et a se habere omnes imagines.” *ep. 6 2*.

¹⁰²⁴ Não por acaso, vimos, os tradutores da primeira parte da *Epístola 6* se dividem entre verter *phantasia* por “imagem” (*imagen* por Cilleruelo; *image* por Teske) ou por “imaginação” (*immaginazione* por T. Alimonti e L. Carrozzi; *l’imagination* por M. Poujoulat; *imagination* por J. G. Cunningham). Ver nota 173.

¹⁰²⁵ Segundo Bermon: “En *Ep. 6, 2*, *phantasia* désigne la faculté, et non la représentation (même double sens pour *intellectus*).” BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. E nas palavras de O’Daly: “Surpreendentemente, é o amigo íntimo e correspondente de Agostinho, Nebrídio, quem parece usar *phantasia* no sentido de um poder ou faculdade mental (*ep. 6.2*; cf. *ep. 8*: ‘em sua *phantasia*’ = ‘em sua imaginação (*phantastico*)’.)” “Surprisingly, it is Augustine’s close friend and correspondent Nebridius who appears to use *phantasia* in the sense of a mental power or faculty (*ep. 6.2*; cf. *ep. 8*: ‘in their *phantasia*’ = ‘in their imagination (*phantastico*)’.)” O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107.

¹⁰²⁶ Nessa passagem da *Epístola 8*, Nebrídio usa os termos latinos *phantasia* e *phantasticus*, os quais advêm dos respectivos termos gregos φαντασία e φανταστικός, ambos derivados de φαίνω, isto é, “fazer brilhar; fazer aparecer, fazer visível; fazer perceptível; fazer conhecer”, etc. Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. *Op. cit.*, p. 606-607. Curioso, relembremos, que esse uso de Nebrídio do termo latino *phantasticus* para “imaginação” nos remete ao termo grego φανταστικός usado por Plotino também nesse mesmo sentido de “poder ou faculdade imaginativa”, ou, como prefere Armstrong, de *image-making power*. Cf., por exemplo, *Enn. IV.3.29.20*. In: PLOTINO. *Ennead* (IV. 1-9). *Op. cit.*, p. 129.

“poder ou faculdade mental” (*a mental power or faculty*)¹⁰²⁷, na *Epístola 8*, como podemos confirmar nestas passagens dela extraída:

Como ocorre, meu caro Agostinho, ou que maneira é aquela da qual se utilizam as potestades superiores, que quero deixar entendido serem as celestes, quando por bem nos fazem ver alguns sonhos enquanto dormimos? Que maneira, digo, é essa; ou seja, de que modo fazem isso, por qual artifício, por quais engenhos, por quais instrumentos ou medicamentos? Impelem por seus próprios pensamentos nossa alma de modo que também nós, em nosso pensamento, os imaginemos? Ou oferecem e nos revelam o que formaram em seu próprio corpo ou em sua imaginação (*phantasia*)? (...) Certamente não só tenho em mim (o poder ou a faculdade da) imaginação (*phantasia*), mas também posso representar (*fingere*)¹⁰²⁸ o que quero, ainda assim eu não ocasiono absolutamente nenhum sonho em você, mas percebo que é o nosso próprio corpo que produz sonhos em nós.¹⁰²⁹

Isso destacado, vemos, na *Epístola 7*, Agostinho se mostrar mais uma vez contrário à hipótese, recordemos, de que “(...) a imaginação (*phantasiam*) extrai de si mesma todas as imagens (*imagines*) e não dos sentidos (...)”¹⁰³⁰, levantada por Nebrídio na *Epístola 6*: “Além disso (diz Agostinho a Nebrídio), a sua opinião de que a alma pode imaginar o corporal mesmo *sem* usar os sentidos corporais se demonstra falsa (...)”¹⁰³¹ Agostinho, escreve O’Daly, não pode aceitar que a alma seja *a priori* sujeita às “ilusões da *phantasia*” (*illusions of phantasia*).¹⁰³² A objeção à questão de Nebrídio então se faz pela explicação de que não é certo

¹⁰²⁷ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

¹⁰²⁸ As traduções dos termos latinos *phantasia* e *fingere* nessa passagem da *Epístola 8* de Nebrídio variam entre os tradutores. Enquanto alguns vertem *phantasia* por “fantasia” e *fingere* por “imaginar” (em espanhol, por Cilleruelo: *fantasia* e *imaginar*; em italiano, por Alimonti e Carrozzì: *fantasia* e *immaginare*), outros vertem *phantasia* por “imaginação” ou “faculdade da imaginação” e *fingere* quer por “reproduzir” (ou “relembrar algo à memória”, “recontar de maneira a fazer reviver”, “relembrar”, etc.), quer por “formar uma imagem mental” ou, novamente, “imaginar” (em francês, por Poujoulat e Raulx: *imagination* e *retracer*; em inglês, por Cunningham: *faculty of imagination* e *the picture*; em inglês, por Teske: *imagination* e *to picture*).

¹⁰²⁹ Tradução nossa. “Qui fit, mi Augustine, vel qui modus est ille, quo utuntur superiores potestates, quas coelestes intellegi volo, cum eis placet nobis dormientibus aliqua somnia demonstrare? Qui, inquam, modus est; id est, quomodo id faciunt, qua arte, quibus manganis, quibusque instrumentis aut medicamentis? animumne nostrum per cogitationes suas impellunt, ut nos etiam ea cogitando imaginemur? an ipsa in suo corpore, vel in sua phantasia, facta nobis offerunt et ostendunt? (...) Certe et mihi est phantasia, et quod volo potens est fingere, cum omnino nullum tibi facio somnium, sed ipsum corpus nostrum video in nobis somnia generare.” *ep. 8 l.* Nessa missiva que se segue à *Epístola 7*, Nebrídio escreve de Cartago para Agostinho em Tagaste a fim de entender como os poderes celestes produzem imagens e sonhos enquanto dormimos.

¹⁰³⁰ Tradução nossa. “(...) cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus (...)” *ep. 6 2.*

¹⁰³¹ Tradução e itálico nossos. “Iamvero quod tibi videtur anima etiam non usa sensibus corporis corporalia posse imaginari, falsum esse convincitur (...)” *ep. 7 2.3.* Agostinho reafirma isso na última frase da *ep. 7 2.5*: “Por isso é que eu não posso acreditar que a alma, que ainda não percebeu pelos sentidos corpóreos, e que ainda não foi ferida pela substância mortal e fugaz destes sentidos enganadores, padecesse em tão vergonhosa falsidade.” Tradução nossa. “Quo fit ut nullo pacto animam credam nondum corpore sentientem, nondum per sensus vanissimos mortali et fugaci substantia verberatam, in tanta falsitatis ignominia iacuisse.” *ep. 7 2.5.*

¹⁰³² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 233.

pensarmos que a alma seria capaz de imaginar algo corporal¹⁰³³ – portanto, inconfiável e incorreto – antes de usar os sentidos corporais, uma vez que ela recebeu impressões mais confiáveis e corretas antes¹⁰³⁴ de ser envolvida por “sentidos falaciosos” (*fallacibus sensibus*)¹⁰³⁵, antes, porém, de fazer uso desses “mensageiros enganadores” (*vanissimos nuntios*) que são os sentidos.¹⁰³⁶ As coisas falsas não são superiores às verdadeiras, assim como o Sol imaginado por adormecidos e dementes, cuja condição não permite o uso dos sentidos corporais, não é mais real do que o Sol visto por acordados e são.¹⁰³⁷

O’Daly ainda observa que diante da sugestão de Nebrídio de que a imaginação, ou seja, a *phantasia*, pode conter em si mesma, *a priori*, as suas imagens, assim como a alma contém as suas ideias, Agostinho não opta pela objeção mais óbvia, segundo a qual: “(...) a natureza de nosso estoque de imagens é tão pessoal que parece derivarem necessariamente de nossas experiências individuais”.¹⁰³⁸ Para O’Daly, portanto, a resposta de Agostinho é “intrigante” (*puzzling*), porque, num primeiro momento, “parece sem sentido” (*appears pointless*) a analogia que Agostinho faz entre a alma que livremente imagina, sugerida por Nebrídio, e as atividades do sonho e da alucinação.¹⁰³⁹ Entretanto, esclarece O’Daly, Agostinho tanto nos mostra que o processo de sonhar é totalmente independente das percepções sensoriais, a não ser como ativadoras de tal processo, quanto as imagens presentes na alma daqueles que alucinam são distorções e emaranhados de percepções sensoriais previamente registradas.¹⁰⁴⁰

¹⁰³³ A questão entre a imaginação, a alma e o corpo, naquilo que pode se inserir na teoria da sensação de Agostinho (teoria que estudaremos na seção VIII do “Capítulo Sexto”), aparece, num outro contexto, nesta passagem do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, que examinaremos melhor na seção V do capítulo seguinte, mas que aqui vale citarmos: “Com efeito, não é o corpo que sente, mas é a alma por meio do corpo, do qual se utiliza como de um mensageiro para formar em si mesma o que é comunicado do exterior. Assim, *não pode dar-se a visão corporal, se ao mesmo tempo não se dá a espiritual.*” Itálicos nossos. “Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹⁰³⁴ Trata-se aqui de um estado da alma independente das experiências dos sentidos, em contato direto com os inteligíveis, como lemos em *O mestre*: “(...) e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência consultamos, por meio da razão, a verdade interior (...)” Tradução da coleção Os Pensadores, VI. “(...) de his autem quae intelleguntur, interiorem veritatem ratione consulimus (...)” *mag.* 12.39.

¹⁰³⁵ Cf. *ep.* 7 2.3. Usamos aqui em nossa explicação dessa passagem a tradução inglesa de J. G. Cunningham, de 1872 e 1874, da Loeb Classical Library, a saber: “a mente recebeu impressões mais confiáveis e corretas antes de estar envolvida nas ilusões que os sentidos produzem” (*the mind received more reliable and correct impressions before it was involved in the illusions which the senses produce*).

¹⁰³⁶ Cf. *ep.* 7 2.3. Sobre o dualismo alma e corpo e as provas da imaterialidade da alma a partir da noção de imaginação, cf. NIEDERBACHER, Bruno. “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore. *The Cambridge Companion to Augustine*, second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 125-141.

¹⁰³⁷ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰³⁸ “(...) the nature of our stock of images is so personal that they would seem to derive by necessity from our individual experiences.” O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 112.

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 112-113.

Não é um processo fácil de ser entendido, completa O’Daly, na medida em que a natureza incorpórea das imagens pode nos colocar em dúvida se tais imagens derivam mesmo da experiência perceptiva.¹⁰⁴¹ Agostinho, porém, como acabamos de analisar, não tem dúvida alguma de que a alma depende fundamentalmente da experiência sensorial para gerar suas “imagens” (*imagines*).¹⁰⁴² Tal certeza leva Agostinho a esta importante definição:

(...) a *imaginação (imaginatio)*, meu caro Nebrídio, não é outra coisa que *um golpe que chega pelos sentidos e fere a alma*; aliás, os sentidos não produzem, como você escreve, uma recordação, a fim de que certas imagens se formem na alma. O certo é que os sentidos apenas levam essas imagens para a alma, ou, para dizer mais claramente, os sentidos apenas imprimem essas falsas imagens na alma.¹⁰⁴³

Como vemos, Agostinho define *imaginatio* como uma *plaga inflictata per sensus*¹⁰⁴⁴, ou seja, como “um golpe que chega pelos sentidos e fere a alma”, ou mesmo, literalmente, como “um golpe desferido pelos sentidos”.¹⁰⁴⁵ Sobressai aqui que Agostinho não use a palavra *affectio*, a tradução latina corrente para o grego πάθος¹⁰⁴⁶, mas a palavra *plaga*¹⁰⁴⁷, derivada do grego πληγή, isto é, “golpe, choque; ferida; desgraça; derrota, castigo (do céu).”¹⁰⁴⁸ Quando

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁴² Cf. *ep.* 7 2.5. O’Daly, olhando para uma passagem de *A Trindade* (“Suponhamos que eu queira falar de Cartago, procuro em mim mesmo o que falar, e em mim encontro a imagem de Cartago.” “Et Carthagem quidem cum eloqui volo, apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis.” *trin.* 8.6.9), entende que, para Agostinho, quando desejamos dizer a palavra “Cartago”, procuramos dentre de nós e em nós encontramos a imagem de Cartago, recebida, pois, através do corpo; o mesmo ocorre quando desejamos dizer a palavra de uma cidade que nunca vimos, no caso de Agostinho, de Alexandria. O “desejar” aqui é importante, porque essa ênfase de Agostinho nos indica uma natureza intencional da alma que coloca sua atenção na imagem interna para “torná-la” uma palavra (cf. *trin.* 15.12.22), e não como se as imagens fossem armazenadas na memória como palavras internas. Logo, para O’Daly: “A palavra então funciona como a atualização dos conteúdos latentes da memória em atos de pensamento deliberado” (*The word thus functions as the actualization of the memory’s latent contents in acts of deliberate thinking*), que envolvem a *voluntas* ou a *intentio*. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 114-115. As influências da frase em *trin.* 8.6.9, que transcrevemos acima, são provavelmente da *Sent. 17* de Porfírio e da *Enn.* IV.3.29.22-27 e 30 de Plotino.

¹⁰⁴³ Tradução e itálicos nossos. “(...) nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflictata per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis illatio, sive, ut expressius dicatur, impressio.” *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁴⁴ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ Cf. AFFECTIO. In: FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia. Op. cit.*, p. 16. Cf. *ciu. Dei* 9.4.1.

¹⁰⁴⁷ No latim antigo da Vulgata, o termo *plaga* aparece seja como “praga, peste, infecção, leprae” (Lv 13, 2; 2Rs 24, 25), seja como “aflição, aborrecimento, *caecitatis*” (Dt 7, 19; Tb 2, 13), seja ainda como “massacre ou destruição, *percussit eos plaga magna*” (1Rs 23, 5; 2Rs 17, 9). Cf. PLAGA. Disponível em: <<https://logeion.uchicago.edu/plaga>>. Acesso em: 03/11/2021. O termo *plaga* pode ser apenas uma “região”, como Agostinho o usa em *conf.* 10.16.25, ao citar a expressão de Quinto Enio (cf. v. 244) *plagas caeli*. Em latim, *plaga, ae* além de “golpe, pancada; ferida, chaga” significa, figurativamente, “prejuízo, dano, desgraça, calamidade”. Cf. PLAGA. *Dicionário de latim-português. Op. cit.*, p. 504.

¹⁰⁴⁸ Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego. Op. cit.*, p. 462.

estudamos as fontes da noção de *phantasia* em Agostinho¹⁰⁴⁹, vimos que os estoicos descrevem a φαντασία ou como um πάθος que ocorre na alma¹⁰⁵⁰, ou como uma τύπωσις sofrida pela alma¹⁰⁵¹. Especificamente em relação ao termo τύπωσις, vimos também que ele deriva etimologicamente de τύπος, isto é, “golpe, marca, pisada ou impressão (em selo, em moeda, etc.)”.¹⁰⁵² Isso torna possível, por exemplo, a tradução do grego τύπωσις quer pelo termo inglês *printing*¹⁰⁵³, quer pelo termo *impression*¹⁰⁵⁴, ambos nos remetendo à analogia da impressão do anel de sinete (σφραγίζω) tão cara aos estudos da noção de φαντασία na história do pensamento clássico.¹⁰⁵⁵ Plotino mesmo usa o termo grego πληγή num sentido muito próximo ao usado por Agostinho quando este define *imaginatio* como uma *plaga inflictata per sensus*¹⁰⁵⁶. A esse respeito, leiamos esta passagem do Tratado 51 das *Enéadas*, cronologicamente um dos últimos tratados de Plotino¹⁰⁵⁷, intitulado “Sobre os males e de onde provêm”:

¹⁰⁴⁹ Estudamos a noção de *phantasia* em Agostinho nas seções II e III do “Capítulo Segundo”.

¹⁰⁵⁰ Cf. Aécio, 4.12.1-5. SVF 2.54. In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁵¹ Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51. SVF 2.52, 55, 61. In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236.

¹⁰⁵² Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. *Op. cit.*, p. 585.

¹⁰⁵³ Cf. LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236-240 (Epistemology: Stoics and Academics/ 39 Impressions).

¹⁰⁵⁴ Cf. INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader*. *Op. cit.*, p. 210.

¹⁰⁵⁵ Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Ireland: Galway University Press, 1988.

¹⁰⁵⁶ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁵⁷ Cf. *VP* 6.18.

A imaginação (φαντασία) surge pelo impacto¹⁰⁵⁸ (πληγή) de algo externo na parte irracional (da alma, a sensitiva); e recebe esse impacto (πληγήν) por não ser indivisível.¹⁰⁵⁹ As opiniões falsas vêm à alma quando ela deixa a própria verdade e a deixa por não estar pura. A tendência da alma para a inteligência é outra coisa: não necessita mais do que estar com ela e nela instalada sem se inclinar ao que é inferior.¹⁰⁶⁰

Convergente a Agostinho, que entende que a *imaginatio* se dá por uma *plaga* impressa na alma (*anima*) pelos sentidos¹⁰⁶¹, Plotino, na passagem acima, entende que a φαντασία se dá por uma πληγή externa à alma (ψυχή)¹⁰⁶². Em seguida, Plotino alude às partes inferior e superior da alma¹⁰⁶³ a partir da diferença que estabelece entre a alma que se deixa às “opiniões falsas”

¹⁰⁵⁸ Armstrong verte a palavra πληγή por *stroke*. Cf. PLOTINO. *Ennead*, I. *Op. cit.*, p. 317.

¹⁰⁵⁹ Para Jesús Igal, Plotino se refere à imaginação que forma parte da alma sensitiva, e que, de certo modo, se divide nos corpos. De forma mais completa: “A Alma é una e múltipla no sentido de indivisível e dividida nos corpos: una e indivisa, porque a Alma superior permanece totalmente imune a toda divisão e dispersão quantitativa espaço-temporal; mas múltipla e dividida, porque a Alma inferior se dispersa e se divide espacial e temporalmente nos corpos em que se encarna (cf. *Enn.* IV.1). Mas, caracteristicamente, Plotino é rápido em apontar esta afirmação: mesmo a Alma inferior se ‘divide indivisivelmente’ (cf. *Enn.* IV.1. 19-22; IV.3.19.30-34). Propriamente, são os corpos que não são capazes de receber a Alma de forma indivisível, de modo que a divisão é uma afecção dos corpos, não da própria Alma (cf. *Enn.* IV.2.1.73-76). A Alma inferior é dividida, então, porque está em todas as partes do corpo; mas é dividida indivisivelmente porque está *tota ubique*, toda inteira em todas as partes do corpo (cf. *Enn.* V.1.2.37). Se divide, pois, extrinsecamente e acidentalmente. Mesmo assim, a Alma difere da Inteligência porque é capaz, por natureza, de se dividir (cf. *Enn.* IV.1.8-9); isto é, se o paradoxo é válido, ela é intrinsecamente capaz de se dividir extrinsecamente, encarnando-se nos corpos, mas salvaguardando sua transcendência.” “El Alma es una y múltiple en este sentido de indivisa y dividida en los cuerpos: una e indivisa, porque el Alma superior se mantiene totalmente imune a toda división y dispersión cuantitativa espacio-temporal; pero múltiple y dividida, porque el Alma inferior se dispersa y se divide espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna (IV 1). Pero, característicamente, Plotino se apresura a puntualizar esta afirmación: aun el Alma inferior se divide indivisiblemente (IV 1, 19-22; cf. IV 3, 19, 30-34). Propriamente, son los cuerpos los que no son capaces de recibir al Alma indivisiblemente, de modo que la división es una afección de los cuerpos, no del Alma misma (IV 2, 1, 73-76). El Alma inferior se divide, pues, porque está en todas las partes del cuerpo; pero se divide indivisiblemente porque está *tota ubique*, toda entera en todas las partes del cuerpo (V 1, 2, 37). Se divide, pues, extrínseca y accidentalmente. Aun así, el Alma difiere de la Inteligencia porque es capaz por naturaleza de dividirse (IV 1, 8-9); es decir, si vale la paradoja, es intrínsecamente capaz de dividirse extrínsecamente, encarnándose en los cuerpos pero salvaguardando su transcendencia.” PLOTINO. *Enéadas*, I-II. *Op. cit.*, p. 331, nota 66, e p. 61-62.

¹⁰⁶⁰ “Φαντασία δὲ πληγὴ ἀλόγου ἔξωθεν· δέχεται δὲ τὴν πληγὴν διὰ τοῦ οὐκ ἀμεροῦς· καὶ δόξαι ψευδεῖς ἔξω γενομένη τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ· ἔξω δὲ γίνεται τῷ μὴ εἶναι καθαρὰ. Ἡ δὲ πρὸς νοῦν ὄρεξις ἄλλο· συνεῖναι γὰρ δεῖ μόνον καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυμένην, οὐ νεύσασαν εἰς τὸ χεῖρον.” *Enn.* I.8.15.19-24.

¹⁰⁶¹ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁶² Salvo as profundas distinções que compreendem o termo grego ψυχή e o termo latino *anima* entre os antigos e medievais, até mesmo porque Plotino tem um conceito peculiar de *alma hipóstase* que não havia entre seus predecessores, o termo grego ψυχή aqui apresentado por Plotino (cf. *Enn.* I.8.15) tem como seu correspondente tradicional o termo latino *anima*. Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. *Op. cit.*, p. 123-129. Aliás, vale observarmos que se em *ep.* 7 2.3, Agostinho usa o termo *anima*, mais à frente, em *ep.* 7 2.4, ao descrever os três gêneros de imaginação, ele usará o termo *animus*. Segundo Gilson, enquanto *anima*, em Agostinho, significa o princípio animador dos corpos, a função vital que a alma exerce no corpo, seja dos seres humanos, seja dos animais; *animus* é preferencialmente empregado para designar a alma dos seres humanos, o princípio vital que é igualmente uma substância racional, confundindo-se frequentemente com a *mens*, a parte superior da alma racional. Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. *Op. cit.*, p. 95-96, nota 1.

¹⁰⁶³ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, I-II. *Op. cit.*, p. 61-62.

(δόξαι ψευδεῖς), estas ligadas à φαντασία, da alma que tende à inteligência (voûς). Nos *Soliloquios*, obra próxima à *Epístola 7*, como sabemos, Agostinho ao mesmo tempo que atenta para os perigos da imaginação procura diferenciá-la da “verdadeira figura” (*veram figuram*), esta que concebemos pela inteligência (*intellegentia*).¹⁰⁶⁴ Em diálogo com a Razão, Agostinho lhe faz o seguinte pedido: “(...) exponha-me brevemente qual é a diferença entre a verdadeira figura, que se concebe pela inteligência, e aquela que o pensamento forja pela imaginação, que em grego se diz *phantasia* ou *phantasma*.”¹⁰⁶⁵ Através de um exemplo, depois também empregado nas *Confissões*¹⁰⁶⁶, a Razão lhe diz que quando esquecemos algum nome, as pessoas ao nosso redor passam a sugerir diversos nomes possíveis no intuito de nos ajudar a recordar daquele nome específico; após ouvirmos todas as sugestões e mesmo assim não conseguirmos recordar o nome correto, uma coisa porém percebemos, qual seja, de que o nome que desejamos recordar não é nenhum daquele rol de nomes sugeridos.¹⁰⁶⁷ O que prova que tal esquecimento não é um esquecimento total, mas parcial, e também lembrado pela memória.¹⁰⁶⁸ De acordo com a Razão: “Já o próprio discernimento, pelo qual não admities ser erroneamente convencido, de certo modo é parte da recordação.”¹⁰⁶⁹

Agostinho, então, passa a ser alertado sobre os grandes malefícios de quem se deixa vencer pela força das *imaginationes*.¹⁰⁷⁰ A Razão o explica que os bem instruídos nas artes liberais, que por algum motivo as esqueceram parcialmente, ao tentar extraí-las de si mesmos, podem ser enganados pela imaginação e induzidos ao erro.¹⁰⁷¹ E conclui:

*São as imaginações (imaginationes) que devem ser evitadas com grande precaução; elas resultam enganosas, variando conforme se mude o espelho do pensamento, ao passo que a face da verdade permanece una e imutável. Então, o pensamento imagina e apresenta aos olhos quadrados de diferentes tamanhos, mas a mente interior, que quer perceber a verdade, deve voltar-se, se possível, àquele princípio segundo o qual ela julga que todos aqueles quadrados são simplesmente quadrados.*¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁴ Cf. *sol.* 2.20.34.

¹⁰⁶⁵ Tradução modificada por nós. “(...) ut quid intersit inter veram figuram, quae intellegentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.” *sol.* 2.20.34.

¹⁰⁶⁶ Cf. *conf.* 10.19.28.

¹⁰⁶⁷ Cf. *sol.* 2.20.34.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.* Cf., também, *conf.* 10.16.24-25.

¹⁰⁶⁹ “Nam ipsa discretio, qua non admittitur quod falso admoneris, pars quaedam recordationis est.” *sol.* 2.20.34.

¹⁰⁷⁰ Cf. *sol.* 2.20.35.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*

¹⁰⁷² “Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione vitandae; quae deprehenduntur fallaces, cum cogitationis variato quasi speculo variantur, cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.” *sol.* 2.20.35.

Em obras tão próximas cronologicamente verificamos a mesma compreensão desfavorável de Agostinho do papel da imaginação no conhecimento da verdade. Ocorre, como vimos, na “grande precaução” (*magna cautione*) de evitar as *imaginationes* e recorrer ao julgamento da “mente interior” (*mens interior*), como a Razão aconselha Agostinho nos *Solilóquios*¹⁰⁷³, e no reconhecimento do “golpe” (*plaga*) que a alma sofre da *imaginatio* através dos sentidos, como Agostinho aconselha a Nebrídio na *Epístola 7*¹⁰⁷⁴. A isso chegamos inicialmente investigando o exemplo da “eternidade”, a definição e as prováveis fontes de Agostinho nessa questão, prioritariamente do Tratado 45 das *Enéadas* de Plotino: a eternidade como arquétipo ou παράδειγμα do tempo e, indo mais além do que a fonte platônica¹⁰⁷⁵, a eternidade plotiniana como a vida do Intelecto e o tempo como a vida da Alma; bem como a eternidade marcada pela condição de ser o que é, não o que foi nem o que será, “vida total”, conjunta, completa, sem extensão ou intervalo¹⁰⁷⁶, e ainda a eternidade identificada com o repouso ou a imutabilidade¹⁰⁷⁷, marcas plotinianas que se refletiram, sobretudo de uma eternidade *tota simul*, isto é, “simultaneamente inteira” ou “total e em simultâneo”, não só em Agostinho, mas também em Boécio e, séculos mais tarde, em Tomás de Aquino.¹⁰⁷⁸

Relembremos que o exemplo da “eternidade”, exemplo este que esperamos ter comprovado não ser escolhido por Agostinho ao acaso na *Epístola 7*, fecha um arrazoado que, em suma, se apresentou pelo seguinte trajeto: primeiro, o acento dado a memória não só das coisas passadas, mas também a das coisas “permanentes”; segundo, a distinção entre a “percepção do passado” e o “objeto do passado”, ou entre o que nós abandonamos e o que nos abandonaram, ou ainda, no exemplo de Agostinho, entre a cidade de Cartago que ainda existe e o pai falecido que não mais existe, exemplo que defendemos ter sido usado para fins “didáticos”, de exímia “pedagogia”, no fito de conduzir mais facilmente o entendimento no âmbito das coisas inteligíveis a partir das coisas sensíveis, cabendo, sugerimos, ao importante método agostiniano denominado *exercitatio animi*, cuja influência ancestral talvez seja o processo socrático de “treinar o olhar” para que se possa ver a luz do Sol¹⁰⁷⁹; terceiro, o elogio à lição da reminiscência platônica de que aquilo que aprendemos por meio da inteligência “permanece para sempre”; quarto, o exemplo da “eternidade” a qual não precisa de “ficções

¹⁰⁷³ Cf. *sol.* 2.20.35.

¹⁰⁷⁴ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁷⁵ Cf. *Ti.* 37c-38c.

¹⁰⁷⁶ Cf. *Enn.* III.7.11.43-59.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.* III.7.2.33-35.

¹⁰⁷⁸ Cf., por exemplo, em Agostinho: *Gn. litt. inp.* 13.38; *en. Ps.* 9.7; *mus.* 6.11.29. Em Boécio: *cons.* 5.6.4. Em Tomás: *S. Th.* 1, qu. 10, art. 4.

¹⁰⁷⁹ Cf., por exemplo, *Rep.* 507c-509c. Ver nota 737.

imaginárias” que a faça chegar à mente humana, o que, enfim, desaguará na afirmação contundente de que, de certas coisas – e por iluminação divina, acrescentamos nós –, pode sim haver exercício da memória sem o intermédio de alguma “imaginação”, ou de algum “trabalho de imaginação”, ou, em outras palavras, sem que nenhuma imagem da coisa lembrada seja apresentada pela imaginação, restando a esta, posteriormente, ou seja, após ceder lugar à pura intelecção, apenas representar os inteligíveis por palavras ou outros signos.¹⁰⁸⁰

Relembremos ainda que essa afirmação de Agostinho encerrou o contra-argumento à primeira de duas grandes questões que Nebrídio trouxe à tona na *Epístola 6*, provavelmente, sabemos, reavendo teses plotinianas e aristotélicas, ao defender a obrigatoriedade da *phantasia* para a existência da memória.¹⁰⁸¹ Afirmação que, como vimos com O’Daly e Sorabji, distanciou Agostinho de Plotino, dos estoicos e de Aristóteles, e o aproximou de Platão: possivelmente conhecendo o conteúdo presente no *Teeteto* e tomado a memória não como uma “massa de cera”, o que o imporia Agostinho a conceber uma impressão como uma imagem mental ou física, mas como um “depósito”, o facultando assim a pensar na memória de certas coisas sem imagens.¹⁰⁸² Aliás, nessa mesma afirmação que encerra o contra-argumento de Agostinho na *Epístola 7*, destaquemos que no lugar de *phantasia*, clássico termo usado genericamente por Nebrídio, surge o raro termo *imaginatio*, precursor daquilo que Agostinho desenvolveria melhor nos livros X e XI das *Confissões*¹⁰⁸³, e tão caro aos estudos posteriores, na história da filosofia, sobre a “imaginação”.¹⁰⁸⁴ Contudo, se o termo *phantasia* foi usado por Nebrídio de modo genérico na primeira parte da *Epístola 6*, nos surpreendemos com o uso específico que dele o fará na segunda parte da mesma missiva: ao desejar saber se a alma, em si e de si mesma, tem a capacidade de imaginar o corporal sem usar os sentidos corporais, Nebrídio pergunta por que não podemos dizer que a *phantasia*, aqui no sentido exato de “imaginação” ou “faculdade imaginativa”, extrai de si mesma todas as *imagines* e não dos sentidos¹⁰⁸⁵; ao que Agostinho, recordemos, se mostrará, mais uma vez, contrário, culminando então na definição de que a *imaginatio* é um “golpe desferido pelos sentidos” (*plaga inflictata per sensus*)¹⁰⁸⁶, definição

¹⁰⁸⁰ Cf. *ep. 7 1.2*. Cf. AGOSTINHO, S. *Letters of St. Augustin. Op. cit.*, p. 7. Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 533.

¹⁰⁸¹ Cf. *ep. 6 1*.

¹⁰⁸² Cf. *Th. 191c-d; 197d-199b*. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 44 e 45, nota 29. Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory. Op. cit.*, p. 5, nota 2.

¹⁰⁸³ Cf. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 214-217.

¹⁰⁸⁴ Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 138. Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 534.

¹⁰⁸⁵ Cf. *ep. 6 2*. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁸⁶ Cf. *ep. 7 2.3*.

muito próxima, como verificamos, a de Plotino, para quem a φαντασία surge de um “golpe” ou de um “impacto de algo externo na parte irracional (da alma)” (πληγή ἀλόγου ἔξωθεν).¹⁰⁸⁷

Malgrado tudo o que já foi tratado por Agostinho a respeito da *imaginatio/phantasia* nessa correspondência enviada a Nebrídio, algo ainda não foi totalmente por nós esclarecido. É uma terceira e última questão levantada por Nebrídio que faz Agostinho, como ele mesmo diz, “(...) estender esta carta (ou seja, a *Epístola 7*) para além do habitual”.¹⁰⁸⁸ Isso nos levará à original divisão trinitária de “imagens” e também, após encontrarmos semelhanças entre essa tríade de “imagens” e a tríade de “visões” na importante obra composta entre 401 e 415, o *Comentário literal ao Gênesis*, às possíveis influências no pensamento de Agostinho da “teoria da sensação” de Plotino e, distintamente, do πνεῦμα de Porfírio.

¹⁰⁸⁷ Cf. *Enn.* I.8.15.19.

¹⁰⁸⁸ “(...) faciam quod ultra solitum modum hanc epistolam porrigat.” *ep.* 7 2.3.

CAPÍTULO SEXTO

Os três gêneros de imagens, a sensação plotiniana e o πνεῦμα porfiriano

I. As “imagens” (*imagines*) sentidas (a distinção entre a imagem da cidade de Cartago e a imagem do falecido amigo Verecundo), opinadas (na argumentação, simulação, fantasia, audição, composição e suposição) e raciocinadas (nos números e dimensões). – II. Só ao primeiro gênero de imagens pertence a alma antes dela se unir aos sentidos. – III. O terceiro gênero explica por que imaginamos coisas que nunca vimos. – IV. A conclusão da *Epístola 7* contra os “golpes” (*plagae*) e “feridas” (*vulnera*) infligidos pelos sentidos. – V. Os três gêneros de imagens da *Epístola 7* e os três gêneros de visões do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. – VI. A imaginação e a iluminação no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. – VII. A “rapidez admirável” (*celeritate mirabili*) com que a alma forma em si mesma as imagens exteriores. – VIII. A provável influência da teoria da sensação plotiniana (tratados 28 e 41 das *Enéadas*) em Agostinho e do *μη λαθεῖν* plotiniano para com o *non latet* agostiniano. – IX. A provável influência do πνεῦμα porfiriano (*Sentenças, A faculdade da alma, A caverna das ninfas, Sobre o rio Estige e A filosofia dos oráculos*) na “visão espiritual” agostiniana como intermediária.

I

Diante do desassossego que causa a Nebrídio a possibilidade de imaginarmos “fisionomias e formas” (*facies formasque*) que “nunca vimos” (*numquam vidimus*)¹⁰⁸⁹, Agostinho, visando esclarecer essa dúvida, se volta com diligência à noção de *imago* e a divide em três gêneros específicos. Conforme Agostinho, as *imagines* podem ser distribuídas entre a impressão das coisas que são “sentidas” (*unum sensis rebus impressum*), a impressão das coisas que são “opinadas”¹⁰⁹⁰ (*alterum putatis*) e a impressão das coisas que são “raciocinadas” (*tertium ratis*).¹⁰⁹¹ Em outras palavras, de acordo com Bermon, as *imagines* agostinianas se dividem entre a “lembrança” (*souvenir*), a “representação fictícia” (*représentation fictive*) ou aquilo que é “puramente imaginário” (*purement imaginaire*) e a “representação imaginária” (*représentation imaginaire*) de um ser que é em si mesmo inteligível.¹⁰⁹² Ao primeiro gênero de imagens pertencem as coisas que a alma (*animus*) forma em si mesma e que puderam, no

¹⁰⁸⁹ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹⁰⁹⁰ O termo *putatis* em latim pode se referir às coisas “opinadas”, ou às coisas “julgadas”, ou às coisas “imaginadas”, ou mesmo, às coisas da “imaginação”. Aliás, esta última é a forma preferida tanto pela tradução francesa (ou seja, *les autres de imagination*) de M. Pujoulat e M. Raulx, de 1864 e 1872, da Abadia de Saint Benoit, quanto pela tradução inglesa (ou seja, *or the imagination*) de J. G. Cunningham, de 1872 e 1875, da Loeb Classical Library.

¹⁰⁹¹ Cf. *ep.* 7 2.4.

¹⁰⁹² Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211.

passado, ser “vistas e sentidas” (*viderunt atque senserunt*).¹⁰⁹³ É o caso da imagem da cidade de Cartago, cidade que ainda permanece existindo, ou da imagem do falecido amigo Verecundo, amigo que já não mais existe.¹⁰⁹⁴ Ao segundo gênero de imagens pertencem as coisas que consideramos que assim o são ou que de fato o são de um determinado modo. São coisas imaginadas por nós quando dissertamos (*disserimus*), simulamos (*fingimus*)¹⁰⁹⁵, fantasiamos (*figuramus*)¹⁰⁹⁶, ouvimos (*audimus*), compomos (*componimus*) ou supomos (*susplicamur*) sobre algo.¹⁰⁹⁷ Podemos, num diálogo, exemplificar Agostinho, pedir ao nosso interlocutor que imagine três mundos iguais ao nosso, um sobre o outro, ou que imagine que a Terra seja quadrada; ou podemos usar de ficções para escondermos alguma verdade, como fazem os sábios, ou para criarmos superstições, como fazem os tolos; ou ainda, podemos imaginar as fisionomias de Eneias e de Medeia¹⁰⁹⁸, ou de outras personagens de ficções escritas pelos

¹⁰⁹³ Cf. *ep.* 7 2.4.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.* Verecundo é quem cede a casa na vila de Cassiciaco para que Agostinho, recém-convertido, lá passe uma temporada, de novembro de 386 a março de 387, acompanhado de sua mãe, seu irmão, seu filho, seu amigo Alípio e dois discípulos, Trigécio e Licêncio. Trata-se do *otium philosophandi*, ou *otium liberale*, ou mesmo, *Feriae Vindemiales*, e, para os gregos, o βίος φιλοσόφικος. Nas *retr.* 1.1.1, Agostinho chama essa temporada de *Chistianae uitae otium*. É ali que nascem os “diálogos de Cassiciaco”.

¹⁰⁹⁵ Traduzimos o termo *fingimus*, derivado de *fingere*, por “simulamos”, muito característico para quando Agostinho deseja falar de uma coisa imaginada, mas nunca vista. É o caso, além desse da *Epístola 7*, desta passagem de *A Trindade*: “Assim acontece quando recorro as muralhas de Cartago, que tive oportunidade de contemplar, e imagino (*fingo*) as de Alexandria que jamais vi (...)” “Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi, et cum fingo Alexandriae quae non vidi (...)” *trin.* 9.6.10. Também encontramos o termo *figmenta* nas *conf.* 1.13.22, no contexto da crítica que Agostinho faz aos efeitos negativos da literatura, em especial da leitura escolar da *Eneida* de Virgílio (cf. *Aen.* 6.456-476; 2.772). Especificamente sobre o termo *figmenta* usado por Agostinho nas *Confissões* ao tratar da *Eneida*, cf. BENNETT, Camille. “The Conversion of Vergil: *The Aeneid* in Augustine’s *Confessions*”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 34, n. 1, p. 47-69, 1988, p. 56-58.

¹⁰⁹⁶ Na seção II do “Capítulo Segundo” deste estudo, traduzimos o termo *figmentum*, derivado de *fingere*, por “invenção”, que em inglês normalmente aparece como *figment*, termo, por exemplo, que Long e Sedley, editores do *The Hellenistic Philosophers*, usam para o grego φάντασμα. Ver nota 358. Aqui, na *ep.* 7 2.4, optamos pelo termo “fantasiar”, que nos parece contextualmente mais próximo e mais claro ao que Agostinho deseja exemplificar.

¹⁰⁹⁷ Cf. *ep.* 7 2.4.

¹⁰⁹⁸ Eneias é um herói troiano, filho de Anquises e de Afrodite. Desde os *Poemas Homéricos*, Eneias é um herói protegido pelos deuses, aos quais obedece respeitosamente, estando-lhe reservado um destino grandioso, pois nele repousa o futuro da raça troiana. Todos esses pontos aparecerão na *Eneida* de Virgílio e entrarão na mitologia romana. Agostinho, desde a infância, conhecia muito bem Virgílio, atormentava os professores com questões sobre a historicidade do texto, ganhou um concurso parafraseando Virgílio e se emocionava do destino fatal de Dido, amante de Eneias, como nos conta em *conf.* 1.13.20-14.23. Além disso, em Cassiciaco, lia Virgílio nos momentos de descanso, em suas conversas com os discípulos comumente citava passagens das três famosas obras do poeta e até fazia analogias da viagem de Eneias com a peregrinação e retorno ao lar do Deus cristão. Por sua vez, Medeia é a filha do rei Eetes, da Cólquida, neta do Sol, o Hélio, e sobrinha da feiticeira Circe. Em Roma, Medeia se tornou o protótipo da feiticeira. É ela que ajuda Jasão a conquistar o velo de ouro. Nos poemas de Virgílio, a desventura de Dido está ligada a Medeia, e o desenvolvimento disso com as Guerras Púnicas e ao ataque de Aníbal ao Lácio. Cf. GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de: JABOUILLE, Victor. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014, p. 135-136; 292-294. Cf. VIRGÍLIO. MACCORMACK, Sabine. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 963.

poetas.¹⁰⁹⁹ Por fim, ao terceiro gênero de imagens pertencem as coisas que se referem especificamente aos “números e dimensões” (*numeri atque dimensiones*).¹¹⁰⁰ Elas podem ser, explica Agostinho, dadas “na natureza das coisas” (*in rerum natura*), como ocorre quando pensamos na forma do mundo e a isso se segue uma imagem em nossa alma, ou “nas disciplinas” (*in disciplinis*), como a imagem de figuras geométricas, de padrões métricos, de ritmos musicais e de uma infinita variedade de números.¹¹⁰¹ Porém, Agostinho ressaltou que essas imagens que se referem aos números e dimensões, apesar de compreendidas como verdades e não como “invenções subjetivas” (*subjective figments*)¹¹⁰², podem gerar também “falsas imagens” (*falsas imaginationes*), às quais apenas a própria razão pode “impor resistência” (*vix resistit*). Resistência, aliás, que frequentemente se mostra inútil, afirma Agostinho:

Apesar de que nem no próprio raciocínio rigorosamente lógico¹¹⁰³ seja fácil ficar isento desse mal (qual seja, das falsas imagens), quando algumas vezes nas divisões e conclusões (matemáticas) chegamos quase que a imaginar as pedrinhas (com que calculamos).¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁹ Cf. *ep. 7 2.4*. O’Daly nos lembra de que em termos semelhantes aos usados no segundo gênero de imagens Agostinho também fala, em outros textos, como em *c. Faust. 8.2*, das “invenções maniqueístas da imaginação” (*the Manichaean figments of the imagination*). Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 110. Ver nota 1129.

¹¹⁰⁰ Cf. *ep. 7 2.4*.

¹¹⁰¹ *Ibid.*

¹¹⁰² A expressão “invenções subjetivas” (*subjective figments*) é como O’Daly caracteriza o segundo gênero de imagens. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 110.

¹¹⁰³ O’Daly nos ajuda a perceber que mesmo na lógica as conclusões silogísticas, para Agostinho, podem produzir resultados falsos. Aqui é importante percebermos também, diz O’Daly, que Agostinho, em *sol. 2.34-35*, distingue o “conceito puramente mental” que temos de uma figura geométrica da “forma imaginada” dessa mesma figura geométrica. O “conceito puramente mental” é um julgamento intelectual que inclui por vezes noções matemáticas puras, como, por exemplo, o número infinito de raios num círculo. Essas noções, a imaginação não pode imaginá-las. Logo, ao falar de figuras geométricas na *ep. 7 4*, O’Daly explica que Agostinho está se referindo a elas assim como as imaginamos, não como as conhecemos como “formas” matemáticas. Embora a imaginação trabalhe num nível complexo quando trata da geometria, das métricas ou da lógica, essas não são atividades da pura razão. Embora as regras e princípios destas ciências não derivem da percepção sensorial nem dependam de imagens, a implementação dessas ciências sempre envolve imagens. São essas imagens que distorcem o material sobre o qual tais ciências trabalham. Em *A Trindade*, Agostinho trará à tona o poder da vontade como algo que é ativo na recuperação de imagens armazenadas na memória, podendo, inclusive, confundir a razão e gerar reações físicas naquele que imagina, por exemplo, em sonho, a cópula com uma mulher (cf. *trin. 11.4.7*). Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 110-111.

¹¹⁰⁴ Tradução nossa. “Tametsi nec ipsam disciplinam disserendi carere hoc malo facile est, cum in divisionibus et conclusionibus quosdam quasi calculos imaginamur.” *ep. 7 2.4*.

II

Comparando os três gêneros de *imagines*, Agostinho atesta que apenas o primeiro gênero, o das coisas que foram vistas ou sentidas, pertence à alma “antes dela se unir aos sentidos” (*priusquam inhaereat sensibus*).¹¹⁰⁵ Em outros termos, quando a alma: “(...) ainda não (*nondum*) havia sido ferida pela substância mortal e fugaz transmitida pelos sentidos enganadores.”¹¹⁰⁶ Isso é fundamentalmente diferente das imagens do segundo e do terceiro gêneros. Fundamentalmente diferente do gênero das coisas que são “opinadas” ou “imaginadas” e, surpreendentemente¹¹⁰⁷, do gênero das coisas que são “raciocinadas” ou “pensadas”. Em ambos, segundo Agostinho, temos uma alma exposta a “falsidades” (*falcitas*) e “enganos” (*vanitas*) causados pelos sentidos ou pelas coisas sensíveis.¹¹⁰⁸ Coisas sensíveis, aliás, que se apresentam mais verdadeiras que as opiniões e os raciocínios: “(...) mas quem duvidará (pergunta Agostinho a Nebrídio) que tais imagens (as opinadas e as raciocinadas) são ainda mais falsas que os objetos sensíveis?”¹¹⁰⁹ Por isso, “(...) aquilo que pensamos e cremos, ou mesmo que supomos, é absolutamente falso em todas as partes, e certamente, como você reconhece claramente, *aquilo que vemos e sentimos é muito mais verdadeiro.*”¹¹¹⁰

¹¹⁰⁵ Cf. *ep.* 7 2.5.

¹¹⁰⁶ Tradução nossa. “(...) *nondum per sensus vanissimos mortali et fugaci substantia verberatam.*” *ep.* 7 2.5.

¹¹⁰⁷ É “surpreendente” a afirmação de Agostinho de que as coisas vistas e sentidas, que incluem Cartago, a fisionomia de Nebrídio e o amigo falecido, são superiores às coisas pensadas e raciocinadas, que incluem os números e as dimensões. Estas são verdades, mas não imunes a imaginações, nos diz Agostinho mais à frente: “Já sobre o terceiro gênero de imagens, qualquer espaço corpóreo que eu formo mentalmente, ainda que pareça que a imaginação o tenha criado com bases racionais de disciplinas que não permitem o mínimo engano, demonstro que é falso, usando novamente das mesmas bases racionais (que serviram anteriormente para prová-lo).” Tradução nossa. “*Iam in illo tertio genere quodlibet spatium corporale animo figuravero, quanquam id rationibus disciplinarum minime fallentibus cogitatio peperisse videatur, ipsis rursus rationibus arguentibus, falsum esse convinco.*” *ep.* 7 2.5. Ao citar destacadamente o terceiro gênero, Agostinho parece perceber que isso seja “estranho” a quem o ouve falar sobre os enganos das imagens dos números e dimensões. Ao que tudo indica, Agostinho está falando da “imaginação” dos números e dimensões e não dos “conceitos mentais puramente matemáticos”, como nos explicou O’Daly (ver nota 1083). Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 110. No livro X das *Confissões*, como já dissemos noutro momento, Agostinho é objetivo ao dizer que a recordação da felicidade é diferente da recordação visível de Cartago, da recordação dos números (sem o desejo de possuí-los) e da recordação sensível da eloquência. Cf. *conf.* 10.21.30. Assim, se ligássemos a ideia de recordação da “felicidade” do livro X das *Confissões* à ideia de recordação da “eternidade” da *Epístola 7*, perceberíamos, na qualificação que destaca apenas o primeiro gênero como o mais verdadeiro, uma analogia “didática” de Agostinho. Se primeiramente ele está falando das coisas vistas e sentidas no campo das coisas sensíveis, em seguida ele passa a falar das coisas vistas e sentidas antes da alma se unir ao corpo. Do mesmo modo como ele havia feito com a recordação de algo “sempre permanente” como a cidade de Cartago e, em seguida, passando ao exemplo da “eternidade”, ou seja, indo de um exemplo na ordem do sensível para um exemplo na ordem do inteligível.

¹¹⁰⁸ Cf. *ep.* 7 2.5.

¹¹⁰⁹ Tradução nossa. “(...) *at istas imagines quis dubitaverit istis sensibilibus multo esse falsiores?*” *ep.* 7 2.5.

¹¹¹⁰ Tradução e itálicos nossos. “(...) *illa quae putamus et credimus, sive fingimus, et ex omni parte omnino falsa sunt, et certe longe, ut cernis, veriora sunt quae videmus atque sentimus.*” *ep.* 7 2.5.

III

Os “números” (*numeri*), porém, que pertencem ao terceiro gênero de imagens, elucidam a terceira dúvida de Nebrídio¹¹¹¹, abreviada por Agostinho nos seguintes termos: “De onde então provém o que imaginamos sem nunca antes termos visto?”¹¹¹²; e, em seguida, respondida: “O que você pensa (sobre isso), senão que *exista na alma uma capacidade de diminuir e aumentar*¹¹¹³, que ela leva consigo necessariamente para qualquer lugar onde for?”¹¹¹⁴ Nos exemplos pessoais de Agostinho, que cresceu no interior da antiga Numídia, meninos nascidos e criados perto do Mediterrâneo “podem imaginar o mar” (*imaginari maria poteramus*) ao verem a água num pequeno copo, mas não podem fazer o mesmo com o sabor dos morangos e das cerejas antes de prová-los na Itália.¹¹¹⁵ Outrossim, os cegos de nascimento não sabem o que responder quando interrogados sobre a luz ou as cores.¹¹¹⁶ E quando exprimimos “em nosso corpo” (*in nostro corpore*) a raiva ou a alegria que sentimos, devemos perceber que o nosso pensamento não poderia ter concebido tais imagens antes que nós pudséssemos produzi-las.¹¹¹⁷ Para Agostinho, esses “procedimentos admiráveis” (*miris modis*) ocorrem “(...) quando na alma, sem nenhuma figura de falsidades corpóreas, se ativam números ocultos”¹¹¹⁸, haja vista que a ligação da alma com o corpo não se dá por ela ter pensado em formas sensíveis antes do uso do corpo e dos sentidos, mas, conclui Agostinho, por “outro tipo de impulso” (*alio motu*).¹¹¹⁹

¹¹¹¹ Cf. *ep.* 7 2.3.

¹¹¹² Tradução nossa. “Unde ergo evenit ut quae non vidimus cogitemus?” *ep.* 7 3.6. Não tem como não lembrarmos aqui de uma parte do Tratado 41 de Plotino, intitulado “Sobre a percepção e a memória”, em que é respondido sobre a seguinte questão: Como pode a alma conhecer coisas que não contém? Cf. *Enn.* IV.6.3.1-5.

¹¹¹³ Em *A verdadeira religião*, composta entre 390 e 391, portanto nos últimos anos em que, acreditam, se dá a redação da *Epístola* 7, ou seja, entre 388 e 391, Agostinho diz o seguinte: “É muito fácil confiá-los à memória (ou seja, confiar à memória os ‘fantasmas da imaginação’), tais como foram recebidos, dividi-los, multiplicá-los ou reduzi-los, contraí-los ou dilatá-los, ordená-los ou desordená-los, transformando-os de algum modo pelo trabalho da imaginação. Segue-se, porém, ser muito difícil evitá-los e precaver-se deles na investigação da verdade.” “Quae memoriae mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est, sed cum verum quaeritur, cavere et vitare difficile.” *vera rel.* 10.18.

¹¹¹⁴ Tradução e itálicos nossos. “Quid putas, nisi esse vim quamdam minuendi et augendi animae insitam, quam quocumque venerit necesse est afferat secum?” *ep.* 7 3.6.

¹¹¹⁵ Cf. *ep.* 7 3.6.

¹¹¹⁶ *Ibid.* A relação entre a imaginação e a cegueira é melhor desenvolvida por Agostinho, por exemplo, em *Gn. litt.* 12.20.42. Para uma análise dessa passagem do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 129-130.

¹¹¹⁷ Cf. *ep.* 7 3.7.

¹¹¹⁸ Tradução nossa. “(...) cum in anima sine ulla corporalium figura falsitatum numeri actitantur occulti.” *ep.* 7 3.7.

¹¹¹⁹ Cf. *ep.* 7 3.7.

IV

A *Epístola 7* é então concluída com uma recomendação de Agostinho a Nebrídio, na qual vemos a qualificação assaz platônica das imagens como “sombras infernais” (*infernus umbris*)¹¹²⁰ e o redizer das imagens como *plagae*¹¹²¹:

(...) meu caríssimo e agradabilíssimo amigo, não tenha nenhuma relação de amizade com estas sombras infernais, nem deixe de se separar das relações que com elas tenha feito. De modo algum é possível resistir aos sentidos corporais¹¹²², e isto é para nós uma sacratíssima disciplina, se acariciarmos¹¹²³ os golpes e as feridas infligidas por eles.¹¹²⁴

Bermon compreende que a interpretação de Agostinho da noção de *phantasia* é realizada de modo inovador na *Epístola 7*, essencialmente na “radicalidade” (*radicalité*) com que Agostinho “nega qualquer papel positivo às imagens” (*dénie tout rôle positif aux images*) na constituição do conhecimento.¹¹²⁵ Em suma, o conselho de resistir aos sentidos corporais

¹¹²⁰ Cf. *Rep.* 514a-517c. Cf., também, em Agostinho, *lib. arb.* 2.16.43.

¹¹²¹ As imagens ou a imaginação foram descritas por Agostinho em *ep. 7* 2.3 como *plaga inflictata per sensus*, e agora, em *ep. 7* 3.7, como *infectis plagis*.

¹¹²² A respeito dessa “tirania” (*tyrannie*) das imagens sobre a mente, Fontaine cita o êxtase de Óstia (cf. *conf.* 9.10.25), a análise da memória no livro X das *Confissões* (cf. *conf.* 10.8.13) e o estudo do imaginário no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* (cf. *Gn. litt.* 12.12.26), para em seguida nos explicar que em todos esses textos, Agostinho está atento às imagens e ao valor delas como iluminações. Isso fez Agostinho a não rejeitar totalmente o sensível, mas ver nele, como o faz o pensamento hebraico, um sinal espiritual. Logo, a imagem recebe então uma “nova dignidade” (*dignité nouvelle*) em sua função de “expressão da vida interior” (*d’expression de la vie intérieure*). Cf. FONTAINE, Jacques. “Sens et valeur des images dans les *Confessions*”. *Congrès International Augustinien*, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 117-126, p. 120 e nota 4 e 5, p. 121 e nota 1. Sobre a herança desse valor das imagens interiores como iluminações, especificamente sobre as *conf.* 10.8.15, ler a tocante passagem da *Ascensão ao Mont Ventoux* (*Fam.* IV.1.25-27) de Petrarca (1304-1374). Cf. PETRARCA. *De ascensu montis Ventosi em Epistolae Familiares IV.1. Die Besteigung des Mont Ventoux*. STEINMANN, Kurt (Ed.). 1995. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Petrarca/pca_intr.html>. Acesso em: 12/10/2021.

¹¹²³ Quase por entregar esse estudo, portanto, não dando mais tempo de desenvolver um ponto que agora percebemos, resolvemos aqui apenas mencioná-lo. Trata-se de uma sugestão ao tema da vontade nessa passagem da *Epístola 7*, pois acreditamos que com a palavra “acariciar” (*blanditur*) Agostinho esteja verdadeiramente sinalizando o exercício da vontade (*voluntas*) no assentimento ou não daquilo que os sentidos corporais levam à imaginação, traço que encontraríamos bem descrito em *A Trindade*.

¹¹²⁴ Tradução nossa. “(...) carissime mihi ac iucundissime, nullam cum istis infernis umbris copules amicitiam, neve illam quae copulata est, cunctere divellere. Nullo enim modo resistitur corporis sensibus, quae nobis sacratissima disciplina est, si per eos infectis plagis vulneribusque blandimur.” *ep.* 7 3.7.

¹¹²⁵ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 200. Aliás, é muito interessante aqui recuperarmos as conclusões de Guy Hamelin sobre a influência da teoria da imaginação de Agostinho em Abelardo (1079-1142): “Sua ontologia antirrealista (de Abelardo), assim como sua concepção ativa do intelecto, *provavelmente influenciada por Agostinho*, força-o a desenvolver uma teoria original do conhecimento em vários aspectos, sobretudo em relação à imaginação. Não sendo mais uma atividade decorrente da sensação, mas sim da própria mente, *a imaginação torna-se praticamente inútil e certamente um obstáculo importante para o processo intelectual* em sua concepção madura do assunto.”

encerra um rol de advertências que Agostinho faz a Nebrídio sobre o papel lesivo das *imagines*, produtos da *imaginatio*, no conhecimento humano. Relembremos que Agostinho chegou a definir o trabalho da imaginação como *plaga inflictata per sensus*.¹¹²⁶ A reserva de Agostinho quanto às *imagines* o levou a se colocar contra algumas teses de fontes neoplatônicas reverberadas por Nebrídio na *Epístola 6*.¹¹²⁷ Entretanto, Marie de Gonzague lança luz sobre uma outra tese de outra fonte à qual Agostinho se colocava contra em suas epístolas. Após transcrever sequencialmente dois trechos da *Epístola 7*, quando Agostinho refuta a ideia de que memória não pode existir sem imagens, e quando Agostinho diz ser falso que a alma pode imaginar o corporal sem usar os sentidos corporais, Gonzague afirma: “As cartas (de Agostinho) do início de 389 o alertam (a Nebrídio) contra as falácias dos maniqueus que fazem o pensamento consistir no exercício da imaginação.”¹¹²⁸ De fato, a oposição à doutrina maniqueísta está na base de muitas questões desenvolvidas por Agostinho em várias obras. Em *A verdadeira religião*, por exemplo, numa passagem com muitos elementos próximos aos da *Epístola 7*, Agostinho escreve, após criticar as imagens ilusórias e falsas: “Não são, talvez, aquelas representações (isto é, as dos maniqueus) os chamados fantasmas da imaginação?”¹¹²⁹

Aliás, as conclusões da *Epístola 7* que acabamos de ler podem ser intensificadas, com praticamente a mesma afirmação que a encerrou, a mesma palavra *plagis* que caracterizou o efeito dos sentidos na alma e muitos dos mesmos problemas sobre a *imaginatio* que foram expostos na *Epístola 7*, por este passo de *A verdadeira religião*¹¹³⁰:

Itálicos nossos. HAMELIN, Guy. “As fontes da psicologia abelardiana”. *Discurso*, n. 40, p. 287-308, 2010, p. 306.

¹¹²⁶ Cf. *ep. 7 2.3*.

¹¹²⁷ Cf. *ep. 6 1*; *ep. 7 1.1*.

¹¹²⁸ “Les lettres du début de 389 le mettent en garde contre les sophismes des Manichéens qui font consister la pensée dans l’exercice de l’imagination.” GONZAGUE, Marie de. “Un correspondant de saint Augustin, Nebridius”. *Op. cit.*, p. 96.

¹¹²⁹ “Numquid forte sunt ista quae phantasmata dici solent?” *uera rel.* 34.64. No caso da *Epístola 7*, num estudo futuro, em que investigássemos as fontes teológicas e não apenas as filosóficas, poderíamos, por exemplo, partir da suposição de serem os maniqueístas os *calumniatores* aos quais Agostinho se refere (cf. *ep. 7 1.2*). Ver nota 386.

¹¹³⁰ Lembremo-nos aqui da intensa pesquisa e das conclusões, até mesmo exageradas, segundo qualifica Van Fleteren, feitas por Willy Theiler sobre a influência de Porfírio em *A verdadeira religião*. (Cf. THEILER, Willy. “Porphyrios und Augustin”. *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, Heft 1. Halle (Saale), 1933. Repris dans Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, p. 160-251, 1966). Ao que tudo indica, como já dissemos noutra ocasião, Agostinho certamente lera Porfírio ainda jovem, antes ou depois da conversão. O fato é que Agostinho, afirma Van Fleteren: “(...) raramente menciona suas fontes positivas, e pode também não ter mencionado Porfírio em razão de sua hostilidade em relação ao cristianismo.” Seja como for, o que queremos pensar aqui é na proximidade das fontes plotinianas e porfirianas que parece regerem a *Epístola 7* e *A verdadeira religião*. Cf. PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 794 e 793.

Ó alma obstinadas! (...) Dai-me um homem que resista ao fluxo de sensações carnis e aos *golpes que elas infligem em sua alma*. (...) Dai-me alguém que saiba pensar assim: Se não há senão uma Roma, fundada, como dizem, à margem do Tibre, por certo Rômulo, ilusória é essa Roma que meu pensamento imagina. Ela não é a mesma, nem lá estou eu presente pelo espírito. Se tal acontecesse, eu saberia, certamente, o que lá se passa, agora. Se o Sol é um só, ilusório é este que meu pensamento imagina. Aquele, real, realiza seu curso em determinados espaço e tempo. O Sol da minha imaginação, eu o ponho onde quero e quando quero. Se um é aquele amigo meu, falso é o que trago em minha imaginação. O primeiro não sei onde esteja agora, o segundo eu o imagino onde quiser. Eu mesmo certamente sou um só, e neste lugar sinto o meu corpo, e contudo, por um artifício de minha imaginação vou aonde quero e falo com quem me apraz. Todas essas coisas são ilusórias e ninguém entende a falsidade. Portanto, não uso a faculdade de compreender quando me entrego a fantasiar as coisas nas quais devo crer. Pois só o verdadeiro deve ser objeto a ser contemplado pela inteligência. (...) Onde estará o verdadeiro objeto da contemplação do espírito? (...) “É luz verdadeira aquela que te faz reconhecer que tudo isso não é verdadeiro”.¹¹³¹

V

Ainda que conhecida *in totum* a *Epístola 7*, precisamos retornar aos três gêneros de imagens e aprofundar nosso olhar sobre as possíveis fontes dessa tríade agostiniana.¹¹³² Seguindo um indício que lemos em Bermon, e dados os desafios de investigação das fontes filosóficas que a natureza de uma missiva por vezes nos impõe, encontramos no *Comentário literal ao Gênesis* capítulos valiosos que indicam caminhos mais nítidos para nos aproximarmos

¹¹³¹ Itálicos nossos. “O animae pervicaces (...). Date qui resistat sensibus carnis, et plagis quibus per illos in anima vapulavit. (...) qui iam sibi noverit dicere: Si una Roma est, quam circa Tiberim nescio quis Romulus dicitur condidisse, falsa est ista quam cogitans fingo: non enim est ipsa, nec ibi sum animo; nam quid ibi agatur modo, utique scirem. Si unus est sol, falsus est iste quem cogitans fingo: nam ille curricula sua certis locis et temporibus peragit; istum ego ubi volo, et quando volo constituo. Si unus est ille amicus meus, falsus est iste quem cogitans fingo: nam ille ubi sit nescio; iste ibi fingitur, ubi volo. Ego ipse certe unus sum, et hoc loco esse sentio corpus meum; et tamen figmento cogitationis pergo quo libet, loquor cum quo libet. Falsa sunt haec; nec quisquam intellegit falsa. Non ergo intellego, cum ista contemplo, et istis credo; quia verum esse oportet quod intellectu contemplo. (...) Ubi est verum, quod mente conspicitur? (...) ‘Illa lux vera est qua haec non esse vera cognoscis’.” *uera rel.* 34.64.

¹¹³² *En passant*, a divisão trinitária de *imagines* proposta por Agostinho na *Epístola 7* de certa forma nos lembra muito da divisão estoica das impressões sensoriais (φαντασία αισθητική) e não sensoriais (οὐκ αισθητική), conforme verificamos nesta passagem de Diógenes Laércio: “Eles (os estoicos) dividem as impressões entre aquelas que são sensoriais (isto é, *phantasia*) e aquelas que não são sensoriais (isto é, *phantasma*). As impressões sensoriais são aquelas (a) obtidas através de um ou mais órgãos dos sentidos, enquanto as impressões não sensoriais são aquelas (b) obtidas através do pensamento, como as dos incorpóreos (isto é, aquilo que não é percebido pelos sentidos) e (c) de outras coisas adquiridas pela razão (como as abstrações matemáticas, a concepção de deidade ou do bem). Algumas impressões sensoriais surgem com base (a) naquilo que existe, e são acompanhadas por nosso juízo e assentimento. Mas as impressões sensoriais também incluem (b e c) as aparências, que são quase produtos daquilo que existe.” “Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ’ αὐτοὺς αἰ μὲν εἰσιν αισθητικαί, αἰ δ’ οὐ· αισθητικαὶ μὲν αἰ δι’ αισθητηρίου ἢ αισθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αισθητικαὶ δ’ αἰ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. τῶν δὲ αισθητικῶν <αἰ μὲν> ἀπὸ ὑπαρχόντων μετ’ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἰ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι.” Diógenes Laércio, 7.51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236-237; II. *Op. cit.*, p. 238.

das prováveis influências que estão na base de construção, se não do todo, ao menos de parte, dos três gêneros de imagens da *Epístola 7*.¹¹³³ Nesse sentido a distinção trinitária exposta na *Epístola 7* entre a “lembrança”, a “representação fictícia” e a “representação imaginária” de algo inteligível¹¹³⁴ pode decerto ser pensada como ancestral, uma vez que se assemelha por demais, à divisão geral de três gêneros de visões formulada, no mínimo cerca de vinte anos depois¹¹³⁵, nesta passagem do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*¹¹³⁶:

¹¹³³ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 212. Se a sugestão de Bermon não nos dá completa confirmação das fontes que Agostinho possa ter tomado na elaboração de sua divisão em três gêneros de imagens na *Epístola 7*, ela, no mínimo, como dissemos no corpo do texto e verificaremos a partir daqui, não nos deixa à deriva quanto a isso, e mais: se os três gêneros de “visões” do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* não nos faz descobrirmos a fonte precisa dos três gêneros de “imagens” da *Epístola 7*, com certeza nos aproximam muito dessa descoberta, pois, ao final de tudo, constataremos, dentre outras coisas, a influência de Porfírio na percepção agostiniana de um gênero intermediário entre dois outros gêneros. E se essa influência comprovadamente vale, como veremos, para o segundo gênero da trindade das “visões” no *Comentário literal ao Gênesis*, fica difícil, devido às semelhanças, não pensarmos que possa valer também para o segundo gênero da trindade das “imagens” na *Epístola 7*. Voltaremos, porém, a isso após um longo percurso de investigação que se inicia agora.

¹¹³⁴ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211.

¹¹³⁵ Dissemos “no mínimo cerca de vinte anos depois”, porque a *Epístola 7* foi redigida entre 388 e 391, enquanto o *Comentário literal ao Gênesis* foi começado, como nos diz o próprio Agostinho, após o início de *A Trindade* em 399 (cf. retr. 2.24.1). Portanto, se compreende que o *Comentário literal ao Gênesis* foi redigido entre 401 e 415, e sendo o livro XII, sobre o paraíso, o último, a conta das datas no leva a imaginar uma provável redação do livro XII cerca de vinte anos após a *Epístola 7*, mais precisamente, entre vinte e quatro e vinte sete anos após. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 45. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 226. Sobre a data de redação de *A Trindade*, seguimos a “Tabela Cronológica C” de Peter Brown, de um início em 399 e um fim em 419. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 226. Em *Agostinho através dos tempos*, temos o início de *A Trindade* em 399 e seu término em 422 ou 426. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 53. Segundo Kenneth Steinhauser, entretanto, Roland Kany, no segundo capítulo de *Augustins Trinitätsdenken*, registra o começo de *A Trindade* no ano de 399 e seu término entre 420 e 427. Cf. STEINHAUSER, Kenneth B. “Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik and Weiterführung der modernen Forschung zu *De trinitate*”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 160-163, 2009, p. 160. Cf. KANY, Roland. *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu *De trinitate**. Mohr Siebeck, 2007. Van Fleteren, por sua vez, assinala que os livros de *A Trindade* são “quase impossíveis de datar” (*almost impossible to date*). Acredita-se que Agostinho tenha iniciado a obra por volta de 400 e a terminado por volta de 421. É certo, porém, que Agostinho interrompeu a redação de *A Trindade* e só a ela retornou a pedido de Aurélio, bispo de Cartago. É certo também que os primeiros doze livros dessa obra foram publicados sem a permissão de Agostinho. Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine and Philosophy”. *Op. cit.*, p. 269.

¹¹³⁶ Apesar da distância temporal entre a *Epístola 7* e o livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* frisarmos aqui que as marcadas semelhanças entre tais tríades nos exortam a aclarar com outras obras as possíveis fontes filosóficas da *Epístola 7*, difíceis de serem encontradas, em muitos momentos, como é o caso, nela mesma, ou somente nela mesma, como insistimos há pouco no corpo do texto.

Eis que, quando se lê neste único preceito: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”¹¹³⁷, encontram-se *três classes de visões*: uma, mediante os *olhos*, pelos quais se *veem as letras*; uma segunda, por meio do *espírito* do homem, pela qual se pensa no que é *próximo* (ou seja, no ser humano tomado como um semelhante) e no que é *ausente* (isto é, ausente da visão); a terceira, pelo *olhar da mente*, pela qual se contempla o *próprio amor*. Entre estas três classes, a primeira é conhecida de todos, visto que por ela se veem o céu e a terra e tudo o que neles está presente a nossos olhos. A segunda, pela qual *são pensadas as coisas corporais ausentes*, não é difícil de se declarar; pois, mesmo estando cercado de trevas, podemos pensar nos mesmos céu e terra e em tudo que neles podemos ver, mesmo que nada enxerguemos ali com os olhos do corpo, vemos, no entanto, com o espírito, imagens corporais, sejam verdadeiras, tal como as vemos com os próprios corpos e as retemos na memória, sejam fictícias, como o pensamento conseguir formá-las. Pois de um modo pensamos em Cartago, cidade que conhecemos, e de outro modo em Alexandria, que não conhecemos. A terceira, pela qual se contempla o amor, compreende as realidades que não têm imagens semelhantes a elas, as quais não são o que são as realidades.¹¹³⁸

Como vemos, são três gêneros de visões.¹¹³⁹ A visão “corporal” (*corporale*), que é a representação que vem da percepção dos sentidos corporais, sendo assim a visão que usamos na interação com o mundo que nos rodeia.¹¹⁴⁰ A visão “espiritual” (*spiritalis*), que é a representação da imaginação – seja a reprodutiva, seja a criativa¹¹⁴¹ –, onde estão as memórias, as imagens de ficções, as suposições decorrentes de argumentos e reflexões, bem como as

¹¹³⁷ Mt 22, 39.

¹¹³⁸ Itálicos nossos. “Ecce in hoc uno praecepto cum legitur: Diliges proximum tuum tamquam teipsum, tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus, illud primum manifestum est omnibus: in hoc enim videtur coelum et terra, et omnia quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile est: ipsum quippe coelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora vidimus, et memoria retinemus; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem quam novimus, aliter Alexandriam quam non novimus. Tertium vero illud quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae.” *Gn. litt.* 12.6.15.

¹¹³⁹ O contexto em que se dá essa distinção agostiniana de três gêneros de visões no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* é o da tentativa de Agostinho de explicar uma passagem de Paulo, em que este nos conta que um homem tem certeza de que viu o Paraíso, localizado no Terceiro Céu, embora não saiba como, em que modalidade, se o viu corporalmente ou fora do corpo. Eis a passagem bíblica: “Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei: se fora do corpo não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir.” “Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim – sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit – raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem – sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit – quoniam raptus est in paradysum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.” 2Cor 12, 2-4.

¹¹⁴⁰ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 238.

¹¹⁴¹ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 106. É importante essa distinção entre “imagem reprodutiva” e “imagem criativa”. Nas palavras de Chase, as duas ocorrem pela imagem gravada na mente quando há a ausência do objeto visto noutra momento. A primeira se dá pela imagem de objetos que realmente vimos corporalmente e que a mente/espírito conservou. A segunda, a qual Agostinho afirma ser muito perigosa (porque, se a ela nos entregarmos, passamos a acreditar realmente na fantasia), se dá pela combinação de elementos advindos de objetos distintos e transformados em imagens puramente fantasiosas, que não correspondem ao mundo dos objetos físicos. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 238.

representações de imagens vistas durante um estado de êxtase¹¹⁴², de adivinhações¹¹⁴³, de sonhos¹¹⁴⁴, de alucinações e delírios¹¹⁴⁵, etc.; isso porque esse gênero de visão se faz na “imagem do corpo ausente” (*imago absentis corporis*) e no olhar que “contempla” (*obtus*) tal imagem. Por fim, numa escala mais elevada, a visão “intelectual” (*intellectuale*)¹¹⁴⁶, que procede da inteligência¹¹⁴⁷, e que por isso não precisa de imagens, como a visão de Deus, da Inteligência, da Razão, ou mesmo das virtudes, como prudência, justiça, castidade, etc.¹¹⁴⁸ De acordo com Agostinho, e em suma, quando algo é visto pelos olhos, imediatamente se forma uma imagem semelhante em nosso espírito e isso é, em nós, seres racionais¹¹⁴⁹, comunicado à inteligência, o gênero de visão “mais excelente” (*excellentius*), aquele que “é próprio da mente” (*mentis est proprium*), e que governa portanto o espírito.¹¹⁵⁰ Formada a imagem semelhante pela visão espiritual, após a percepção de algo pela visão corporal, é preciso que entendamos,

¹¹⁴² Em especial, sobre o êxtase, é interessante o que nos explica Agostinho nesse livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. O que Agostinho denomina “êxtase” (*ecstasis*) é o afastamento da “atenção do espírito” (*animi intentio*) quando arrancada do contato com os “sentidos corporais” (*sensibus corporis*). Assim, os corpos presentes “não são vistos” (*non videntur*), mesmo que os olhos estejam abertos, “nem se ouve” (*nec auduntur*) nada, mesmo diante da capacidade plena dos ouvidos, porque: “(...) todo o olhar da mente está ou nas imagens do corpo mediante a visão espiritual, ou nas realidades incorpóreas desprovidas de qualquer imagem corporal, mediante a visão intelectual.” Itálicos nossos. “(...) totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem.” *Gn. litt.* 12.12.25. É preciso lembrarmos que no vocabulário agostiniano “êxtase” ora significa a “visão espiritual mística”, ora significa “delírio”. Cf. AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.*, p. 641, nota 20.

¹¹⁴³ Semelhante ao êxtase, a “potência natural divinatória” (*vim divinationis in seipsa*), ainda no que concerne à relação entre a visão corporal e a visão espiritual, é pensada por Agostinho como algo que acontece no corpo para que ele “relaxe” (*relaxetur*), fazendo com que a “atenção da alma” (*animi intentio*) se volte a ela mesma e veja em si mesma as “semelhanças que envolvem significados” (*significantes similitudines*), semelhanças que já estavam ali, mas “não eram vistas” (*nec videbantur*), assim como ocorre quando temos muitas coisas na “memória” (*memoria*) que “nem sempre contemplamos” (*non semper intuemur*). Cf. *Gn. litt.* 12.13.27.

¹¹⁴⁴ As adivinhações são comparadas por Agostinho aos sonhos falsos e verdadeiros (cf. *Gn. litt.* 12.18.39). Segundo O’Daly, a fonte de Agostinho para essa comparação é o *Da adivinhação* de Cícero (cf. *diu.* 1.60.61). Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 115, nota 18.

¹¹⁴⁵ Cf., por exemplo, *Gn. litt.* 12.11.24-12.26 (sonhos, êxtase, etc.); 15.31 (sonhos eróticos); 17.34-38 (alucinações e delírios dos possuídos); 18.39-19.41 (visões dos possuídos e adivinhações).

¹¹⁴⁶ Agostinho conhece, mas não usa, a distinção entre “intelectual” (*intellectuale*) e “inteligível” (*intelligibile*). Por *intelligibile* alguns entendem a própria coisa que pode ser percebida apenas pela inteligência e por *intellectuale* a mente mesma que a percebe. Agostinho, porém, avisa o leitor de que usará esses termos como significando a mesma coisa (*hoc idem significamus*). Cf. *Gn. litt.* 12.10.21. Essa questão é muito bem estudada por Jean Pépin que traz à tona a tradição grega dos termos, e que, inclusive, vê aí a influência de Plotino, exclusivamente dos Tratados 49 e 32 das *Enéadas*. Cf. PÉPIN, Jean. “Une curieuse déclaration idéaliste du *De Genesi ad litteram* (XII, 10, 21) de Saint Augustin, et ses origines plotiniennes (*Ennéade* 5, 3, I-9 et 5, 5, I-2)”. *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, v. 34, n. 4, p. 373-400, 1954.

¹¹⁴⁷ Cf. *Gn. litt.* 12.7.16.

¹¹⁴⁸ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 238. Resumidamente, aqui, em *Gn. litt.* 12.6.15, a “visão corporal” está, na *ep.* 7 2.4, para a o gênero das coisas “sentidas”, o primeiro, assim como a “visão espiritual” está para o gênero das coisas “opinadas”, o segundo, e a “visão intelectual”, para o gênero das coisas “raciocinadas”, o terceiro. Logo, em ambas as tríades, o gênero “intermediário” é ligado à imaginação e sua posição é entre o mundo sensível e o mundo inteligível, que, ao que tudo indica, como investigaremos daqui em diante, trata-se de uma lição de Porfírio tomada, ao seu modo, por Agostinho.

¹¹⁴⁹ No caso dos animais, seres irracionais, ao contrário dos seres humanos, diz Agostinho, “os olhos também comunicam” (*hoc usque oculi nuntiant*). Cf. *Gn. litt.* 12.11.22.

¹¹⁵⁰ Cf. *Gn. litt.* 12.10.21-11.22.

pela visão intelectual, o significado daquilo de que a imagem “é sinal” (*signum est*), o que pode ocorrer de imediato ou não, necessitando, caso não ocorra de imediato, de uma investigação que só pela “atuação da mente” (*officio mentis*) – vale lembrarmos, “ajudada por Deus” (*adiuta divinitus*)¹¹⁵¹ – pode ser realizada.¹¹⁵² E diante da possibilidade de engano a que estão sujeitas as visões, certamente os olhos podem se enganar quando veem um corpo semelhante que não conseguem distingui-lo de outro¹¹⁵³, da mesma forma que a “atenção da alma” (*animi intentio*) pode não conseguir distinguir a semelhança do corpo e o próprio corpo¹¹⁵⁴, porém, afirma Agostinho: “A visão intelectual *não se engana*.”¹¹⁵⁵ Logo, “(...) que a alma se iluda por meio de uma visão espiritual com imagens corporais, que a leve a pensar que é corpo o que não é, em nada prejudica a alma *se não consentir* na pernicioso persuasão.”¹¹⁵⁶

VI

Dessa breve descrição dos três gêneros de visões, consideremos precisamente duas questões; e lá na frente, a partir da segunda questão, uma terceira, também no que diz respeito às fontes agostinianas. Jacques Fontaine percebeu que o estudo da imaginação no livro XII do

¹¹⁵¹ Cf. *Gn. litt.* 12.11.24.

¹¹⁵² *Ibid.* 12.11.22.

¹¹⁵³ Se a inteligência falhar, a visão corporal engana-se, diz Agostinho: “(...) uma vez que julga acontecer nos corpos o que acontece nos sentidos dos corpos, do mesmo modo como parece aos navegantes que se movem na terra o que está fixo, e aos que observam o céu, que estão fixos os astros que se movem, e afastados os raios dos olhos aparecem duas formas de lâmpadas, e na água, o caso do remo parecer estar quebrado, e muitas outras coisas semelhantes.” “(...) cum in ipsis corporibus fieri putat quod fit in corporis sensibus; sicut navigantibus videntur in terra moveri quae stant, et intuentibus coelum stare sidera quae moventur, et divaricatis radiis oculorum duas lucernae species apparere, et in aqua remus infractus, et multa huiusmodi.” *Gn. litt.* 12.25.52. Obs.: A curiosa “teoria dos raios” que saem dos olhos se dá a partir de uma citada analogia estoica referente a um bastão que toca os objetos. Cf., por exemplo, *mus.* 6.8.21; *trin.* 9.3.3, s. 277.10; *Gn. litt.* 4.34.54; 7.13.20; 12.25.52; *an. quant.* 43. Cf. SENTIDOS E PERCEPÇÃO. HARRISON, C. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 876. Também se a inteligência falhar, a visão espiritual engana-se: “(...) quando, com respeito às coisas que vê, pensa que são corpos verdadeiros, ou o que se imaginou por uma suspeita e falsa conjectura, pensa que também estão nos corpos as coisas que conjectura como não vistas.” “(...) cum ea quae sic videt, ipsa corpora esse arbitratur; vel quod sibi suspicione falsaque coniectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non visa coniectat.” *Gn. litt.* 12.25.52. Por fim: “Mas a alma não se engana nas visões intelectuais, pois ou as entende, e são verdades, ou se não é verdade, não as entende.” “At vero in illis intellectualibus visis non fallitur: aut enim intellegit, et verum est; aut si verum non est, non intellegit.” *Gn. litt.* 12.25.52.

¹¹⁵⁴ Sobre os possíveis enganos das visões corporal e espiritual, cf. *Gn. litt.* 12.19.41 (*A origem das visões*) e 12.25.52 (*Apenas a visão intelectual não se engana*). Ver nota 1107.

¹¹⁵⁵ Itálicos e tradução modificada por nós. “Intellectualis autem visio non fallitur.” *Gn. litt.* 12.14.29. Tiramos o *autem* da tradução para não repetirmos a conjunção adversativa no período em questão.

¹¹⁵⁶ Itálicos nossos. “Aut si ludificet animam spiritali visione imaginibus corporum, ut putet corpus esse quod non est, aliquid obest animae si perniciosae suasioni non consentiat.” *Gn. litt.* 12.14.30.

Comentário literal ao Gênesis toca a questão da iluminação.¹¹⁵⁷ Acabamos de ler que a “atuação da mente” (*officio mentis*) pode ser “ajudada por Deus” (*adiuta divinitus*)¹¹⁵⁸ para que, pela visão intelectual, entendamos o significado daquilo de que uma imagem “é sinal” (*signum est*) quando a imagem não é prontamente entendida.¹¹⁵⁹ Ao tratar das virtudes vistas intelectualmente¹¹⁶⁰, Agostinho distingue o que podemos ver em nossa alma daquilo que é a Luz que a ilumina para que a alma possa ver, conforme a verdade, as coisas, quer em si mesma quer em outro iluminado por essa Luz.¹¹⁶¹ Enquanto a Luz “é o próprio Deus” (*ipse Deus est*), a inteligência é uma “criatura” (*creatura*), que embora seja racional e intelectual, e criada à imagem divina, não é inteiramente capaz de contemplar essa Luz, afirma Agostinho.¹¹⁶²

Daí o fato de que ela (a inteligência) entende conforme pode. Portanto, quando é arrebatada e, alienada dos sentidos carnis, apresenta-se a essa visão mais claramente, não em espaços locais, mas de acordo com uma certa maneira sua, e assim vê sobre si mesma aquela Luz, com cuja ajuda vê tudo o que entendendo vê em si mesma.¹¹⁶³

VII

A outra questão, que aliás nos revelará uma possível influência plotiniana, é a capacidade “de imediato” com que o espírito forma em si mesmo uma imagem semelhante àquilo que é visto pelos olhos. Nas palavras de Agostinho: “(...) quando tocamos algum corpo pelo sentido do corpo, *imediatamente (continuo)* se forma sua semelhança em nosso espírito e se guarda na memória.”¹¹⁶⁴ Numa passagem anterior – após nos preparar com esta primorosa frase: “Os homens gostam de pesquisar o fora do comum e indagar as causas do insólito e, no

¹¹⁵⁷ Cf. FONTAINE, Jacques. “Sens et valeur des images dans les *Confessions*”. Congrès International Augustinien, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 117-126, p. 120 e nota 4 e 5, p. 121 e nota 1. Ver nota 1122.

¹¹⁵⁸ Cf. *Gn. litt.* 12.11.24.

¹¹⁵⁹ *Ibid.* 12.11.22.

¹¹⁶⁰ As virtudes vistas intelectualmente e que são contrárias aos vícios são a “piedade” (*pietas*), a “fé” (*fides*), a “esperança” (*spes*) e a “paciência” (*patientia*). Essas três últimas são úteis apenas para esta vida, pois desaparecerão na próxima, enquanto a piedade permanecerá. Cf. *Gn. litt.* 12.31.59.

¹¹⁶¹ Cf. *Gn. litt.* 12.31.59.

¹¹⁶² *Ibid.*

¹¹⁶³ “Inde est tamen quidquid intellegit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt.” *Gn. litt.* 12.31.59.

¹¹⁶⁴ Itálico nosso. “(...) sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur eius similitudo in spiritu, memoriaque reconditur.” *Gn. litt.* 12.23.49.

entanto, não se preocupam em conhecer as coisas do dia a dia”¹¹⁶⁵ –, assim escreve Agostinho: “Eu me admiro muito mais e fico muito mais estupefato ao perceber a *rapidez (celeritate)* e a facilidade com que a alma *forma em si* as imagens dos corpos que ela viu por meio dos olhos corporais do que as visões obtidas pelos que estão dormindo ou estão em êxtase.”¹¹⁶⁶ Antes ainda, mas no mesmo livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, encontramos a passagem mais destacada a esse respeito, quando a palavra *celeritate*, vista na transcrição acima, reponta agora na clássica expressão *celeritate mirabili*, que, de acordo com Gilson, foi “constantemente reproduzida” (*constamment reproduit*) durante a Idade Média.¹¹⁶⁷

Agostinho começa por destacar a superioridade do espírito sobre o corpo, pois o espírito é fundamentalmente anterior ao corpo.¹¹⁶⁸ Em seguida, destaca a superioridade da “imagem do corpo no espírito” (*imago corporis in spiritu*) sobre o “próprio corpo em sua substância” (*ipsam corpus in substantia sua*), porque embora aquela seja posterior a este no tempo, ela se forma no que é antes por natureza, ou seja, no espírito e não no corpo.¹¹⁶⁹ Logo, afirma Agostinho: “Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que age pela condição de ser matéria.”¹¹⁷⁰ Na visão ou na audição, ou mesmo em outros órgãos dos sentidos, o espírito forma em “si mesmo” (*seipso*) e “sem qualquer intervalo de tempo” (*nullius puncti temporalis interpositione*) ou “imediatamente” (*continuo*) a imagem¹¹⁷¹ do corpo ou a imagem da voz, as retendo na memória¹¹⁷², assim que os olhos ou

¹¹⁶⁵ “Sed amant homines inexperta mirari, et causas insolitorum requirere, cum quotidiana plerumque talia saepe etiam latentioris originis nosse non curent.” *Gn. litt.* 12.18.39.

¹¹⁶⁶ Itálicos nossos. “Ego vero multo amplius admiror, multoque maxime stupeo quanta celeritate ac facilitate in se anima fabricetur imagines corporum, quae per corporis oculos viderit, quam somniantium vel etiam in ecstasi visiones.” *Gn. litt.* 12.18.40.

¹¹⁶⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 83, nota 2.

¹¹⁶⁸ Cf. *Gn. litt.* 12.16.33.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*

¹¹⁷⁰ Itálico nosso. “Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur.” *Gn. litt.* 12.16.33.

¹¹⁷¹ Seguindo a mesma distinção entre a imagem de um corpo e o próprio corpo, no livro X das *Confissões*, Agostinho faz uma pergunta a respeito da “imagem do esquecimento” e não do próprio esquecimento estar em nós: “Será que devemos concluir daí que o esquecimento não está presente na memória quando o recordamos, mas apenas a sua imagem, pois, se ele mesmo estivesse presente, não nos faria recordar e sim esquecer?” “An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus, sed ut oblivisceremur, efficeret?” *conf.* 10.16.24.

¹¹⁷² Semelhante ao que fará nos livros X (por exemplo, *conf.* 10.8.14) e XI (por exemplo, *conf.* 11.18.23-24) das *Confissões*, aqui Agostinho fala da “retenção na memória” abordando os tempos presente, passado e futuro: “E não conseguiríamos progresso algum, se o espírito não retivesse pela memória os movimentos passados do corpo, aos quais, no agir, ligasse os posteriores. Certamente não retém, a não ser pela imaginação, os movimentos produzidos em si mesmo. A imagem também de movimentos futuros antecipa o término de nossos atos. Com efeito, o que fazemos por meio do corpo, que não tenha sido antes objeto do espírito pelo pensamento? E que imagens de todas as coisas visíveis não foram vistas primeiramente em si mesmo e também de certo modo ordenadas?” “Neque ullum progressum nancisceretur, si transactos corporis motus memoriter spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo connecteret. Quos utique non tenet, nisi

os ouvidos tomam contato com esse mesmo corpo.¹¹⁷³ Se assim não o fosse, isto é, se houvesse de fato intervalo de tempo na formação da imagem do corpo pela visão espiritual, na audição de apenas uma palavra, a segunda sílaba não seria reconhecida como segunda, já que a primeira sílaba passou após tocar os ouvidos.¹¹⁷⁴ É um exemplo recorrente, já exposto nesta passagem do livro VI de *A música*, composto, recordemos, durante o mesmo período da *Epístola 7*:

Consequentemente, ao ouvir mesmo a mais breve das sílabas, se a memória não nos socorre, de maneira que, no momento em que ressoa o seu final, perdue na alma o movimento produzido no início, não podemos dizer que ouvimos alguma coisa.¹¹⁷⁵

No livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, ao elucidar sobre a imagem do corpo formada pela visão espiritual, Agostinho traz à tona a clássica expressão *celeritate mirabili*:

Portanto, ainda que vejamos primeiro algum corpo que antes não víamos, e em seguida comece a imagem do mesmo a estar no nosso espírito, no qual podemos nos lembrar quando se ausentar, contudo, o corpo não produz a sua imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo com *rapidez admirável*, a qual dista de modo inefável da lentidão do corpo.¹¹⁷⁶

imaginaliter a se factos in se. Ipsarum etiam futurarum motionum imagines praeveniunt fines actuum nostrorum. Quid enim agimus per corpus, quod non cogitando praeoccupaverit spiritus, omniumque visibilium operum similitudines in seipso primitus viderit, et quodammodo disposuerit?" *Gn. litt.* 12.16.33.

¹¹⁷³ Cf. *Gn. litt.* 12.16.33.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*

¹¹⁷⁵ "In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere." *mus.* 6.8.21.

¹¹⁷⁶ Itálicos nossos. "Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate." *Gn. litt.* 12.16.33.

VIII

Na base do que estamos analisando aqui, cuja passagem acima sobressai e na qual é realçada a “rapidez admirável” (*celeritate mirabili*)¹¹⁷⁷ em que o espírito produz em si mesmo uma imagem do corpo, encontramos a teoria agostiniana da sensação. Sendo uma teoria basilar do pensamento de Agostinho e um de seus traços mais distintos dentre as antigas teorias filosóficas do conhecimento, ultrapassaria o escopo deste estudo se a ela nos dedicássemos para lá da expressão realçada e da influência de Plotino nesse ponto preciso. De qualquer forma, há pouco vimos um traço fundamental da teoria da sensação para Agostinho: “*Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito (...)*”¹¹⁷⁸ Segundo Gilson, mesmo que tenhamos a impressão de que é o corpo que age sobre a alma quando ouvimos, vemos, aspiramos, provamos ou tateamos algo, o certo é que, para Agostinho, é a alma que “está presente” (*est présente*) em cada um dos órgãos do corpo e que, por eles, ela “permanentemente age e zela” (*agit et veille en permanence*).¹¹⁷⁹ A alma é imprescindível para saber o que se passa com o corpo, que por isso dela necessita, não importando o estado em que ele se encontre, perturbado ou satisfeito, o que nos leva a compreender, afirma Gilson, que a paixão material que o corpo sofre é mais um “apelo lançado à alma pelo corpo” (*un appel lancé vers l’âme par le corps*) do que uma ação exercida por ele sobre a alma.¹¹⁸⁰ Assim, apesar de uma passagem da *Epístola 7*,

¹¹⁷⁷ A expressão *mira celeritate* também se encontra nesta passagem fundamental do livro X das *Confissões*: “De fato, todas essas realidades (ou seja, aquelas vindas pelos sentidos corporais) não se introduzem na memória. São apenas imagens colhidas com *extraordinária rapidez*, dispostas como em compartimentos, de onde admiravelmente são extraídas pela lembrança.” Itálicos nossos. “*Istae quippe res non intromittuntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur.*” *conf.* 10.9.16.

¹¹⁷⁸ Itálico nosso. “*Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu (...)*” *Gn. litt.* 12.16.33.

¹¹⁷⁹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 83. Em suma, Gilson define a sensação agostiniana destacando três elementos fulcrais, que serão retomados no corpo do texto: (a) é o corpo que sofre a afecção, não a alma; (b) a alma precisa estar atenta (*animi intentio*) ao que ocorre no corpo e é isso que fará tal afecção ser percebida e gravada na memória; (c) a alma “não ignora” (*non latet*) o que ocorre com o corpo. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 75-76.

¹¹⁸⁰ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho. Op. cit.*, p. 121. Igualmente para Marin Ferraz: “Suas opiniões (isto é, as de Agostinho) sobre a origem da sensação são muito superiores às dos filósofos que a tornam um fenômeno puramente passivo e que a derivam da ação de agentes externos em um corpo inerte e em uma mente que não é menos inerte. Agostinho não entende esse fenômeno dessa maneira. Ele acredita, e com razão, que corpos estranhos agiriam em vão sobre nossos órgãos, e estes sobre nossa alma, se não fosse um princípio ativo e vivo, capaz de ser estimulado por uma ação externa e de reagir contra essa ação. Isso é o que o faz dizer que a verdadeira causa da sensação não é nem o objeto externo nem nosso próprio corpo, mas nossa própria alma.” “*Ses vues sur l’origine de la sensation sont bien supérieures à celles des philosophes qui en font un phénomène purement passif, et qui la dérivent de l’action des agents extérieurs sur un corps qui est inerte, et sur un esprit qui ne l’est pas moins. Augustin ne comprend point ainsi ce phénomène. Il croit, et avec raison, que les corps étrangers agiraient en vain sur nos organes, et ceux-ci sur notre âme, si elle n’était pas un principe actif, vivant, capable d’être stimulé par une action extérieure et de réagir contre cette action. C’est ce qui lui fait dire que la véritable cause de la sensation, ce n’est ni l’objet extérieur ni notre propre, corps, mais notre âme elle-même.*” FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint*

especificamente quando Agostinho define a “imaginação” (*imaginatio*) como um “golpe desferido pelos sentidos” (*plaga inflictata per sensus*)¹¹⁸¹, nos passar a impressão de que a sensação é uma ação do corpo sobre a alma, o que essa passagem simplesmente informa, diz Gilson, é que a imaginação é causada diretamente pela sensação.¹¹⁸²

Aqui, recorramos, mais uma vez, ao livro VI de *A música*:

(...) me parece que a alma, quando sente no corpo, dele não padece o que quer que seja, senão age *atentamente*¹¹⁸³ em suas afecções, e tais ações, ou fáceis, pela congruência, ou difíceis, pela incongruência, *não lhe escapam (non eam latere)*, e isso tudo é o que se chama sentir.¹¹⁸⁴

Se é um traço fundamental da teoria agostiniana da sensação sabermos que não é o corpo que faz algo no espírito, mas o contrário¹¹⁸⁵, a fórmula *non latet*, acima exposta em *A música*, é o traço cardinal dessa teoria agostiniana. Para Gilson, é o *non latet* que confere a “significação plena” (*pleine signification*) dessa definição de Agostinho.¹¹⁸⁶ Por *non latet* podemos entender aquilo que “não permanece na ignorância”, ou literalmente aquilo “não oculto”, “não encoberto”, que “não está escondido”.¹¹⁸⁷ Em *A grandeza da alma*, por exemplo: “Então preste atenção (diz Agostinho para Evódio): penso que a sensação é a percepção pela

Augustin. Op. cit., p. 120. Cf., também, BOSSUET, J. B. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Librairie Classique d’Eugène Belin, 1875.

¹¹⁸¹ Cf. *ep.* 7.2.3.

¹¹⁸² Gilson ressalta que embora Agostinho, em *ep.* 7.2.3, queira simplesmente dizer que a imaginação é causada diretamente pela sensação e não que esta seja uma ação do corpo sobre a alma, ele acaba por não explicar a questão principal: como a sensação causa o que causa na imaginação? (de fato, só encontraremos tal explicação, por exemplo, em *trin.* 9.8.14). Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 73, nota 2.

¹¹⁸³ No sentido de uma boa memória que depende de uma esmerada atenção física (e, ainda, não a da alma) em relação a um objeto, como fazem as crianças, por exemplo, que se atentam para com poucos objetos e por isso demonstram ter uma boa memória, como se nada lhes escapasse, cf. Plotino, *Enn.* IV.6.3.19-40.

¹¹⁸⁴ Itálicos nossos. “(...) videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur.” *mus.* 6.5.10.

¹¹⁸⁵ Cf. *Gn. litt.* 12.16.33. Gilson ainda esclarece que o princípio de que a paixão sofrida pelo corpo é incapaz de produzir uma sensação na alma foi “a muralha” (*le rempart*) em que se abrigaram os agostinianos medievais contra às teses tomistas. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 74.

¹¹⁸⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 74.

¹¹⁸⁷ Quanto ao motivo de ser negativa a expressão *non latet* que define o conhecimento sensível, depois de uma longa explicação, conclui Gilson, fazendo sobressair o golpe de gênio de Agostinho com a “atenção da alma” (*animi intentio*) ao que acontece com o corpo: “O *non latet* indica precisamente que a alma é uma força espiritual sempre vigilante e presente: para sentir, ela não tem que receber nada dos órgãos que vivifica, basta que as modificações sofridas por esses órgãos não escapem a ela e penetrem no campo de sua atenção. No entanto, em outro aspecto, a sensação permanece num estado passivo, ainda que num sentido que não se pode imaginar ordinariamente: trata-se de uma paixão sofrida pela alma em consequência de uma ação que ela exerce sobre si mesma, e que é obrigada a exercer sobre si por consequência de sua união com o corpo.” GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho. Op. cit.*, p. 134.

alma (*non latere animam*) do que sofre o corpo.”¹¹⁸⁸ E ainda: “Percebo que deve ser definida de tal modo que a sensação seja uma reação no corpo que por si mesma *não se oculta à alma* (*non latens animam*), pois toda sensação é tudo isso, e tudo isso é, a meu ver, sensação.”¹¹⁸⁹

Quanto às fontes, tanto a fórmula *non latet* parece ser “calcada” (*calquée*), compreende Gilson, no *μη λαθεῖν* de Plotino, quanto a teoria agostiniana da sensação parece ser uma “reinterpretação” (*réinterprétation*) da teoria plotiniana da sensação.¹¹⁹⁰ Diante de uma passagem do Tratado 28 das *Enéadas*, intitulado “Sobre as dificuldades acerca da alma II”, percebemos que é inegável que a fórmula *μη λαθεῖν* plotiniana possa ter de fato influenciado o posterior *non latet* agostiniano. Quando cortamos o dedo e ele inflama e sentimos dor, exemplifica Plotino, o nosso corpo é afetado, porém: “(...) é a alma inteira que percebe essa afecção ali (ou seja, nesse lugar específico do corpo) sem ser ela mesma afetada”.¹¹⁹¹ A alma “está em todo lugar” (*ἔστι δὲ πανταχοῦ*), isto é, em todo o corpo, e ela toda percebe o lugar específico do corte, da inflamação e da dor e o identifica precisamente, sem, repete Plotino, ser ela mesma afetada.¹¹⁹² Caso fosse afetada, estando inteira no corpo, a alma toda sentiria dor, porque localizaria a dor onde ela está, e assim não poderia identificar o lugar exato da dor corporal.¹¹⁹³ Dessa capacidade da alma, a dor que sofre o membro corporal afetado inclui certamente a percepção da dor, afirma Plotino, logo, e aqui está a sentença que esperávamos: “(...) a dor é acompanhada pela percepção *consciente* (*μη λαθεῖν*) da dor.”¹¹⁹⁴

Numa outra tradução possível da definição de sensação que Agostinho expõe em *A grandeza da alma* e que há pouco citamos, verificamos com maior facilidade a proximidade dela com a definição plotiniana que acabamos de ler. Trata-se de uma percepção *μη λαθεῖν* da alma, “não oculta”, “não encoberta”, que “não permanece na ignorância”, ou seja, “consciente”.¹¹⁹⁵ Antes transcrevemos a tradução de *Nam sensum puto esse, non latere animam*

¹¹⁸⁸ Itálicos nossos. “Attende ergo: nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.” *an. quant.* 23.41.

¹¹⁸⁹ Itálicos nossos. “Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam: nam et omnis sensus hoc est, et omne hoc, ut opinor, sensus est.” *an. quant.* 25.48. Em francês, Ferraz traduz a sentença “Passio corporis per seipsam non latens animam” por “La sensation est la connaissance que l’âme a directement des modifications du corps”. FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin. Op. cit.*, p. 114.

¹¹⁹⁰ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 74, nota 2; p. 76, nota 1.

¹¹⁹¹ “Πᾶσα δὲ ἦσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα.” *Enn.* IV.4.19.14.

¹¹⁹² Cf. *Enn.* IV.4.19.15-19.

¹¹⁹³ *Ibid.* IV.4.19.24.

¹¹⁹⁴ Itálico nosso. “(...) ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ *μη λαθεῖν* τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν.” *Enn.* IV.4.19.25. Em seguida, Plotino completa: “Em todo caso, não devemos pensar que a percepção mesma seja a dor, senão o conhecimento da dor.” “Ἄλλ’ οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γινῶσιν ὀδύνης.” *Enn.* IV.4.19.26.

¹¹⁹⁵ Apenas como menção, podemos nos perguntar também se há estados “não-conscientes” em Agostinho. Respondendo diretamente, podemos dizer que sim, que há tais estados em Agostinho. Não por acaso

quod patitur corpus por “Penso que sensação é a percepção pela alma do que sofre o corpo”.¹¹⁹⁶ Contudo, o tradutor também nos apresenta outra versão possível, em que a palavra “consciência”, também usada pelo tradutor de Plotino na função adjetiva pela qual verte *μη λαθεῖν*¹¹⁹⁷, nos ajuda a averiguar a base plotiniana em que está *calquée*, como diz Gilson¹¹⁹⁸, o *non latet* agostiniano, a saber: “A sensação é a *consciência (non latere)*, por parte da alma, daquilo de que o corpo é afetado.”¹¹⁹⁹ E a explicação da dor (*ὀδύνη*), que vimos em Plotino¹²⁰⁰, também ocorre em Agostinho nesta passagem: “(...) a alma fica mais *atenta* à ação graças à

encontramos com frequência entre seus pesquisadores afirmações como esta feita por Claude Lepelley: “(...) constata-se que nossos contemporâneos permanecem sensíveis à excepcional profundidade da análise psicológica de Agostinho: assim, ele foi o primeiro a discernir, no fundo do nosso ser, as forças obscuras que, fora da consciência clara e do livre exercício da vontade, podem determinar nosso comportamento, o que, desde Freud, chamamos de subconsciente.” LEPELLEY, Claude. “Santo Agostinho e a irradiação do seu pensamento”. In: CORBIN, Alain (Dir.); LEMAITRE, Nicole; THELAMON, Françoise; VINCENT, Catherine. *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 120. Como bem observa Gilson, analisando uma passagem de *A música* (cf. *mus.* 6.8.21), quando não prestamos atenção ao som que toca nossos ouvidos, a sensação não é percebida. Vejamos que a sensação ocorre mesmo sem ser percebida. Isso porque, segundo Gilson: “(...) a alma produz em si a sensação sonora, mas, sem a atenção, ela não recolhe os elementos sucessivos em sua memória e, por conseguinte, não a percebe. Santo Agostinho reconhece, portanto, a existência de estados psicológicos não-conscientes.” GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. *Op. cit.*, p. 137, nota 29.

¹¹⁹⁶ Cf. *an. quant.* 23.41.

¹¹⁹⁷ Em espanhol, Jesús Igal traduz a sentença grega “ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μη λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν” (*Enn.* IV.4.19.25) por “el dolor va acompañado de la percepción consciente del dolor”. Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 402. Em inglês, A. H. Armstrong traduz a mesma sentença grega por “that pain goes with sense-perception awareness of the pain”. Cf. PLOTINO. *Ennead*, IV. *Op. cit.*, p. 187.

¹¹⁹⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 74, nota 2.

¹¹⁹⁹ Itálico nosso. “Nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.” *an. quant.* 23.41. Cf. AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos/ A Ordem/ A Grandeza da Alma/ O Mestre*. Tradução de: BELMONTE, Agostinho. São Paulo: Paulus, 2008, p. 305, nota 29.

¹²⁰⁰ Cf. *Enn.* IV.4.19.14-24.

dificuldade, dificuldade esta, enfim, que, se *por causa da atenção*¹²⁰¹ *já não lhe escapa*¹²⁰², se chama sentir, e isso se diz *dor* ou *fadiga*, por seu turno.”¹²⁰³

Além disso, a *réinterprétation* agostiniana da teoria da sensação de Plotino, de uma alma que imprime em si as imagens dos objetos corpóreos percebidos pelos órgãos dos sentidos, pode ser confirmada, por exemplo, de acordo com Gilson¹²⁰⁴, na leitura do parágrafo vigésimo terceiro do mesmo Tratado 28 das *Enéadas*, cujas passagens a seguir bem o resumem:

Ora, deve-se supor que a sensação consiste na percepção dos sensíveis pela alma ou pelo animal quando a alma capta a qualidade inerente aos corpos e imprime em si mesma as formas daqueles. (...) um (ou seja, o corpo) deve ser quem sofre a afecção e outro (a alma) quem a conhece. (...) Mas (conclui Plotino) que a sensação é própria da alma *no* corpo e mediada *pelo* corpo, está bem claro.”¹²⁰⁵

¹²⁰¹ Como já podemos perceber, essa “atenção da alma” (*animi intentio*) é um dos aspectos mais importantes da teoria da sensação em Agostinho. Tanto no livro VI de *A música* quanto no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, como vimos muitas vezes, ela ocorre ou na própria expressão *animi intentio*, ou com os termos “atenção”, “atentamente”, “mais atenta”, etc. Segundo Carol Harrison, Agostinho começa a falar de uma “atenção” (*attentio*), passando depois a falar de uma “concentração espiritual” (*intentio*), ambas (dizemos nós e não Harrison) próximas à *voluntas* tal como ele a desenvolve em *A Trindade*. Cf. SENTIDOS E PERCEPÇÃO. HARRISON, Carol. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 877. Quanto às fontes, segundo Gerd Van Riel, Agostinho (cf. *mus.* 6.5.10) herda de Porfírio (cf. *De abstin.* 1.39) a noção de *attentio*, ou seja, a capacidade da alma de estar atenta ao corpo. Cf. VAN RIEL, Gerd. “Augustine’s Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s *Doctrine of the Will*”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 255-279, 2007, p. 269, nota 28.

¹²⁰² Sobre isso, vale lermos esta passagem, complementar a tudo que estamos estudando aqui sobre a “atenção da alma” na teoria da sensação agostiniana: “*Possui tanto poder a atenção da alma*, quer alcance os sentidos embora fechados, quer se volte para outra coisa por algum motivo existente no cérebro, de onde parte a atenção para essas coisas, que, embora algumas vezes saiba que está vendo, não corpos, mas imagens de corpos, ou, sendo menos instruída, julgando que são corpos, perceba que os vê não pelo corpo, mas pelo espírito, nestes casos, a alma está longe do estado em que ela sente a presença de seu próprio corpo. Daí que também os cegos sabem que estão despertos, visto que por um conhecimento certo distinguem dos corpos as imagens dos corpos pensadas, as quais não podem ver.” Itálicos nossos. “*Tantum valet ipsa animi intentio utrum perducatur usque ad sensus licet clausos, an in ipso cerebro, unde in haec nititur, aliqua causa existente in aliud avertatur, ut quamvis aliquando se noverit non corpora, sed corporum similitudines cernere, vel minus erudita etiam ipsa esse corpora existimans, sentiat se non ea corpore, sed spiritu videre, longe sit tamen ab affectione qua suo corpori praesentatur: unde se norunt et caeci vigilare, cum similitudines corporum cogitatas a corporibus, quae videre non possunt, certa notione discernunt.*” *Gn. litt.* 12.20.43.

¹²⁰³ Itálicos nossos. “(...) fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor.” *mus.* 6.5.9.

¹²⁰⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 76, nota 1.

¹²⁰⁵ Itálicos nossos. “*Δεῖ δὲ θέσθαι, ὡς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστὶ τῇ ψυχῇ ἢ τῷ ζῴῳ ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνείσης καὶ τὰ εἶδη αὐτῶν ἀποματτομένης. (...) καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γῶναι. (...) Ἄλλ’ ὅτι ψυχῆς ἐν σώματι καὶ διὰ σώματος ἡ αἴσθησις, δῆλον.*” *Enn.* IV.4.23.1-4 e IV.4.23.23. Destacamos na tradução as preposições “no” e “pelo”, correspondentes aos ἐν e διὰ, para acentuar que tudo ocorre, para Plotino, porque existe um corpo. Agostinho, como sabemos, conhece a importância do corpo e dos sentidos, mas dá a eles um lugar bem definido, pois, seguindo os neoplatônicos, acentuará que tudo se passa na alma e ocorre pela ação da alma (reconhecendo a alma como ativa, assim como o fez antes dele Plotino, cf. *Enn.* IV.6.2.1-3), ou melhor, como *un appel* que o corpo faz à alma para que ela saiba o que se passa com ele (como ainda agora, no corpo do texto, vimos dizer Gilson). No entanto, podemos unir Plotino e Agostinho, pensando nessa conclusão de Plotino aqui (em *Enn.* IV.4.23.23), se entendermos, pela explicação seguinte de Gilson, como se dá em Agostinho essa complicada relação entre alma e corpo: “(...) só pode ser a servidão de uma alma que se coloca a serviço do corpo, embora ela permaneça irredutivelmente

De acordo com Marin Ferraz, citado por Gilson como aquele que muito bem compreendeu a teoria agostiniana da sensação, também aproxima a capacidade ativa da alma de produzir em seu interior uma imagem daquilo que recebe de fora a algumas passagens das *Enéadas* de Plotino.¹²⁰⁶ Para Ferraz, as ideias de Agostinho sobre a origem da sensação, cujo fundamento está no sentir com uma “modificação ativa” (*modification active*) da alma¹²⁰⁷, uma vez que ela “está reagindo” (*c’est réagir*) à afecção sofrida pelo corpo¹²⁰⁸, “foram emprestadas” (*ont été empruntées*) de Plotino: “O filósofo de Alexandria não as apresentou (ou seja, as ideias sobre a origem da sensação) com aquela amplitude luminosa que caracteriza o bispo de Hipona, mas ele as gravou em algumas linhas precisas e enérgicas.”¹²⁰⁹ Estas são as linhas plotinianas, *précis et énergiques*, às quais Ferraz se refere:

transcendente (a ele até no ato) da sensação, pelo qual ela se submete a isso.” Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. *Op. cit.*, p. 135.

¹²⁰⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 83, nota 1. Cf. FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 121.

¹²⁰⁷ Mesmo sendo eminentemente uma força ativa da alma, não nos esqueçamos que a negatividade do termo *non*, na expressão *non latet*, também indica que há uma passividade na alma, pois, como nos explica Gilson, recordemos, o ato completo da sensação implica, por assim dizer, uma paixão sofrida pela alma em consequência de uma ação que ela exerce sobre ela mesma (eis aí outra possível influência de Plotino, cf. *Enn.* IV.4.23.1-3). A ação da alma sobre ela mesma ocorre porque, não recebendo de fora a sensação, a alma precisa tirar algo de sua própria substância para formar a sensação. Isso faz com que a alma, de certa forma, se inferiorize, ou melhor, se sujeite à necessidade do corpo, pois para gerar a sensação ela acaba por se conformar a si mesma em benefício do corpo, acomodando-se a ele e velando por ele. Em suma, a alma é ativa em relação ao corpo, mas passiva em relação a ela mesma. Contra o sensualismo materialista de Demócrito e de Epicuro, Agostinho acentua o mentalismo de sua teoria da sensação (cf. *ep.* 118 29), separando radicalmente o espírito que percebe do objeto percebido. Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. *Op. cit.*, p. 133, 134 e nota 22; p. 132, nota 22.

¹²⁰⁸ Cf. FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 121.

¹²⁰⁹ “Le philosophe d’Alexandrie ne les avait (i.e., ces idées sur l’origine de la sensation) point présentées avec cette ampleur lumineuse qui caractérise l’évêque d’Hippone; mais il les avait gravées en quelques traits précis et énergiques.” FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 121.

Na realidade, a visão julga coisas que não contém, porque isso é próprio de uma potência: não ser afetada por algo, mas ser capaz de algo e efetuar aquilo para o que está destinada. Porque assim é como a alma poderá também, creio eu, distinguir o que é visto do que é ouvido: não na suposição de que ambos sejam impressões por natureza, mas na suposição de que não são impressões nem afecções passivas, senão atividades sobre o objeto que a elas se apresenta. Mas nós, desconfiando de que cada potência pode conhecer seu próprio objeto a menos que seja golpeada¹²¹⁰, supomos que ela é afetada pelo objeto que está ao seu alcance, e não o conhece, sendo assim que está destinada a dominá-lo, e não a ser dominada por ele.¹²¹¹

Assim pois, a afecção tem lugar no corpo, mas seu conhecimento é próprio da alma sensitiva, que por sua proximidade a percebe e a informa ao centro em que terminam as sensações. Assim é que dói o corpo. (...) Mas é a alma que, por ser adjacente, diríamos, recolhe e percebe a afecção.¹²¹²

IX

Mencionada a questão da iluminação no estudo dos três gêneros de visões e conhecidas as prováveis influências plotinianas do *μη λαθεῖν* e da noção de sensação em Agostinho, restamos ainda uma terceira questão. No livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, depois de descrever as várias acepções do termo “espiritual” (*spiritale*)¹²¹³ e mostrar que o usa num sentido específico como segundo gênero de visão¹²¹⁴, bem como, em seguida, afirmar que o

¹²¹⁰ Em grego, a palavra que Jesús Igal traduz por *golpeada* é *πληγή*, que já analisamos outrora em Plotino (cf. *Enn.* I.8.15.19, na seção VIII do “Capítulo Quinto” desta tese), na comparação com a palavra *plaga* usada por Agostinho na *ep.* 7 2.3. Relembremos que Plotino e Agostinho definem a imaginação (*imaginatio/φαντασία*) como um “golpe” dos sentidos, ou seja, um golpe externo, que fere a alma.

¹²¹¹ “Εἰ οὖν μὴ οὕτως, τίς ὁ τρόπος; Ἡ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ’ ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Οὕτως γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ διακριθεῖ τῆ ψυχῆ καὶ τὸ ὄρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ’ εἰ μὴ τύποι μηδὲ πείσεις, ἀλλ’ ἐνέργεια περὶ ᾧ ἐπεισι πεφύκασιν. Ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦντες, μὴ οὐ δύνηται, ἐὰν μὴ πληγῆ, τὸ αὐτῆς γινώσκειν δύναμις ἐκάστη, πάσχειν, ἀλλ’ οὐ γινώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιῶμεν, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ’ οὐ κρατεῖσθαι.” *Enn.* IV.6.2.1-10 (Tratado 41, intitulado “Sobre a percepção e a memória”).

¹²¹² “Εκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνώσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγειλιάσης τῶ εἰς ᾧ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. Καὶ ἠλγύνθη μὲν ἐκεῖνο. (...) ἦσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῶ ἐφεξῆς οἶον κεῖσθαι.” *Enn.* IV.4.19.5-6;12. Gilson cita ainda outras passagens que atestam a influência de Plotino em Agostinho nessa questão da sensação. Quanto às sensações como ações, cf. *Enn.* III.6.2; IV.6.3; como julgamentos, cf. *Enn.* III.6.1; IV.3.23; IV.3.26; e como tipos de contemplações inteligíveis, cf. *Enn.* I.1.7. Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho. Op. cit.*, p.133-134, nota 23.

¹²¹³ Cf. *Gn. litt.* 12.7.18.

¹²¹⁴ *Ibid.* 12.7.19. Thomas Finan examina que Agostinho usa no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* o termo “espiritual” (*spiritalis*) de forma contrária ao significado mais comum desse termo em outras obras agostinianas, em que o significado mais comum é o de algo “não corporal” ou “incorpóreo”. Segundo Finan, esse uso do termo “espiritual” contrário ao uso mais comum pode ter sua fonte em Paulo, citado por Agostinho em *Gn. litt.* 12.24.51, especificamente por esta passagem da primeira epístola aos Coríntios: “Que fazer, pois? Orarei com o meu espírito, mas hei de orar também com a minha inteligência. Cantarei com o meu espírito, mas cantarei também com a minha inteligência.” “Quid ergo est? Orabo spiritu, orabo et mente; psallam spiritu, psallam et mente.” 1Cor 14, 15. Além de Paulo, há certamente a fonte neoplatônica de Porfírio tal qual aparece, por exemplo, no *De mysteriis Aegyptiorum* de Jámblico. Cf. FINAN, Thomas. “Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram XII*”. In: TESKE, Roland J. “The Relationship Between Neoplatonism and Christianity”. *Augustinian Studies*, v. 24, p. 199-204, 1993, p. 222.

espírito forma “imediatamente” (*continuo*) em si uma imagem¹²¹⁵, Agostinho nos revela algo muito significativo no que tange à visão espiritual:

Já ensinamos acima de outro modo, que se diz espírito a própria mente, segundo a qual o espírito julga a tudo.¹²¹⁶ Por isso, nem absurda nem inconveniente *julgo que a visão espiritual ocupa uma posição intermediária entre a intelectual e a corporal*. Com efeito, penso com razão que se diz *meio* o que realmente não é corpo, mas semelhante ao corpo, entre o que é verdadeiramente corpo e o que não é corpo nem semelhante ao corpo.¹²¹⁷

O entendimento de que a visão espiritual ocupa uma “posição intermediária” (*medietas*) entre a intelectual e a corporal pertence à noção de ordem tão cara ao pensamento de Agostinho, como também o foi à filosofia que o antecedeu¹²¹⁸, em que cada coisa ocupa, ou deve ocupar, uma hierarquia de excelência.¹²¹⁹ Nesse caso, a visão espiritual é mais “excelente” (*praecellentius*) que a corporal e menos excelente que a intelectual.¹²²⁰ É mais excelente porque

¹²¹⁵ Cf. *Gn. litt.* 12.16.33.

¹²¹⁶ Trata-se deste trecho: “Mencionando em outra passagem a mesma sentença, diz: ‘Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrário à carne, de sorte que não fazeis o que quereis’ (cf. 1Cor 14, 14), a que denominou razão, denominou também espírito.” “Alio loco eadem sententiam commemorans: Caro, inquit, concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut non ea quae vultis faciatis, quam dixit mentem, hunc etiam spiritum appellavit.” *Gn. litt.* 12.7.18.

¹²¹⁷ Itálicos nossos. “Iam enim supra docuimus alio modo et ipsam mentem spiritum dici, secundum quam spiritalis omnia diiudicat. Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere. Puto enim non incongruenter medium dici, quod corpus quidem non est, sed simile est corporis, inter illud quod vere corpus est, et illud quod nec corpus est, nec simile corporis.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²¹⁸ Por exemplo, cf. *Ti.* 28b-30a (a τάξις e o κόσμος platônicos); *Cael.* 1 270a12-14; 270a25 (o κόσμος aristotélico); *SVF* 1.113 e 114; 2.633; 2.638 (o κόσμος e o πνεύμα estoicos); *nat. deor.* 2.5.15; 6.16; 18.48 (o *ordo* e a *ratio* ciceronianos); *Enn.* III.2.3 (a τάξις plotiniana). Cf. ORDEM. PACIONI, Virgílio. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 722.

¹²¹⁹ Sobre a noção de ordem em Agostinho, vale conferirmos o verbete “Ordo” no *Vocabulário latino de filosofia* e o verbete “Ordem” em *Agostinho através dos tempos*. No primeiro, por exemplo, lemos: “Vê-se, portanto, que o *ordo*, que Cícero considera sinônimo de *collocatio* (cf. *Off.* 1.40.142), e que ele define à maneira estoica como ‘uma disposição das coisas nos lugares adaptados e apropriados’, *compositio rerum aptis et accommodatis locis* (...). Santo Agostinho nos mostrou em um de seus primeiros diálogos filosóficos, *De ordine*, que não se pode verdadeiramente perceber o *ordo* de uma alma, de um homem, de uma vida, de uma cidade... sem visão da totalidade (*universitas*) do mundo e dos tempos.” ORDO. In: FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. *Op. cit.*, p. 100. E no segundo: “(Agostinho) Repensa todo o problema de *ordo* no âmbito cristão e faz, então, uma formulação inteiramente nova e analógica de seu conceito. De onde vem a surpreendente intuição de Agostinho, que o leva a fazer em relação ao *ordo* o que Aristóteles fez em relação ao ser? ‘O ser se diz de várias maneiras’, explica o estagirita (*Met.* Γ 2 1003b5: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς). Ao parafrasear essa afirmação, que é a pedra angular do pensamento de Aristóteles, poder-se-ia dizer que, para Agostinho, ‘a ordem se diz de múltiplas maneiras’ (ἡ τάξις λέγεται πολλαχῶς). Como Aristóteles descobre o caráter polissêmico do *ὄν é ὄν*, Agostinho descobre o caráter polissêmico do termo *ordo*.” ORDEM. PACIONI, Virgílio. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 722.

¹²²⁰ Cf. *Gn. litt.* 12.24.51. Nash entende que para Agostinho o “ser” e o “saber” são estruturados de forma hierárquica (semelhantes aos níveis de conhecimento descritos por Platão na Linha Dividida e na Alegoria da Caverna). Na ordem do ser, os níveis ontológicos em Agostinho são descendentes, pois descem de Deus à mente do homem e, depois, ao mundo dos corpos. Já na ordem do saber os níveis são ascendentes. Em *A Trindade* encontramos os três níveis de percepção, que vai da “sensação”, o mais baixo, dado aos homens e

não pode haver visão corporal se a um só tempo não houver a visão espiritual. O que torna claro que a visão corporal não pode existir sem a espiritual, ao passo que a espiritual pode existir sem a corporal¹²²¹, devido à capacidade daquela de criar imagens de corpos ausentes e outras imagens voluntárias ou involuntárias.¹²²² É, porém, menos excelente porque a visão espiritual não consegue “julgar” (*diudicare*)¹²²³ sem a visão intelectual.¹²²⁴ Por isso, repisemos, a visão espiritual ocupa – pensemos também no segundo gênero de *imagines* da *Epístola 7*¹²²⁵ –, como revela Agostinho, uma “posição intermediária” (*medietas*)¹²²⁶, um “meio” (*medium*)¹²²⁷, que, ao que tudo indica, tem sua fonte em Porfírio.

Michael Chase investiga essa questão e concorda que a fonte agostiniana para a noção de “mediação” da visão espiritual nos três gêneros de visões, tal como exposta no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, deve ser, em última instância, porfiriana.¹²²⁸ Chase explica que

animais, passando pela “cogitação”, o nível intermediário, que julga os objetos sensíveis segundo as Formas eternas, à “intelecção”, o mais alto, que é a contemplação das Verdades eternas pela mente (cf., por exemplo, *trin.* 9.11.16-12.18; 10.5.7; 11.1.1; 14.10.13). E no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, temos a “visão corporal”, percebida pelos sentidos corporais, a “visão espiritual”, intermediária assim como a “cogitação” e como esta faz a ligação entre as Formas e as imagens sensíveis, e a “visão intelectual”, capaz de dar ao homem o conhecimento de Deus, as virtudes e outros universais. Nash define a “cogitação” como a função da mente em organizar, recolher e remontar os conhecimentos vindos dos sentidos e armazenados na memória. O pensamento, por sua vez, é a capacidade da mente de agir sobre as imagens vindas dos sentidos, relacionando-as com os padrões eternos. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 56 e nota 33.

¹²²¹ “Com efeito, não é o corpo que sente, mas é a alma por meio do corpo, do qual se utiliza como de um mensageiro para formar em si mesma o que é comunicado do exterior.” “Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²²² Cf. *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²²³ Aparentemente o termo latino mais comum é *iudicare* (donde derivam, por exemplo, o nosso verbo “judiciar”, o nosso substantivo “judicatura” e o nosso adjetivo “judicatório”), mas ele pode variar em outras formas, por exemplo em *abjudicare*, *adjudicare*, *dejudicare*, *dijudicare*, etc., todos com significados distintos entre si. Por *iudicare* podemos entender “julgar, considerar, sentenciar, concluir, decidir, declarar, avaliar”, etc.; por *abjudicare*, “privar por veredito judicial, dar julgamento contra, rejeitar, negar um juramento”, etc.; por *adjudicare*, “julgar, imputar, atribuir”, etc.; por *dejudicare*, “dar um julgamento final sobre uma questão”, etc.; e por *dijudicare* (que a versão latina do *Comentário literal ao Gênesis* dá por *diudicare*), “decidir, resolver um conflito, julgar, distinguir entre duas coisas, discernir”, etc. Cf. IUDICARE. Disponível em: <<https://www.latin-is-simple.com/en/vocabulary/verb/182>>. Acesso em: 16/12/2021.

¹²²⁴ Cf. *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²²⁵ Cf. *ep.* 7 2.4.

¹²²⁶ Cf. *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²²⁷ *Ibid.* A questão da mediação também pode ser estudada nas fórmulas trinitárias apresentadas sobretudo, mas não só, em *A Trindade*. Quer na figura de Cristo, mediador entre Deus e os homens (cf., por exemplo, *trin.* 1.7.14; 3.11.26; 4.8.12a, nesse livro IV são muitos os capítulos dedicados à questão da mediação; 6.9.10), quer, de uma certa maneira, no sentido de unificação entre os elementos trinitários, acompanhado pois a função trinitária do Espírito Santo, no *uolle* (cf. *conf.* 13.11.12; *ciu. Dei* 11.26-28), no *amor* (cf. *trin.* 9.2.2; 10.5.8), na *voluntas* (cf. *trin.* 10.9.17; 10.12.19) e no *amor Dei* (cf. *trin.* 14.4.6; 14.8.11; 14.12.16). Aliás, Eugène Portalié, ao se indagar sobre o problema da redenção a partir de como a interpretou Abelardo e procurar em seguida explicar que a soteriologia agostiniana não é obscura nesse ponto, acaba por tratar, primeiramente, da questão de Cristo como mediador, depois do sacrifício como o ato principal da mediação de Cristo, da libertação do demônio que é o resultado e, por fim, da ação moral de Cristo. Cf. PORTALIÉ, Eugène. “Saint Augustin”. *Op. cit.*, p. 2366-2367.

¹²²⁸ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 237.

para neoplatonismo em geral, durante a existência terrena do indivíduo, entre a alma e o corpo está o πνεύμα¹²²⁹, que é intimamente relacionado ou mesmo idêntico à alma inferior ou irracional e particularmente ao aparato perceptivo e representativo, caracterizado pela faculdade da imaginação.¹²³⁰ Se a faculdade da imaginação não intervisse como intermediária entre a percepção sensível e a inteligência, continua Chase, não haveria ligação entre o que a mente recebe do mundo exterior através dos sentidos corporais e o pensamento, haja vista que apesar

¹²²⁹ Segundo Nilüfer Akçay, o conceito de algo intermediário entre a alma e o corpo foi desenvolvido pelos neoplatônicos a partir do sentido metafórico da palavra ὄχημα, “veículo, jangada”, portanto, “veículo da alma”. As fontes neoplatônicas prováveis são o *Timeu* de Platão (cf. *Ti.* 41e) e o πνεύμα aristotélico como o encontramos, por exemplo, em *A geração dos animais* (cf. *GA* 736b37-38). O πνεύμα pode ser encontrado como πνευματικὸν ὄχημα ou ἀύγοειδέ’ς σῶμα, entre outros, para definir a entidade semicorpórea situada entre a alma e o corpo. Cf. AKÇAY, K. Nilüfer. *Porphyry’s On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*. Brill, 2019, p. 118. Sabemos, no entanto, que uma das mais importantes concepções da noção de πνεύμα remonta também ao estoicismo antigo. Segundo Long e Sedley, nos Comentários da seção 47 (elementos, sopro, ἔξις *tenor* e tensão), a visão de Cleantes de que o calor/fogo é um poder vital e sustentador sofre uma modificação atribuída a Crisipo. Este elege o “sopro” (πνεύμα) como o princípio sustentador do mundo. Isso levou a uma distinção entre elementos “ativos” e “passivos” e assim dos papéis de deus e da matéria na ordem do mundo, o que já encontramos em Aristóteles, na “atividade” do quente e do frio e na identificação do seco e do úmido com a matéria (cf. *GC* 329b24). E embora a teoria aristotélica dê poderes “vitais” ao sopro, a extensão do sopro no mundo, como o “calor vital” de Cleantes, é uma inovação estoica. O “sopro” (πνεύμα) estoico é uma “mistura total” do quente e do frio, seus dois elementos constituintes, e especificamente para Crisipo o “sopro” (πνεύμα) é um *continuum* dinâmico, que ora se expande pelo calor/fogo, ora se contrai pelo frio/ar, movimento que é chamado de “tensão” ou “movimento tensional”. Assim a “tensão” é distribuída aos elementos passivos pelo “sopro” (πνεύμα) visto que este as permeia. O verbo “sustentar” na sua raiz etimológica de “ter” ou “manter” deriva dessa relação causal entre o “sopro” ativo e a “matéria” passiva. São os poderes de sustentação do “sopro” (πνεύμα) que caracterizam o que uma coisa é, ou seja, sua duração, dimensão e qualidades. De forma semelhante ao que ocorre com as plantas, para as quais o “sopro” constitui seu princípio unificador, dando a elas a capacidade inerente de crescer, a “alma” realiza o mesmo com as coisas animadas. O “sopro” (πνεύμα) também é visto, não importa o grau de sua tensão, como o veículo da inteligência divina. Por fim, no interior da ordem do mundo, o “sopro” (πνεύμα) possui duas funções correlatas, quer sendo o princípio da coesão interna dos corpos individuais, quer sendo, porque permeia todas as coisas sem interrupção, o que faz do mundo um corpo único e coeso. Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 287-289. Citando o pioneiro estudo de Gérard Verbeke, *A evolução da doutrina do pneuma do estoicismo a santo Agostinho*, vejamos o que nos escreve, primeiro, Marcia Colish, sobre a fonte estoica do πνεύμα agostiniano, segundo, Marrou, sobre a fonte bíblica. Para Colish: “(...) quando alguém lê este texto em conjunto com o magistral estudo do mesmo autor sobre a doutrina estoica do *pneuma*, que termina com Agostinho, pode-se ver que o Verbeke está bem a par dos apelos que outros tipos de materiais estoicos tinham para Agostinho ao longo da sua carreira e da diversidade genérica e linguística das suas fontes estoicas.” “(...) when one reads this paper in conjunction with the same author’s magisterial study of the Stoic doctrine of *pneuma*, which concludes with Augustine, one can see that Verbeke is well aware of the appeal of other kinds of Stoic material to Augustine across his career and of the linguistic and generic diversity of his Stoic sources.” COLISH, Marcia L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*, II. *Op. cit.*, p. 145. Para Marrou: “(...) este texto (‘Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade.’ Jo 4, 24) é a autoridade fundamental que de certa forma impôs a um santo Agostinho, por exemplo, o uso desse termo (πνεύμα), com um passado tão duvidoso, com laços que permaneceram tão suspeitos, para designar o imaterial, em preferência aos termos técnicos usados pelos neoplatônicos.” “(...) ce texte est l’autorité fondamentale qui a en quelque sorte imposé à un saint Augustin par exemple l’usage de ce terme au passé si louche, aux attaches demeurées si suspectes, pour designer l’immatériel, de préférence aux termes techniques usités par les néoplatoniciens.” MARROU, Henri-Iréné. “Gérard Verbeke. L’évolution de la doctrine du pneuma stoïcisme du à S. Augustin, étude philosophique”. Bibliothèque de l’Institut Supérieur de Philosophie. In: *L’antiquité classique*, tome 14, fasc. 2, 1945, p. 417.

¹²³⁰ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Agustin”. *Op. cit.*, p. 234.

de orientado para o inteligível, o pensamento necessariamente lança mão das imagens fornecidas pela imaginação.¹²³¹

Sobre essa imprescindibilidade da imaginação para o pensamento, vimos ser, especialmente no “Capítulo Primeiro” desta tese, o que afirma Plotino seguindo Aristóteles.¹²³² Mas é também o que afirma Porfírio.¹²³³ Entretanto, em relação à noção de πνεύμα como intermediária¹²³⁴, Chase verifica que Porfírio a desenvolve mais do que seus antecessores neoplatônicos, antes dos desenvolvimentos na mesma direção feitos por Jâmblico e Proclo.¹²³⁵ O πνεύμα pensado como “um veículo pneumático concebido como suporte das atividades

¹²³¹ *Ibid.*

¹²³² Relembremos as passagens de Plotino e de Aristóteles. No Tratado 27 das *Enéadas*, lemos: “Mas se todo ato intelectual é acompanhado por uma representação imaginária, é bem possível que, se essa representação persistir, que é como uma imagem do pensamento, nesse caso a memória do objeto conhecido surgirá.” Tradução modificada por nós. “Ἀλλ’ εἰ μὲν πάση νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία, τάχα ἂν ταύτης τῆς φαντασίας, οἷον εἰκόνοσ οὐσης τοῦ διανοήματος, μενούσης οὕτως ἂν εἴη τοῦ γνωσθέντος ἢ μνήμη.” Antes, no *De Memoria* e no *De Anima*, vimos: “É impossível até mesmo pensar sem uma imagem mental.” “καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.” *Mem.* 449b33. “Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar pode existir sem um corpo.” “εἰ δ’ ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ’ ἄνευ σώματος εἶναι.” *An.* 1 1, 403a8-9. Chase indica ainda que o ponto de partida dessa questão está no *Timeu* de Platão. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234, nota 6.

¹²³³ Relembremos a *Sent.* 16 6-11 de Porfírio, na tradução de Bermon: “Nem a percepção sensível, nem a inteligível vêm de fora (...). Assim como, nos seres vivos, as percepções sensíveis não ocorrem sem uma afecção dos órgãos sensoriais, assim também os pensamentos não ocorrem sem imagem. É por isso que temos a seguinte analogia: como a impressão é um acompanhamento do vivente que sente, assim a imagem, na alma, segue o pensamento.” “Ni la sensation, ni l’intellection ne viennent de l’extérieur (...). De même que, chez le vivant, les sensations n’ont pas lieu sans une affection des organes sensoriels, de même les pensées elles non plus n’ont pas lieu sans image. C’est pour que l’on ait l’analogie suivante: comme l’impression est un accompagnement du vivant qui sent, de même l’image, dans l’âme, suit la pensée.” Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 207-208; p. 209-210. “καὶ οὔτε αἰσθησις ἐξῶθεν οὔτε νόησις ἄλλη ποτὲ δὲ ἴσως τῷ ζῳῷ οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἰ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ αἰ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας· ἴν’ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς ὁ τύπος παρακολούθημα ζῳοῦ αἰσθητικοῦ, οὕτω τὸ φάντασμα ψυχῆς (ζῳοῦ) ἐπόμενον νοήσει.”

¹²³⁴ Sobre o papel intermediário da imaginação, Chase cita a seguinte passagem da obra *De insomniis* do bispo grego Sinésio de Cirene (c.373-c.414): “Agora, esta é, numa palavra, a fronteira entre a desrazão e a razão, entre o incorpóreo e o corpo, e é uma fronteira comum a ambos, e através dela os elementos divinos são postos em contato com os mais afastados deles.” “ὅλως γὰρ τοῦτο μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν· καὶ διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται.” *Ins.* 6. (na tradução em inglês a citação aparece como *Ins.* 4.4). Para um aprofundamento da obra *De insomniis* de Sinésio, cf. SHEPPARD, Anne. *Phantasia in De insomniis. On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, p. 97-110, 2014. Chase cita também a *Sent.* 43 de Porfírio. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234, nota 5.

¹²³⁵ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234. A afirmação de que o πνεύμα é desenvolvido por Porfírio antes dos desenvolvimentos de Jâmblico e Proclo são importantes na busca correta das fontes agostinianas. Há em alguns pesquisadores, veremos à frente no corpo do texto, algumas dúvidas se a fonte agostiniana do πνεύμα é de fato de Porfírio ou talvez seja de Jâmblico. No entanto, segundo Chase: “(...) a grande maioria dos historiadores permanece de acordo em afirmar que Jâmblico, que provavelmente nunca foi traduzido para o latim, era apenas um nome para o bispo de Hipona.” “(...) et la grande majorité des historiens reste d’accord pour affirmer que Jamblique, qui n’a sans doute jamais été traduit en latin, n’a été qu’un nom pour l’évêque d’Hippone.” CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 246, nota 56.

infrarracionais, começando pela imaginação”¹²³⁶, nos termos de Stéphane Toulouse, citado por Chase, atinge a condição destacada de um “ponto de inflexão” (*point charnière*) na teoria porfiriana.¹²³⁷ A novidade em Porfírio está, conforme nos diz Toulouse, em ressaltar o πνεύμα como uma “segunda alma” (*âme seconde*), uma “realidade média” (*réalité moyenne*), uma “fronteira entre dois mundos” (*frontalière entre les deux mondes*).¹²³⁸ Numa palavra, para Chase, o πνεύμα em Porfírio se apresenta como o “veículo da alma” (*véhicule de l’âme*).¹²³⁹

Devemos frisar que Plotino também fala da alma situada em uma “zona fronteira” ou “limítrofe” (μεθόριον), ou mesmo, como traduz Armstrong, de uma alma “pertencente à fronteira entre os mundos” (*belonging to the frontier between the worlds*), e que, outrossim, “ocupa uma posição correspondente” (*occupies a corresponding position*).¹²⁴⁰ Lemos isso, por exemplo, em três passagens de três tratados de Plotino, todos da quarta *Enéada*. No Tratado 28, “Sobre as dificuldades acerca da alma II”:

Porque como contém todas as coisas de uma maneira secundária e não tão perfeita (como o intelecto), por isso se torna todas as coisas (ou seja, ‘se torna todas as coisas’ porque ‘não é’ todas as coisas), e como *é fronteira e está situada em uma zona de fronteira*, se move em ambas as direções.¹²⁴¹

¹²³⁶ “(...) la notion d’un véhicule pneumatique conçu comme un support des activités infra-rationnelles (...) à commencer par l’imagination (...)” TOULOUSE, Stéphane. *Les théories du véhicule de l’âme: genèse et évolution d’une doctrine de la médiation entre l’âme et le corps dans le néoplatonisme*. 2 v. Thèse. (Doctorat en Sciences Religieuses) – École Pratique des Hautes Études, Paris, 2001, p. 249 e 260. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234.

¹²³⁷ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234.

¹²³⁸ Cf. TOULOUSE, Stéphane. *Les théories du véhicule de l’âme...* *Op. cit.*, p. 260. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235.

¹²³⁹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235.

¹²⁴⁰ Cf. PLOTINO. *Ennead*, IV. *Op. cit.*, p. 145.

¹²⁴¹ Itálicos nossos. “Ὅτι γὰρ ἔχει πάντα δευτέρως καὶ οὐχ οὕτω τελείως, πάντα γίνεται, καὶ μεθόριον οὖσα καὶ ἐν τοιοῦτῳ κειμένη ἐπ’ ἀμφω φέρεται.” *Enn.* IV. 4.3.10-11.

No Tratado 41, “Sobre a percepção e a memória”:

É que ela (a alma) é a razão de todas as coisas (ou seja, a alma ‘é razão de todas as coisas’ no sentido de que é um *Lógos* figurativo dos inteligíveis e prefigurativo dos sensíveis), e a natureza da alma é uma razão que é a última das coisas inteligíveis e de quantas estão contidas no reino inteligível e a primeira de quantas estão contidas no universo sensível. *E precisamente por isso está relacionada com ambas as classes de seres*: por uns, se sente confortada e revivida e, por outros, é enganada por sua simulação e induzida a descer como se estivesse enfeitada. Contudo, *como está situada no meio* (ἐν μέσῳ δὲ οὐσα), percebe ambas as classes de seres e se diz que pensa nos inteligíveis quando chega a rememorá-los, desde que se aplique a eles.¹²⁴²

E no Tratado 6, “Sobre a descida da alma aos corpos”:

Ora, posto que existam essas duas classes de natureza, a inteligível e a sensível, é preferível que a alma resida na região inteligível; entretanto, dada a índole da natureza que possui, é necessário que também possa participar do sensível; e ela não deve se zangar consigo mesma por não ser em toda a sua melhor parte, *quando na verdade ela ocupa uma posição intermediária entre os seres, pois ela pertence, isso sim, à porção divina, mas ela está na última borda do inteligível, de sorte que, sendo limítrofe à natureza sensível, pode dar parte ao ser sensível em algo que procede dela, e ela, em troca, tomar algo do ser sensível*, caso não o ponha em ordem deixando-se segura ela mesma, senão que, levada por uma ânsia excessiva, penetre dentro dele em vez de ficar inteiramente com a Alma total, sobretudo podendo sair novamente depois de ter adquirido a informação do que viu e experimentou aqui embaixo e depois de ter aprendido o que é estar lá em cima e ter conhecido mais claramente os melhores Seres por contraste com aqueles que são de certa forma contrários a eles.¹²⁴³

No fundo, como explica Martine Dulaey, o πνεύμα é um “poder de imaginação” (*puissance d’imagination*), pois sem que a alma se mova, ela transporta sua imagem para todos os lugares.¹²⁴⁴ De acordo com Chase, pensado como uma tela na qual os sentidos corporais projetam ou imprimem suas impressões, o πνεύμα porfiriano tanto pode ser a faculdade que

¹²⁴² Itálicos nossos. “Λόγος γάρ ἐστι πάντων, καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἢ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει, ὑπὸ μὲν τῶν εὐπαθοῦσα καὶ ἀναβιωσκομένη, ὑπὸ δὲ τῶν τῇ ὁμοιότητι ἀπατωμένη καὶ κατιοῦσα ὥσπερ θελγομένη. Ἐν μέσῳ δὲ οὐσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνεται.” *Enn.* IV.6.3.5-11.

¹²⁴³ Itálicos nossos. “Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῆ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούση, καὶ οὐκ ἀγανακτικέον αὐτὴν εἶναι, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὐσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὐσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὐσαν, ὡς ὁμορον οὐσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ τῶν παρ’ αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ’ αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῦ, προθυμία δὲ πλείονι εἰς τὸ εἶσω δύοιτο μὴ μείνασα ὅλη μεθ’ ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατὸν αὐτῇ πάλιν ἐξαναδῶναι, ἱστορίαν ὅν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαβούση καὶ μαθούση, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι, καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων οἷον σαφέστερον τὰ ἀμείνω μαθούση.” *Enn.* IV.8.7.

¹²⁴⁴ Cf. DULAHEY, Martine. *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1973, p. 77. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235, nota 9.

guarda os traços de todas as nossas representações sensíveis, quanto aquele que intervém na produção de nossas afecções.¹²⁴⁵ Se ficamos corados quando envergonhados ou pálidos quando assustados, continua Chase, isso ocorre porque as imagens que vêm da imaginação afetam nosso corpo físico; se vemos um objeto sensível, isso é transmitido, na forma de uma imagem impressa¹²⁴⁶, imediatamente à faculdade da imaginação, isto é, à φαντασία¹²⁴⁷, e a impressão resultante é o que Porfírio denomina φάντασμα, enquanto φανταστόν é a imagem desse objeto representado.¹²⁴⁸ A alma, sabemos, é imutável, todavia, se repetimos as palavras de Dulaey, é a imagem da alma que é transportada para todos os lugares.¹²⁴⁹ Mais tarde, voltaremos a isso.

Em Agostinho, o conceito de uma “visão espiritual” como imaginação e alma pneumática, que ocupa uma “(...) posição intermediária entre a intelectual e a corporal”¹²⁵⁰, tal qual lemos no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, se apresenta como solução para alguns problemas filosóficos e teológicos, argumenta Chase.¹²⁵¹ Especificamente para quatro problemas. A *visio spiritualis* explica as visões sonhadas e aquelas dadas em estado de êxtase a alguns privilegiados, explica também a possibilidade de uma punição da alma após a morte, o estado da alma durante o período intermediário entre a morte e a ressurreição, e a natureza do

¹²⁴⁵ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235.

¹²⁴⁶ Em Agostinho, como lembra Chase, lemos: “Com efeito, o homem, ou a árvore ou o Sol e quaisquer outros corpos, tanto celestes como terrestres, estando presentes, nós os vemos em suas formas e, estando ausentes, são pensados com imagens impressas no espírito (...)” “Nam homo vel arbor vel sol, et quaecumque alia corpora, sive coelestia sive terrestria, et praesentia videntur in suis formis, et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis (...)” *Gn. litt.* 12.6.15. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235, nota 11.

¹²⁴⁷ Chase aqui cita novamente a *Sent.* 43, agora as linhas 21-22, de Porfírio. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 236, nota 13.

¹²⁴⁸ Chase está descrevendo aqui o fr. 255 da obra *As faculdades da alma* de Porfírio. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 236, nota 14. Quanto ao πνεύμα no campo ético, Chase tem por base principalmente a *Sent.* 29 de Porfírio. Em suma, Porfírio entende o πνεύμα com o representante do lugar onde o destino ocorre após a morte da alma. Aí o πνεύμα é o veículo que é alterado em forma e consistência conforme o comportamento moral do indivíduo. Caso o indivíduo em sua existência terrena tenha se deixado dominar pelas paixões, o πνεύμα se torna pesado e úmido, semelhante ao que ocorre com a condensação de nuvens. E como Aristóteles ensinou, diz Chase, o lugar natural dos elementos pesados é o centro do universo. Logo, para os neoplatônicos, a alma desse indivíduo que foi dominado pelas paixões, alma esta envolta ainda em seu veículo pneumático, mas que deixa o corpo no momento da morte, é carregada para o Hades porque seu πνεύμα está pesado. Ao contrário, o indivíduo que vive filosoficamente, controlando as paixões e se dedicando à contemplação, leva o seu πνεύμα psíquico a se assimilar com os elementos leves, como o ar, o fogo e o éter, algo que já aparece em Heráclito, fr. 66, em Platão, *Phd.* 81c, e em Sinésio de Cirene, *Ins.* 1393a/b. Aí o πνεύμα se torna seco e luminoso, ajudando a ascensão da alma para sua pátria inteligível. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 236 e 237, notas 16, 17, 18 19 e 20. É importante ressaltarmos que todas essas questões sobre o πνεύμα remontam ao estoicismo antigo, como resumimos na nota 1229 desta tese. Para um contato direto, por assim dizer, com as fontes estoicas seguido de comentários, cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 280-289.

¹²⁴⁹ Cf. DULAHEY, Martine. *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1973, p. 77. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235, nota 9.

¹²⁵⁰ “(...) inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹²⁵¹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 240.

corpo da ressurreição.¹²⁵² Nos termos de Aimé Solignac, citados por Chase, acerca das visões sonhadas ou extraordinárias como as expõem Agostinho: “(...) o espírito é o lugar de origem das visões internas que ela mesma produz, e o lugar da aparição das visões que os espíritos estranhos nela produzem.”¹²⁵³ Num dos últimos capítulos do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho se debruça sobre o problema da punição da alma *post mortem* e a respeito disso sustém: “(A alma) É levada a lugares espirituais de acordo com seus merecimentos, ou a lugares de castigos semelhantes a corpos (...) e viram os castigos do inferno, *tendo em si mesmos certa semelhança com seu corpo*, pelo qual puderam ser levados a esses lugares (...).”¹²⁵⁴ E ainda: “Portanto, o inferno é uma substância, mas julgo que seja uma substância espiritual, não corporal.”¹²⁵⁵ Mais adiante, Agostinho lança luz sobre a questão do corpo na ressurreição e sustenta a continuação da existência, após tal momento, dos três gêneros de visões:

Por isso, quando receber este corpo, não mais animal, mas espiritual pela transformação futura, igual aos santos anjos, possuirá o estado perfeito de sua natureza: obediente e dominadora, vivificada e vivificante, com tão inefável facilidade, que lhe há de ser glória o que foi uma carga pesada.¹²⁵⁶ (...) Não há dúvida de que os três gêneros de visões existirão nos bem-aventurados, mas sem qualquer erro que os leve a considerar uma coisa pela outra, nem com respeito às visões corporais, nem às espirituais e muito menos às intelectuais.¹²⁵⁷

De há muito, de acordo com Chase, se conhece “o impressionante parentesco” (*la parenté frappante*), ou até mesmo, desde Gilson e Dodds¹²⁵⁸, um “paralelismo doutrinal” (*parallélisme doctrinal*), entre a noção agostiniana de uma parte espiritual da alma, que

¹²⁵² *Ibid.*

¹²⁵³ AGAËSSE, Paul; SOLIGNAC, Aimé. In: AUGUSTIN, Saint. *De Genesi ad litteram libri doudecim*. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin. Volume 48. Paris: Desclée de Brouwer, 1972, p. 526. In: CHASE, Michael. *Porphyre et Augustin...* *Op. cit.*, p. 239, nota 29.

¹²⁵⁴ Itálicos nossos. “Ad spiritalia vero pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporibus (...) et infernas poenas viderunt, cum et ipsi in seipsis gererent quamdam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri (...).” *Gn. litt.* 12.32.60.

¹²⁵⁵ “Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem.” *Gn. litt.* 12.32.61.

¹²⁵⁶ “Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit.” *Gn. litt.* 12.35.68.

¹²⁵⁷ “Nimirum enim erunt et tunc ista tria genera visionum, sed nulla falsitate aliud pro alio approbabitur, nec in corporalibus, nec in spiritalibus visis; multo minus in intellectualibus.” *Gn. litt.* 12.36.69.

¹²⁵⁸ Chase se refere à *Introdução ao estudo de santo Agostinho* de Gilson e à tradução, revisão, comentários e introdução de E. R. Dodds da obra de Proclo intitulada *Elementos de teologia*. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

responde pela imaginação¹²⁵⁹, e uma teoria psicológica porfiriana.¹²⁶⁰ Consoa em Agostinho e em Porfírio, aprova Chase junto a outros¹²⁶¹, a teoria que assegura uma “bipartição” (*bipartition*) das faculdades cognitivas humanas.¹²⁶² Essa teoria compreende uma parte superior, a parte intelectual, o νοῦς ou a ψυχὴ νοερά, e uma parte inferior, caracterizada como o lugar da formação das imagens que é, atentemos a isto, intimamente relacionada com o πνεύμα semimaterial.¹²⁶³ No livro X de *A cidade de Deus*, o próprio Agostinho é quem nos dispõem a confirmar essa influência porfiriana, ainda que de forma distinta, ou seja, mais cuidadoso e crítico em relação as ideias de Porfírio, como examinaremos adiante¹²⁶⁴, da que o vimos tomar no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*.

Porfírio promete, como que vacilante e em discurso de certo modo vergonhoso, uma espécie de purificação da alma por meio da “teurgia”¹²⁶⁵. Mas nega de maneira formal que tal arte apresente caminho de retorno a Deus. Vemo-lo, assim, flutuar, ao sabor de seus próprios pensamentos, entre os princípios da filosofia e os escolhos de curiosidade sacrílega. Ora afasta-nos de tal arte, dizendo-a pérfida, perigosa na prática, proibida pelas leis, ora parece ceder à opinião contrária e logo a *teurgia* se torna útil para purificar a alma, senão na parte intelectual em que percebe as verdades inteligíveis, puras de todas as formas corporais, *pelo menos na parte espiritual em que capta as imagens dos corpos*. Pretende que esta última é, por meio de certas consagrações teúrgicas, chamadas “teletas”, apta para receber a inspiração dos espíritos e dos anjos, que à sua vista revela os deuses.¹²⁶⁶

¹²⁵⁹ Estendamos isso também ao segundo gênero de imagens exposto por Agostinho na *Epístola 7* (cf. *ep. 7 2.4*), gênero esse, entre as coisas sentidas e raciocinadas, responsável pela pura imaginação, pelas dissertações, simulações, daquilo que fantasiemos, ouvimos, compomos, supomos, da capacidade de imaginar três mundos iguais a este, da fisionomia dos personagens literários, etc.

¹²⁶⁰ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

¹²⁶¹ Conforme Chase, antes mesmo de Gilson e Dodds, Willy Theiler, em 1933, viu em Porfírio a fonte agostiniana de várias doutrinas psicológicas que encontramos no *Comentário literal ao Gênesis* e em *A Trindade*. O que foi seguido por Jean Pépin em 1964, por Martine Dulaey em 1973 e por Aimé Solignac nas notas do *Comentário literal ao Gênesis* para a *Bibliothèque Augustinienne*, em que Solignac confirma, “sem hesitação” (*sans hésitation*), a origem porfiriana dos três gêneros de visões agostinianos. Cf. THEILER, Willy. “Porphyrios und Augustin”. *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, Heft 1. Halle (Saale), 1933*. Repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, p. 160-251, 1966. Cf. PÉPIN, Jean. “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre. Sur l’union de l’âme et du corps”. *Revue des études anciennes*, v. 66, n. 1, p. 53-107, 1964. Cf. DULAHEY, Martine. *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1973. Cf. AGAËSSE, Paul; SOLIGNAC, Aimé. In: AUGUSTIN, Saint. *De genesi ad litteram libri doudecim*. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin. Volume 48. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

¹²⁶² Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

¹²⁶³ *Ibid.*

¹²⁶⁴ Ver nota 1315.

¹²⁶⁵ Por θεουργία, palavra grega que pode significar “milagre”, “ato do poder divino”, “trato mágico com os deuses”, etc., alguns filósofos neoplatônicos entendiam a arte de fazer Deus baixar à alma humana para criar um estado de êxtase. Cf. TEURGIA. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss eletrônico* (versão 1.0). Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss e Editora Objetiva, 2001.

¹²⁶⁶ Itálicos nossos. “Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat; ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam

A despeito do que lemos nos parágrafos mais recentes e do que defende Chase, há vozes importantes que não veem a fonte agostiniana dos três gêneros de visões e sobretudo da “visão espiritual” no πνεύμα de Porfírio. Uma dessas vozes mais destacadas é a de Werner Deuse, para quem, resumidamente, a fonte do πνεύμα de Sinésio de Cirene¹²⁶⁷, e também a de Agostinho, não vem de Porfírio, mas de Jâmblico.¹²⁶⁸ Sinésio, bispo da antiga cidade de Cirene, hoje parte da Líbia, foi contemporâneo de Agostinho e igualmente a este, embora um não tenha tomado conhecimento do outro, assegura Chase¹²⁶⁹, descreveu algo como intermediário entre o sensível e o inteligível, algo que a alma coleta durante sua descida pelas esferas celestes, o que Sinésio chamou de πνεύμα φανταστικόν¹²⁷⁰. Antes dos argumentos de Deuse, Chase esclarece que se creditava totalmente a Porfírio a teoria da imaginação, como núcleo pneumático, que mais tarde parece ser a mesma que alcança Agostinho e Sinésio.¹²⁷¹ Na obra *De insomniis*, Sinésio, efetivamente, parece ressoar *verbum ad verbum* a teoria porfiriana, quer falando de um veículo pneumático ligado visceralmente à imaginação: “E muito desta imaginação parece ser uma espécie de vida em si, um pouco mais abaixo na escala, e tendo sua base em uma propriedade peculiar da natureza”¹²⁷²; quer, em seguida, mostrando que, durante a vida terrena, o veículo pneumático é moldado pelo comportamento moral do indivíduo: “Porque este *pneuma* compreende nossa disposição espiritual (...)”¹²⁷³; quer, por fim, discorrendo sobre a capacidade do veículo pneumático de expiar os pecados da alma:

cavendam monet; nunc autem velut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum et ad videndos deos.” *ciu. Dei* 10.9.2.

¹²⁶⁷ Ver notas 1234 e 1235.

¹²⁶⁸ Cf. DEUSE, Werner. *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichung 3, Mainz, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 242-243. No entanto, se Jâmblico é uma provável fonte, e até mesmo Agostinho o cita em *A cidade de Deus* (cf. *ciu. Dei* 8.12), Robert Dodaro afirma que não há provas de que Agostinho tenha lido alguma obra de Jâmblico. Cf. DODARO, Robert. TEURGIA. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 923. Ver nota 1235.

¹²⁶⁹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 242.

¹²⁷⁰ Relembremos aqui o que estudamos na seção II do “Capítulo Segundo” desta tese. A noção de πνεύμα φανταστικόν ligada à “imaginação” nos remete imediatamente aos estoicos: “Crisipo diz que esses quatro (ou seja, impressão ‘φαντασία’, impressor ‘φανταστόν’, imaginação ‘φανταστικόν’, invenção ‘φάντασμα’) são todos diferentes.” “Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα.” Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; e II. *Op. cit.*, p. 239.

¹²⁷¹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 242.

¹²⁷² “καὶ ἔοικεν αὕτη ζωὴ τις εἶναι μικρὸν ὑποβάσα, καὶ ἐν ιδιότητι φύσεως στᾶσα.” *Ins.* 4 (em inglês, *Ins.* 3.3).

¹²⁷³ Itálico posso. “ἐπαίει γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦτο τῆς ψυχικῆς διαθέσεως (...)” *Ins.* 6 (em inglês, *Ins.* 4.4).

Este envoltório de alma, que os felizes chamam de alma envolvente, é por sua vez deus, demônio de toda espécie e fantasma, e nele a alma paga suas penalidades, pois os oráculos concordam sobre isso, a saber, a semelhança do modo de vida da alma noutro mundo às imaginações da condição de sonho; e a filosofia conclui que nossas primeiras vidas são apenas a preparação para as segundas vidas, e que a melhor conduta, no caso das almas, a ilumina, e notemos que a pior lhes confere uma mancha.¹²⁷⁴

Deuse, porém, “embaralhou” (*brouiller*) a questão, aponta Chase, alegando que o πνεύμα para Porfírio não deve ser nem identificado com a alma irracional nem com a imaginação.¹²⁷⁵ A justificativa de Deuse está, em especial, tanto na hesitação de Sinésio em firmar que o πνεύμα porfiriano é um corpo, o que é realmente, identificando, por fim, πνεύμα e φαντασία, quanto numa passagem de Porfírio, na qual se fala de uma “impressão” (τύπος) da imaginação que não é transmitida pelo πνεύμα e que parece supor a não identidade das duas noções.¹²⁷⁶ Eis a passagem: “(...) portanto, dessa adesão ao corpo, a forma da *fantasia* é impressa no *pneuma* e, assim, a imagem é atraída pela alma.”¹²⁷⁷ Deuse, então, conclui que Sinésio, ao hesitar e confundir o πνεύμα com as faculdades da percepção e da imaginação, não pode ter sido influenciado por Porfírio, mas provavelmente o foi por Jâmblico ou mesmo por Plutarco de Atenas.¹²⁷⁸ Quanto a Agostinho, Deuse admite que a *spiritalis pars animae* que outrora lemos no livro X de *A cidade de Deus* se mostra tal qual à parte irracional da alma da psicologia porfiriana, mas rejeita que o *spiritus* agostiniano seja igual ao πνεύμα porfiriano, porque enquanto aquele é uma força e assim equivale a uma parte da alma, este é apenas “o envoltório da alma” (*l’enveloppe de l’âme*).¹²⁷⁹ Numa palavra, de acordo com Chase, duas são as objeções centrais de Deuse em relação à fonte porfiriana de Agostinho e de Sinésio.¹²⁸⁰ Deuse defende que o πνεύμα de Porfírio é material, enquanto o de Sinésio é intangível, e defende

¹²⁷⁴ “τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἶδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ· χρησιμοί τε γὰρ ὁμοφρονούσι περὶ αὐτοῦ, ταῖς ὄναρ φαντασίαις τὴν ἐκεῖ διεξαγωγὴν τῆς ψυχῆς προσεικάζοντες, καὶ φιλοσοφία συντίθεται παρασκευὰς εἶναι δευτέρων βίων τοὺς πρώτους, τῆς τε ἀρίστης ἕξωθεν ἐν ψυχαῖς ἐλαφρίζουσας αὐτὸ καὶ ἐναπομοργνυμένης κηλῖδα τῆς χειρόνος.” *Ins.* 7 (em inglês, *Ins.* 5.2).

¹²⁷⁵ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 243.

¹²⁷⁶ *Ibid.*

¹²⁷⁷ Itálicos nossos. “(...) ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον.” *Sent.* 29 (em inglês, *Sent.* 32).

¹²⁷⁸ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 243. Plutarco de Atenas (c. 350-c. 431), como vemos, também foi um filósofo neoplatônico contemporâneo de Agostinho.

¹²⁷⁹ *Ibid.*

¹²⁸⁰ *Ibid.*

também que o *spiritus*¹²⁸¹ de Agostinho é uma parte da alma, enquanto não o é o πνεύμα de Porfírio.¹²⁸²

No entanto, questiona e explica Chase, tais distinções não são tão “fixas e definitivas” (*fixes et définitives*) como as defende Deuse, uma vez que na Antiguidade as categorias “corpóreo” e “incorpóreo”, ao contrário do que tendemos a pensar hoje, nem eram totalmente excludentes, nem, estando juntas, esgotavam a possibilidade de existência de um objeto.¹²⁸³ Em grego antigo, as formas comparativas e superlativas do adjetivo ἀσώματος indicavam que o conceito de “incorpóreo” se desenvolvia em graus e assim o par σωματικῶς/ἀσώματος não constituía uma “contrariedade” (ἐναντίωσις) e “não admitia nenhum intermediário” (*n’admettant aucun intermédiaire*), mas outra forma de oposição.¹²⁸⁴ Em relação ao graus do “incorpóreo”, Porfírio mesmo fala de: “(...) um corpo próximo ao imaterial, de um corpo que é etéreo.”¹²⁸⁵ O que faz Jean Pépin compreender que o πνεύμα porfiriano é corpóreo apenas até “uma certa medida” (*une certaine mesure*).¹²⁸⁶ Em princípio, o πνεύμα, do modo como o vimos expor Porfírio diante do que lemos e analisamos até aqui, é verdadeiramente uma substância intermediária entre o sensível e o inteligível, o que permite, no final das contas, que o πνεύμα cumpra várias funções dentro da filosofia porfiriana.¹²⁸⁷ Destaquemos uma dessas funções.

¹²⁸¹ No campo teológico, precisamente no NT, temos a ligação feita entre πνεύμα e *spiritus* conforme a tradução para o latim da seguinte passagem do Evangelho segundo João: “Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade.” “Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare.” “Πνεῦμα ὁ Θεός καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.” Jo 4, 24. Segundo Jean Zumstein e Andreas Dettwiler, a palavra grega πνεύμα aparece 379 vezes no NT, e apresenta quatro sentidos. Em sentido literal, πνεύμα é o sopro ou o vento. Em sentido antropológico, πνεύμα é o sopro como o espírito de vida (cf. Mt 27, 50, por exemplo), bem como o homem em sua totalidade ou o homem visto sob o aspecto de sua interioridade. Em sentido demonológico, πνεύμα é o espírito impuro ou mau (nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos). Em sentido teológico, que é o sentido dominante, πνεύμα aparece em sentido absoluto, como Espírito Santo ou santidade, como espírito do pai, e no sentido cristológico. Cf. ESPÍRITO SANTO. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia. Op. cit.*, p. 650. Todos esses sentidos fazem parte de uma tradição que tem origem pré-paulina, como ocorre com os helenistas (cf. At 6-7), chega a Paulo (c. 5-c. 64/67), a João (c. 15-c. 98/100), depois a Irineu de Lião (c. 135- depois de 193), Tertuliano (c. 160-225), Orígenes (c. 185-253), aos padres capadócijs (no século IV), e enfim encontra Agostinho (354-430), que é quem, segundo Joseph Wolinkí: “(...) impõe no Ocidente a doutrina do Espírito Santo como amor, ou caridade (*an. quant. 34; f. et symb. 9.19-20; trin. 6.5.7; 15.19.37*).” ESPÍRITO SANTO. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia. Op. cit.*, p. 655.

¹²⁸² Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 244. Verbeke também concorda que não pode haver ligação entre o πνεύμα de Porfírio e o *spiritus* de Agostinho. Cf. VERBEKE, Gérard. *L’évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin. Op. cit.*, p. 504. In: O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78, nota 218.

¹²⁸³ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 244.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 244-245.

¹²⁸⁵ “(...) τὸ ἐγγὺς τοῦ αὐλοῦ σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον (...).” *Sent. 29* (em inglês, *Sent. 32*).

¹²⁸⁶ Cf. PÉPIN, Jean. “Pourquoi l’âme automotrice aurait-elle besoin d’un véhicule? Nouveaux schemes porphyriens chez saint Augustin, II”. *Traditions of Platonism: Essays in honour of John Dillon*, ed. by John J. Cleary, Aldershot, 1999, p. 302. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245, nota 51.

¹²⁸⁷ Segundo Chase, algumas das funções que o πνεύμα ocupa no pensamento de Porfírio se dão a fim de “(...) explicar a interação de entidades tão diferentes quanto mente e corpo; explicar a possibilidade de uma

A bem dizer, o πνεύμα/imaginação, posto como intermediário, respeita o princípio teórico neoplatônico pelo qual se entende que há uma ordem na natureza, ou seja, na sentença de Chase, “a natureza não dá saltos” (*la nature ne fait pas de saut*).¹²⁸⁸ No emanatismo neoplatônico, se a substância (οὐσία), propagada pela divindade na criação do universo como uma extensão de sua natureza, parte do incorpóreo, primeiro sustentando as realidades incorpóreas e logo após as realidades do mundo sensível, tal ordem reclama pela existência de um elemento intermediário responsável pela transição desses domínios que são, em si, radicalmente diferentes.¹²⁸⁹ Eric Robertson Dodds encontra o mesmo em Proclo, a saber, “a lei da continuidade” (*the Law of Continuity*), segundo a qual “não há brechas” (*there are no gaps*) no processo de emanação divina, pois o intervalo qualitativo na transição entre um domínio e seu consequente imediato é a diferença mínima compatível com suas distinções.¹²⁹⁰ Sendo esse o papel do πνεύμα/imaginação no neoplatonismo como um todo, Chase observa que Deuse se equivoca quando difere o *spiritus* de Agostinho, suposto ser incorpóreo, do πνεύμα de Porfírio, considerado corpóreo.¹²⁹¹ Chase também vê como equivocada a afirmação de Deuse de que apenas o *spiritus* de Agostinho é uma parte da alma, não o sendo o πνεύμα de Porfírio.¹²⁹² Num fragmento de *As faculdades da alma*, Porfírio descreve a diferença entre as “partes” (μέρη) da alma e as “faculdades” (δυνάμεις)¹²⁹³ da alma.¹²⁹⁴ Segundo Chase, com isso, Porfírio pretende explicar que é apenas para estabelecer suas respectivas teorias das virtudes que aparecem em Platão e na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles três “partes” da alma¹²⁹⁵, haja vista que “a alma em si é sem partes” (*l’âme en soi est sans parties*), ou seja, comparada a uma semente que se

entidade incorpórea estar localizada no espaço e, portanto, viajar pelas esferas celestes; explicar o destino *post mortem* da alma, incluindo sua localização no Hades; explicar como a alma, embora imutável, pode receber as impressões das impressões dos sentidos; explicar como a alma, embora incorpórea e imutável, pode sofrer punição ou recompensa *post mortem* (veremos adiante, no corpo do texto, essas questões da alma no *post mortem* reverberarem na noção de ressurreição de Agostinho).” Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245.

¹²⁸⁸ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245.

¹²⁸⁹ *Ibid.*

¹²⁹⁰ Dodds, citado por Chase, se refere especificamente à proposição 28 dos *Elementos de teologia* de Proclo, obra que Dodds traduziu e comentou. Cf. PROCLO. *The Elements of Theology*. Revisão do texto com tradução, introdução e comentários de: DODDS, Eric Robertson. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1963. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245, nota 52.

¹²⁹¹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245.

¹²⁹² *Ibid.*, p. 246.

¹²⁹³ Não achamos o texto em grego para confirmar se as palavras μέρη e δυνάμεις realmente se referem às palavras “partes” e “faculdades”. No entanto, as supomos seja pelos fragmentos 11, 35 e 36 de Porfírio, por exemplo, seja pelas explicações da obra *As faculdades da alma*, que encontramos em: SCOURFIELD, John Howell David (Ed.). *Texts and Culture in Late Antiquity*. Inheritance, Authority, and Change. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p. 252.

¹²⁹⁴ Cf. *As faculdades da alma*, fr. 253. Cf. PORFÍRIO. *Fragments. Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Editado por: SMITH, Andrew. *Fragmenta Arabica David Wasserstein Interpretante*. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1993, p. 271-276. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 246, nota 55.

¹²⁹⁵ Cf. Platão, *Rep.* 435b-c, 436a-b, 439d-e; Aristóteles, *EN* I.13.1102b.

encontra dentro do solo, a alma só desenvolve partes quando entra em contato com os corpos e o mundo sensível.¹²⁹⁶

Na seção intitulada “A alma-veículo”, em *A filosofia da mente em Agostinho*, O’Daly examina a questão a partir da *Epístola 13*, enviada por Agostinho a Nebrídio entre os anos de 389 e 391¹²⁹⁷, e da *Epístola 158*¹²⁹⁸, redigida por Evódio entre 414 ou 415¹²⁹⁹ e endereçada a Agostinho.¹³⁰⁰ Após estudá-las, O’Daly entende que seja “plausível” (*plausible*) que Agostinho tenha aprendido com Porfírio sobre a existência de algo intermediário, bem como sobre a teurgia e a πνευματικῆ ψυχῆ, embora, adverte O’Daly, não haja evidência para provar tal afirmação.¹³⁰¹ Para O’Daly, não há, nem na *Epístola 13*, nem na *Epístola 158*, portanto, nem em Agostinho, nem em Evódio, algumas características próprias do πνεύμα apresentado por Porfírio.¹³⁰² Pela *Sentença 29* ou por algumas passagens d’*A caverna das ninfas*¹³⁰³, conhecemos esses traços particulares do πνεύμα porfiriano, seja como aquilo que adere, enquanto substância etérea, à alma nos céus, seja no progressivo “escurecimento” e “espessamento” que, tornando-se úmido, lhe ocorre durante a descida pelo ar, seja no papel de substrato para a alma inferior, seja também na função de órgão de percepção.¹³⁰⁴ Não acreditando, em definitivo, na preexistência das almas, diz O’Daly, certamente temos consciência de que não vamos encontrar em Agostinho as duas primeiras características do πνεύμα porfiriano. No entanto, O’Daly também não vê em Agostinho as outras duas.¹³⁰⁵ Exceto pelo que talvez possa significar esta frase: “(...) esse tipo de corpo ou quase corpo perene da alma, chamado também por alguns de ‘veículo’(...)”¹³⁰⁶, como lemos na *Epístola 13*, geralmente, averigua O’Daly, Agostinho toma a noção de *vehiculum* dentro da perspectiva da

¹²⁹⁶ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 246.

¹²⁹⁷ Data segundo a tabela cronológica das *Epistolae* de Agostinho, PL 33. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 15/02/2022. Em *Agostinho através dos tempos*, a data da *Epístola 13* é datada no início de 387. Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 55.

¹²⁹⁸ Para um estudo da *Epístola 158*, cf. ZANGARA, Vincenza. “Il uehiculum animae e le apparizioni dei morti nell’ epistula 158 di Evodio ad Agostino”. *Revista Storica Lett. Relig.* 25, p. 234-258, 1989.

¹²⁹⁹ Data segundo a tabela cronológica das *Epistolae* de Agostinho, PL 33. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 15/02/2022.

¹³⁰⁰ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 75-79.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁰² *Ibid.*

¹³⁰³ Cf. *antr. nymph* 10-12 (em inglês, 4-6).

¹³⁰⁴ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 77-78 e nota 216.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹³⁰⁶ Tradução nossa. “(...) de animae scilicet vel perpetuo quodam corpore, vel quasi corpore, quod a nonnullis etiam dici uehiculum (...)” *ep. 13 2*.

ressurreição, ou seja, de um corpo póstumo para a alma¹³⁰⁷, vale dizer, “corpo”, se o for, “espiritual” e não de outra forma, até mesmo para os merecimentos ou castigos *post mortem*.

Se alguém perguntar para onde vai a alma quando sai do corpo, se levada a algum lugar corporal, ou a um lugar incorporeal semelhante ao corporal, ou a nenhum deles, mas àquele que é mais excelente que os corpos, assim como as imagens dos corpos, responderei imediatamente que a alma não é levada para lugares corporais a não ser com algum corpo, ou não é levada quanto ao lugar. Agora, se a alma tem algum corpo quando sair deste corpo, mostre-o quem puder, mas eu penso que não, pois julgo que ela é espiritual, não corporal. É levada a lugares espirituais de acordo com seus merecimentos, ou a lugares de castigos semelhantes a corpos (...).¹³⁰⁸

Se a alguém preocupa a razão por que é necessário aos espíritos receberem seus corpos na ressurreição, se suprema felicidade lhes pode ser oferecida mesmo sem os corpos, é uma questão difícil para se tratar dentro dos limites desta dissertação. No entanto, não se deve duvidar absolutamente que a mente do homem, arrebatada dos sentidos da carne e desnudada da mesma carne depois da morte e transcendidas também as semelhanças das coisas corporais, não pode ver a incomutável substância, como os santos anjos a veem, seja por um motivo mais oculto, seja porque lhe é inerente uma certa inclinação natural para governar seu corpo, a qual a retarda de certo modo em por toda a atenção naquele sumo céu, enquanto lhe falta corpo, de cujo governo aquela inclinação possa descansar. (...). Por isso, quando receber este corpo, não mais animal, mas espiritual pela transformação futura (...).¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78.

¹³⁰⁸ “Si autem quaeritur, cum anima de corpore exierit, utrum ad aliqua loca corporalia feratur, an ad incorporalia corporalibus similia, an vero nec ad ipsa, sed ad illud quod et corporibus et similitudinibus corporum est excellentius; cito quidem responderim, ad corporalia loca eam vel non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. Iam utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exierit, ostendat qui potest; ego autem non puto. Ad spiritalia vero pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporibus (...).” *Gn. litt.* 12.32.60.

¹³⁰⁹ “Sed si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat. (...) Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit (...).” *Gn. litt.* 12.35.68.

Mesmo no que diz respeito à natureza ígnea do *vehiculum*, como coloca Evódio na *Epístola 158*¹³¹⁰, ou à função do *vehiculum* como meio do movimento local da alma fora do corpo carnal, como Agostinho escreve, de modo hesitante, ressaltemos, na *Epístola 13*¹³¹¹, não são vistas “inequivocamente” (*unequivocally*) em Porfírio, afirma O’Daly, mas em Plotino e em Platão.¹³¹² Isso talvez não prove que nessa questão as fontes de Evódio e de Agostinho sejam respectivamente Plotino e Platão, porém, tanto “o corpo flamejante” (*the fiery body*) pode ser visto nos tratados 50 e 27 das *Enéadas* de Plotino¹³¹³, quanto o veículo na sua função de “transportador” (*carrier*), isto é, como ὄχημα ou *vehiculum*, lembra-nos O’Daly, pode ser visto, em sua origem, nas metáforas platônicas sobre barcos ou carruagens, tão caras, sabemos, aos neoplatônicos.¹³¹⁴ Talvez fosse comum ao círculo de Agostinho as questões que Evódio levanta na *Epístola 158* sobre a teoria do veículo que envolve sobretudo a emigração da alma *post*

¹³¹⁰ “Como o corpo é composto de quatro elementos, parece que um deles escapa, a saber, o calor (*sic.*), quando se vê emigrar (a alma) desse corpo. É o elemento terra que ainda permanece, e o elemento líquido não se afasta; nem o elemento de matéria fria vai embora: somente o calor lhe é (da alma) retirado; e pode ser que a própria alma arraste o calor consigo, se ela emigra de um lugar para outro lugar.” Tradução nossa. “Cum enim ex quatuor elementis corpus ipsum constet, unum videtur amittere, calidum scilicet, cum e corpore isto migrare videatur. Nam remanet quod terrenum est, et liquor non deest; nec frigidæ materiae elementum abest: solum illi eximitur calidum; quod forte secum ipse animus trahit, si de loco ad locum migrat.” *ep. 158* 1. Obs.: Ao colocarmos um *sic* acima procuramos destacar que o “calor” não é um “elemento”, mas sim uma “qualidade” do fogo.

¹³¹¹ “Assim, não sei o que pensar sobre o que investigamos, ou seja, sobre o corpo, este o qual pensamos que a alma se apoia a fim de transitar de um lugar a outro lugar, e ainda que seja perceptível, não para nossos sentidos, senão para outros sentidos mais vigorosos, se existe, entretanto, pode ser inteligivelmente conhecida.” Tradução nossa. “Ita nescio quid illud, de quo quaerimus, corpus, quo inniti anima, ut de loco ad locum transeat, putatur, quanquam etiamsi non sensibus nostris, tamen quibusdam longe vegetioribus sensibile sit, utrum tamen sit, intelligibiliter cognosci potest.” *ep. 13* 3.

¹³¹² Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78.

¹³¹³ (a) Do Tratado 50, *Sobre o amor*: “–Mas como é que eles (isto é, os δαίμονες) participam da matéria? E de que matéria? – Não, por certo, da matéria corpórea. Caso contrário, seriam animais sensíveis. Porque, mesmo supondo que assumam corpos aéreos ou ígneos, é preciso, não obstante, que primeiro seja diferente sua natureza a fim de que possam participar também do corpo. Porque o inteiramente puro não combina diretamente com um corpo. Para muitos, no entanto, parece que a substância de um demônio, como um demônio, está associada a um corpo de ar ou fogo.” “Ἀλλὰ πῶς καὶ τίνος ὕλης μετέχουσιν; Οὐ γὰρ δὴ τῆς σωματικῆς, ἢ ζῶα αισθητὰ ἔσται. Καὶ γὰρ εἰ σώματα προσλαμβάνουσιν ἀέρινα ἢ πύρινα, ἀλλὰ δεῖ γε πρότερον διάφορον αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ἵνα καὶ μετὰσχῶσι σώματος· οὐ γὰρ εὐθὺς τὸ καθαρὸν πάντῃ σώματι μίγνυται· καίτοι πολλοῖς δοκεῖ ἡ οὐσία τοῦ δαίμονος καθ’ ὅσον δαίμων μετὰ τίνος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρὸς εἶναι.” *Enn. III.5.6.35-42*. (b) Do Tratado 27, *Sobre as dificuldades acerca da alma I*: “Mas é preciso investigar também como a alma entra no corpo. Que espécie de entrada é essa? Eis aqui um tema não menos merecedor de nosso espanto e de nossa investigação do que o anterior. Pois bem, a entrada da alma no corpo é de duas espécies: a primeira ocorre à alma que já está em um corpo, tanto à que reencarna em outro corpo quanto à que passa de um corpo aéreo ou ígneo a um terrestre, e desta, a propósito, não se costuma dizer que seja uma reencarnação porque o ponto de partida da encarnação é imperceptível. O segundo consiste em passar do estado de desencarnação para um corpo qualquer. E essa seria a primeira comunicação da alma com o corpo.” “Ἀλλὰ «καὶ» πῶς ἐγγίγνεται σώματι ψυχῆ, ζητητέον. Τίς ὁ τρόπος [καὶ πῶς]; Οὐχ ἥττον γὰρ καὶ τοῦτο θαυμάσαι τε καὶ ζητῆσαι ἄξιον. Ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ὁ τρόπος τῆς εἰς σῶμα ψυχῆς εἰσόδου - ἡ μὲν γὰρ γίνεται ψυχῆ ἐν σώματι οὐσῇ τῇ τε μετενσωματωμένη καὶ τῇ ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου εἰς γήινον γινομένη, ἣν δὴ μετενσωμάτωσιν οὐ λέγουσιν εἶναι, ὅτι ἄδηλον τὸ ἀφ’ οὗ ἡ εἰσκρισις, ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσωμάτου εἰς ὀτιοῦν σῶμα, ἣ δὴ καὶ πρώτη ἂν εἴη ψυχῆ κοινωνία σώματι.” *Enn. IV.3.9.1-9*.

¹³¹⁴ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78.

mortem.¹³¹⁵ Mas se olharmos apenas para Agostinho, conclui O'Daly, não parece que a fonte seja verdadeiramente neoplatônica, ou até, e isto é muito provável, pode ser que Agostinho a tenha “simplificado e racionalizado enormemente” (*greatly simplified and streamlined*).¹³¹⁶

Não é, todavia, o que acredita Watson, para quem há decerto a influência do πνεύμα e do πνευματική ψυχή de Porfírio na concepção de Agostinho do corpo da ressurreição.¹³¹⁷ Não é também, como poderíamos antever, o que acredita Chase. Aconselhando que deixem de lado

¹³¹⁵ Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 77. Quanto a isso, assim concluirá Chase o artigo aqui tão valioso para nós: “Podemos, portanto, arriscar a seguinte explicação. Os jovens amigos de Agostinho, apaixonados pelo neoplatonismo porfiriano, que eles podem ter conhecido pelos *libri Platoniorum* traduzidos por Mário Vitorino, inclinam-se para a adaptação das teorias porfirianas do veículo pneumático da alma, intimamente associadas à imaginação, para resolver um certo número de problemas teológicos relativo ao estado ontológico da alma durante o período que se estende da morte do indivíduo até a Ressurreição. Agostinho, tentado por essas teorias, mas também reticente a elas, talvez por causa das ligações dessas teorias com a teurgia e a demonologia, às vezes toma emprestado certos elementos delas; nunca, sem dúvida, com tanto entusiasmo como no livro XII do *De Genesi ad litteram*. Mais tarde, na época de *A cidade de Deus*, obra concebida, pelo menos em parte, como uma refutação da filosofia religiosa porfiriana e de seus adeptos, ainda numerosos, que estavam entre seus familiares, Agostinho viria a rejeitar a maior parte das doutrinas mais ousadas que ele havia feito sua no livro XII. (...) Finalmente, pareceu-nos que a atitude ambígua de Agostinho em face das doutrinas de Porfírio poderia ser explicada a partir das relações de Agostinho com seu círculo de amigos. Esses amigos, aos quais devemos colocar na primeira fila Nebrídio e Evódio, aceitaram grande número de elementos da filosofia pagã contemporânea, que, ao que parece, era dominada por um neoplatonismo de origem porfiriana, sem dúvida veiculado pelos *libri Platoniorum* traduzidos para o latim por Mário Vitorino. Alternadamente, tentado por certos aspectos desta filosofia pagã, e repellido por seus aspectos demonológicos e teúrgicos, Agostinho deixou-se levar, no livro XII do *De Genesi ad litteram*, a incorporar um certo número de elementos desta filosofia, notadamente no que diz respeito à psicologia da imaginação, levando notadamente a um conceito pouco ortodoxo dos sofrimentos do Inferno. Ele se corrigirá em *A cidade de Deus*, obra onde acertará suas contas com a figura ambígua de Porfírio, mas sem poder esconder completamente o encanto que o pensamento desse implacável inimigo do cristianismo exerce sobre ele.” “On pourra donc hasarder l'explication suivante. Les jeunes amis d'Augustin, férus de néoplatonisme porphyrien, qu'ils connaissent peut-être à partir des *libri Platoniorum* traduits par Marius Victorinus, penchent pour l'adaptation des théories porphyriennes du véhicule pneumatique de l'âme, étroitement associé à l'imagination, pour résoudre un certain nombre de problèmes théologiques relatifs au statut ontologique de l'âme pendant la période qui s'étend de la mort de l'individu à la Résurrection. Augustin, tenté par ces théories mais aussi réticent, peut-être à cause des liens de ces théories avec la théurgie et la démonologie, en emprunte parfois certains éléments; jamais, sans doute, avec autant d'enthousiasme qu'au livre XII du *De Genesi ad litteram*. Plus tard, à l'époque de la *Cité de Dieu*, ouvrage conçu au moins en partie comme réfutation de la philosophie religieuse porphyrienne et de ses adeptes, encore nombreux, qui se trouvaient parmi ses familiers, Augustin en viendra à rejeter la plupart des doctrines les plus osées qu'il avait faites siennes au livre XII. (...) Finalement, il nous a semblé que l'attitude ambiguë d'Augustin face aux doctrines de Porphyre pourrait s'expliquer à partir des relations d'Augustin avec son cercle d'amis. Ces amis, aux premiers rangs desquels il faut placer Nebridius et Evodius, avaient accepté grand nombre d'éléments de la philosophie païenne contemporaine, qui, semble-t-il, était dominée par un néoplatonisme d'origine porphyrienne, sans doute véhiculé par les *libri Platoniorum* traduits en latin par Marius Victorinus. Alternativement tenté par certains aspects de cette philosophie païenne, et repoussé par ses aspects démonologiques et théurgiques, Augustin s'est laissé aller, au livre XII du *De Genesi ad litteram*, à incorporer un certain nombre d'éléments de cette philosophie, notamment en ce qui concerne la psychologie de l'imagination, pour aboutir notamment à un concept peu orthodoxe des souffrances de l'Enfer. Il se corrigera dans la *Cité de Dieu*, ouvrage où il réglera ses comptes avec la figure ambiguë de Porphyre, mais sans pouvoir tout à fait cacher le charme qu'exerce sur lui la pensée de cet ennemi acharné du christianisme.” CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 251-252.

¹³¹⁶ Cf. O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78.

¹³¹⁷ Cf. WATSON, Gerard. “St. Augustine, the Platonists and the Resurrection Body: Augustine's use of a Fragment from Porphyry”. *Irish theological quarterly*, v. 50, n. 2-4, p. 222-232, 1983. Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 144, nota 1, e, principalmente, p. 151-153.

por um momento a *Sentença 29* e outras escassas passagens de Porfírio sobre o πνεύμα, nas quais sempre se concentram aqueles que procuram provar a fonte porfiriana do πνεύμα de Agostinho e de Sinésio, Chase propõe um olhar mais atento para os fragmentos que restaram¹³¹⁸ da obra *Sobre o rio Estige* (Περί Στυγός).¹³¹⁹ Nela, obra em que Porfírio trata da escatologia homérica, podemos encontrar, conforme nos apresenta Chase, algumas questões “que não deixam de ter eco” (*qui ne sont pas sans écho*) em Sinésio e em Agostinho.¹³²⁰ Das questões que tocam especificamente o pensamento de Agostinho sobre o *spiritus* na ressurreição, Chase destaca uma, na qual verifica “um paralelismo quase perfeito” (*un parallélisme à peu près parfait*) entre Porfírio e Agostinho.¹³²¹ A defesa de Agostinho por uma natureza exclusivamente espiritual dos castigos¹³²² implicados às almas *post mortem*¹³²³, sendo esses castigos, repetimos, espirituais, “quer dizer, imaginários” (*c’est-à-dire imaginales*), como torna a sinalizar Chase¹³²⁴, corresponde exatamente à descrição de Porfírio dos castigos infligidos a certos heróis homéricos, castigos esses, possíveis apenas por meio da imaginação.¹³²⁵ Para Porfírio, explica

¹³¹⁸ Sobre os fragmentos da obra *Sobre o rio Estige* de Porfírio, suas edições e temas ali expostos, assim nos esclarece Cristiano Castelletti: “Trata-se de nove fragmentos de diferentes extensões, conservados na *Antologia* de Jean Stobée (autor que data do século V da nossa era), publicada pela última vez por A. Smith, na sua edição dos fragmentos de Porfírio (cf. Porphyrius. *Fragmenta*. Stuttgart-Leipzig, 1993). Até agora, esses fragmentos nunca foram objeto de uma edição ou estudo separado, nem de uma tradução completa. Os temas que trazem relacionam-se, entre outras coisas, à mitologia, à história das religiões, à filosofia e, claro, levantam muitas questões filológicas. Nesse tratado, muitas vezes considerado simplesmente como um comentário alegórico de Homero, Porfírio parece ter realizado uma verdadeira investigação sobre todos os aspectos relativos ao rio Estige: os locais (na terra e sob a terra), o juramento, os poderes de sua água e seu caráter como ordálio (isto é, de julgamento divino, da inocência ou da culpa).” “Il s’agit de neuf fragments de longueur différente, conservés dans l’*Anthologie* de Jean Stobée (auteur qui date du Ve siècle de notre ère), publiés pour la dernière fois par A. Smith, dans son édition des fragments de Porphyre. Jusqu’à présent, ces fragments n’avaient jamais fait l’objet ni d’une édition ou d’une étude séparée, ni d’une traduction complète. Les thématiques qu’ils dégagent, touchent, entre autres, à la mythologie, à l’histoire des religions, à la philosophie, et posent, bien sûr, de nombreuses questions philologiques. Dans ce traité, souvent considéré tout simplement comme un commentaire allégorique à Homère, Porphyre semble avoir mené une véritable enquête sur tous les aspects qui touchent au Styx: les localisations (sur terre et sous la terre), le serment, les pouvoirs de son eau et son caractère ordalique.” CASTELLETTI, Cristiano. “Le traité *Sur le Styx* du philosophe néoplatonicien Porphyre”. *Les études classiques*, v. 75, n. 1-2, 2007, p. 23.

¹³¹⁹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 247. O Estige é, na mitologia grega, um rio dos Infernos, com propriedades mágicas. Foi lá que Tétis mergulhou Aquiles para o tornar invulnerável. O Estige é famoso sobretudo porque suas águas serviam para os deuses pronunciar juramento. Quando um deus queria se comprometer com um juramento, Zeus pedia para Íris encher um jarro de água do Estige e trazê-lo para o Olimpo, para que essa água fosse “testemunha”, por assim dizer, do juramento. Caso o deus cometesse perjúrio, esperava-o um castigo terrível. Cf. GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. *Op. cit.*, p. 153.

¹³²⁰ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 247.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 248.

¹³²² Não são só os castigos que têm sua natureza espiritual em Agostinho, mas também o inferno é, para ele, um lugar exclusivamente espiritual, como já vimos antes com esta passagem: “Portanto, o inferno é uma substância, mas julgo que seja uma substância espiritual, não corporal.” “Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem.” *Gn. litt.* 12.32.61.

¹³²³ Cf. *Gn. litt.* 12.32.60.

¹³²⁴ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 248.

¹³²⁵ Cf. Περί Στυγός, fr. 2, i.e., fr. 377, p. 452, 37-41, Smith. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 248.

Chase, assim como a memória é a condição indispensável para a existência da imaginação, a imaginação é a condição indispensável para a ocorrência das afecções (πάθη), sem as quais, em última análise, não há nenhuma possibilidade de punição da alma *post mortem*.¹³²⁶

Vejamos essa correspondência, quanto à natureza espiritual/imaginária dos castigos, nos textos expostos sequencialmente abaixo. Primeiro, o fragmento em questão de *Sobre o rio Estige* de Porfírio. Depois, a passagem do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*.

Pois eles recebem representações imaginárias do que fizeram de errado na vida e são punidos, pois sua culpa lhes está presente pelo pensamento, e ele se vinga pelos castigos que foram atribuídos às faltas.¹³²⁷

Portanto, embora não sejam coisas corporais, mas semelhantes às corporais, pelas quais passam as almas despojadas de seus corpos, para o bem e para o mal, como também elas aparecem a si mesmas semelhantes a seus corpos, no entanto, é verdadeira a alegria e verdadeiro o tormento feitos de substância espiritual.¹³²⁸

Eugene TeSelle, por sua vez, mesmo percorrendo um caminho distinto do que percorreu Chase, tende também a considerar Porfírio como a provável fonte das discussões agostinianas sobre a “mediação”.¹³²⁹ TeSelle não se propõe a tratar do paralelo entre o πνεύμα e o *spiritus*, nem da influência porfiriana comum a Sinésio e a Agostinho, nem da natureza espiritual do corpo da ressurreição, questões outrora basilares na investigação feita por Chase. TeSelle observa a influência de Porfírio na temática da “mediação” em Agostinho¹³³⁰ a partir da preocupação deste com os “falsos mediadores”.¹³³¹ Em poucas palavras, no livro VII das *Confissões*, ao falar da leitura dos *libris Platoniorum*¹³³², Agostinho recupera, no bojo de suas

¹³²⁶ Cf. Περί Στυγός, fr. 3, *i.e.*, fr. 378, p. 452, 12-16, Smith. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 248, nota 62.

¹³²⁷ “Φαντασίας γάρ λαμβάνειν των δεινών όσα εν τω βίω δεδράκασι και κολάζεσθαι, της αμαρτίας παρεστωσης αυτους κατά λογισμών και τιμωρούσης δια των αφωρισμένων ταίς αμαρτίαίς κολάσεων.” Περί Στυγός, fr. 2, *i.e.*, fr. 377, p. 452, 37-41, Smith. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 248, nota 61. O texto em grego aparece também na obra de João Estobeu, autor macedônico do século V. Cf. MEINEKE, August et al. (Ed.). *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. In aedibus BG Teubneri, 1860, p. 311 (cap. 41, s. 52, 52, 1023 [131], 17-21).

¹³²⁸ “Quamvis ergo non sint corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur, seu bene seu male, cum et ipsae corporibus suis similes sibimet appareant; sunt tamen et vera laetitia est et vera molestia facta de substantia spiritali.” *Gn litt.* 12.32.61.

¹³²⁹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Augustinian Studies*, v. 5, p. 113-147, 1974.

¹³³⁰ Segundo TeSelle, e isto é importante assinalarmos, as evidências se tornam “mais abundantes” (*more abundant*) e “mais explícitas” (*more explicit*) em torno do ano 400, embora é muito provável que Agostinho tenha tomado conhecimento de certas ideias de Porfírio já na época de sua conversão, no fim de agosto de 386. Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 113.

¹³³¹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 123.

¹³³² Cf. *conf.* 7.9.13-21.27.

reflexões, a crítica severa de Paulo à idolatria daqueles que: “(...) adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador (...)”¹³³³. Daí pondera que os *Platonici* ou aqueles “filósofos mais capazes do que os demais” (*philosophi ceteris meliores*), como os descreve em *A Trindade*¹³³⁴, vislumbraram o objetivo correto, isto é, Deus, mas não foram capazes de alcançá-lo devido ao orgulho.¹³³⁵ Isso porque, diz Agostinho nas *Confissões*: “Uma coisa é contemplar do alto de um pícaro agreste a pátria da paz, sem encontrar o caminho para alcançá-la (...). Outra coisa, pelo contrário, é conhecer o caminho que leva até lá, protegido pelo Soberano celeste (...).”¹³³⁶ E antes, ainda nas *Confissões*: “(...) estava orgulhoso da minha ciência. Onde estava aquela caridade que edifica quando fundada sobre a humildade, isto é, sobre Jesus Cristo? Poderia acaso tê-la aprendido naqueles livros (ou seja, os livros dos platônicos)?”¹³³⁷ – pergunta retoricamente Agostinho.

A despeito da crítica ao orgulho dos *Platonici*¹³³⁸, TeSelle constata que foi com eles que Agostinho aprendeu sobre “as imagens do caminho e do objetivo” (*the imagery of way and*

¹³³³ “(...) coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori (...)” Rm 1, 25. Trata-se do episódio bíblico, passado em Israel, da adoração do bezerro de ouro (cf. Sl 106, 20; Ex 32), também antes criticada pelos judeus e vista por Paulo como uma tendência não só dos pagãos, mas de toda humanidade. Cf. BÍBLIA de Jerusalém. *Op. cit.*, p. 1967, nota d. Sobre a influência de Paulo em Agostinho, cf. BOCHET, Isabelle. “Augustin disciple de Paul”. *Recherches de science religieuse*, v. 94, n. 3, p. 357-380, 2006.

¹³³⁴ Cf. *trin.* 4.16.21.

¹³³⁵ Cf. *c. Acad.* 2.2.5; *doctr. chr.* 2.28.43; *conf.* 7.20.26-21.27; *trin.* 4.15.20-16.21; *ciu. Dei* 8.12 e 10.29.

¹³³⁶ “(...) Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire (...) et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam (...)” *conf.* 7.21.27.

¹³³⁷ “(...) insuper et inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam?” *conf.* 7.20.26.

¹³³⁸ Sobre a interpretação do orgulho dos filósofos que Agostinho dá ao relacionar o texto de Paulo, em Rm 1, com os livros dos platônicos, TeSelle faz um valioso esclarecimento: “E possivelmente o que Agostinho tinha em mente não era idolatria literal, mas a prontidão desses filósofos em tomar os mitos dos pagãos como alegorias da verdade filosófica. Podemos ter certeza, no entanto, que Agostinho *não* tinha em mente o orgulho dos filósofos – que Madec pôs de lado (cf. MADEC, Goulven. “Une lecture de *Confessions* VII, IX, 13-XXI, 27. Notes critiques à propos d’une thèse de R.-J. O’Connell”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 16, n. 1-2, p. 79-137, 1970, p. 89-106, esp. 95-99). Eu acho que a sugestão de O’Connell de que era o orgulho como tal, entendido como ‘autoidolatria’, que Agostinho estava criticando nos platônicos, ou pelo menos ele forçou uma reformulação, já que tudo o que O’Connell precisa dizer é que a alma se tornou ‘o templo de um ídolo’, e isso não é orgulho em si, mas consequência do orgulho (cf. O’CONNELL, Robert J. “St. Augustine’s Early Theory of Man, Ad 386-391”. Harvard, 1968, p. 93, 99, 106-7; cf. O’CONNELL, Robert J. “*Confessions* VII, ix, 13-xxi, 27. Reply to G. Madec”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 19, n. 1-2, p. 87-100, 1973, p. 90-91) – e, por outro lado, podemos ter certeza de que ele *não* tinha em mente o engano deles pelos *daemons* e sua escravidão para com eles, um tema que, apesar de sua importância nas críticas posteriores aos platônicos, não entra em nada nessa passagem das *Confissões*, escritas por volta de 397. Mas alguns anos depois, em 399 ou 400, ele começa a torná-lo uma característica rotineira de sua crítica aos platônicos, aproximando-a do motivo do orgulho e tornando ambos os temas centrais em sua interpretação de Rom 1.” Itálicos do autor. “And possibly what Augustine had in mind was not literal idolatry at all but the readiness of these philosophers to take the myths of the pagans as allegories of philosophical truth. We can be sure, however, that Augustine did *not* have in mind the pride of the philosophers – Madec has put to rest. I think, O’Connell’s suggestion that it was pride as such, understood as ‘self-idolatry’, that Augustine was criticizing in the Platonists, or at the very least he has forced a reformulation, since all that O’Connell need say is that the soul became ‘the temple of an idol’, and this is not pride itself but the consequence of pride – and, on another side, we can be sure that he did *not* have in mind their deception by the *daemons* and their

goal) e sobre “a necessidade de mediação” (*the need for mediation*) que leva o homem a um dia se mover em direção a Deus, seja em pensamento, seja em vida.¹³³⁹ Acompanhando TeSelle, descobrimos que Plotino já havia dito que “nada intervém” ou, literalmente, “nada (está) no meio” (οὐδὲν μεταξύ) entre a parte mais elevada da alma humana e o Intelecto divino¹³⁴⁰, no que foi seguido por Agostinho.¹³⁴¹ Desde os *Solilóquios*, concluídos em 387, entendemos que a *sapientia* pode ser vista e possuída, por alguns poucos e eleitos, “sem a interposição de nenhum véu, nua, por assim dizer” (*nullo interposito velamento quasi nudam*)¹³⁴², porque, afinal, para Agostinho, fomos criados à imagem de Deus.¹³⁴³ Mais de trinta anos depois, em *A Trindade*, a questão ainda permanece: “É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe (*nulla interiecta*) entre ela e ele.”¹³⁴⁴ Ao mesmo tempo, não escapa à consciência de Agostinho a distância que há entre nós e o Criador, pois, como lemos em *A verdadeira religião*:

(...) não existe escada alguma entre (*nullo interposito gradu*) as realidades humanas e as coisas divinas, de modo que o homem por seu próprio esforço pudesse se elevar da vida terrestre. Eis porque a inefável misericórdia de Deus vem ajudar (...).¹³⁴⁵

E aí está algo particular da filosofia de Porfírio, afirma TeSelle. Porfírio, “mais melancólico” (*more melancholy*) que Plotino, sempre realça que o ser humano, diante do mundo, carece de ajuda.¹³⁴⁶ Porfírio usa a linguagem da mediação tanto no sentido comum de “entre” (*between*) quanto no sentido que Agostinho lhe confere, ou seja, de “unir dois extremos”

bondage to them, a theme which, despite its importance in subsequent criticisms of the Platonists, does not enter at all into this passage in the *Confessions*, written about 397. Yet a few years later, in 399 or 400, he begins to make it a routine feature of his critique of the Platonists, brings it into closer relationship with the motif of pride, and makes both themes central to his interpretation of Romans 1.” TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 123 e nota 34.

¹³³⁹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 123-124.

¹³⁴⁰ A expressão completa é esta: “não são muitos os intermediários” (οὐδὲ πολλά τὰ μεταξύ). *Enn.* V.1.3.21-22. Cf., também, *Enn.* V.1.6.49-50.

¹³⁴¹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 124.

¹³⁴² Tradução da versão italiana de D. Gentili, da Città Nuova, de 1970, 1982. Cf. *sol.* 1.13.22. Cf., também, *mus.* 6.1.1; *Gn. litt. imp.* 16.60; *diu. qu.* 51.2; *util. cred.* 15.33.

¹³⁴³ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 124.

¹³⁴⁴ “Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est; sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est.” *trin.* 11.5.8.

¹³⁴⁵ Itálicos nossos. “(...) nullo in rebus humanis ad divina capessenda interposito gradu, per quem ad Dei similitudinem a terrena vita homo niteretur, ineffabili misericórdia Dei (... subvenitur) (...)” *uera rel.* 1.10.19.

¹³⁴⁶ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 124.

(*joining two extremes*).¹³⁴⁷ É interessante, aliás, que esse segundo sentido seja muito próximo à “lei do meio” (*law of the mean*) que TeSelle testemunha em Jâmblico e Proclo¹³⁴⁸, embora a fonte originária dessa noção seja certamente o *Timeu* de Platão.¹³⁴⁹

Se, portanto, o corpo do universo tivesse que ser uma superfície e não tivesse que ter nenhuma profundidade, um único *meio* teria sido suficiente para *unir* as coisas que têm relação consigo e com si mesmas. (...) O deus colocou a água e o ar *no meio*, entre o fogo e a terra e, na medida do possível, proporcional entre eles na mesma proporção, de modo que, como o fogo está para o ar, o ar estava para a água, e como o ar está para a água assim a água estava para a terra, conectou tudo e compôs o mundo visível e tangível.¹³⁵⁰

Seguindo O’Meara, TeSelle acredita que Agostinho não tenha lido o *Timeu*, nem mesmo a breve parte traduzida por Cícero.¹³⁵¹ Para TeSelle, é mais provável que Agostinho tenha tomado conhecimento da questão da “mediação”, cujo *Timeu* provavelmente é a fonte mais primeva, através de algum escrito de Porfírio, talvez através d’*A filosofia dos oráculos*.¹³⁵² No livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, como havemos de recordar, Agostinho equivale

¹³⁴⁷ *Ibid.*

¹³⁴⁸ Segundo TeSelle, a “lei do meio”, em Jâmblico e Proclo, pode ser assim compreendida: “(...) duas entidades que são duplamente disjuntas, tendo as características opostas x e y, não-x e não-y, respectivamente, podem ser relacionadas apenas por meio de uma média que seja compatível com pelo menos um aspecto de cada um dos extremos (x e não-y, ou não-x e y).” “(...) that two entities which are doubly disjunct, having the opposed characteristics x and y, not-x and not-y respectively can be related only through a mean which is compatible with at least one aspect of each of the extremes (x and not-y, or not-x and y).” TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 125. Em Agostinho, isso é visto com clareza no s. 240.5.

¹³⁴⁹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 124.

¹³⁵⁰ Itálicos nossos. “εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τὰ τε μεθ’ αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν. (...) οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείας καὶ πρὸς ἀλλήλα καθ’ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀήρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὀρατὸν καὶ ἀπτόν.” *Ti.* 32a-b. Cf, também, 34b (a alma intermediária); 36a-b (a divisão do mundo e seus intermediários).

¹³⁵¹ Cf. O’MEARA, John. “Porphyry’s *Philosophy from Oracles* in Eusebius’s *Praeparatio euangelica* and Augustine’s *Dialogues of Cassiciacum*”. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, p. 103-139, 1969, p. 106. 146 148, 166, nota 2. In: TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 127, nota 45. Frederick Van Fleteren, por sua vez, assim escreve sobre as leituras platônicas de Agostinho, citando o *Timeu*: “(...) Agostinho possuía modesto conhecimento de grego. Por exemplo, mesmo em sua maturidade, ele podia criticar as traduções latinas da Bíblia em relação ao grego, mas não mais que isso. Assim, devemos concluir que Agostinho conhecia Platão apenas por fontes secundárias. Ele quase certamente leu o *Timeu* na tradução latina de Cícero (cf. *cons. eu.* 1.35). Da mesma forma, conhecia o *Fédon* (cf. *ciu. Dei* 1.22), o *Fedro* e a *República* por enciclopédias, doxografias ou por outros autores.” PLATÃO/PLATONISMO. VAN, FLETEREN, Frederick. *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 787.

¹³⁵² A obra *A filosofia dos oráculos*, de há muito perdida, mas de grande popularidade na época de Agostinho (cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 110), também é conhecida como *O retorno da alma (ao Paraíso)*, em latim, *De regressu anima*. TeSelle segue a sugestão de du Roy, para quem Agostinho teria lido *A filosofia dos oráculos* pouco antes de escrever *A verdadeira religião*, entre 390 e 391. Cf. DU ROY, Olivier. *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966, p. 366 em diante. In: TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 127, nota 45.

“imaginação” e “espírito” – “seguindo Porfírio” (*following Porphyry*), nos diz agora TeSelle¹³⁵³, nos disse outrora Chase¹³⁵⁴ – e os coloca, ou seja, imaginação/espírito, como um *medium* entre o mundo dos sentidos e o mundo do puro pensamento: “Por isso, nem absurda nem inconveniente julgo que *a visão espiritual ocupa uma posição intermediária* entre a intelectual e a corporal.”¹³⁵⁵ No mesmo livro XII, e disto não tratamos anteriormente, Agostinho também confere ao domínio da imaginação/espiritual as visões verdadeiras, divinas, e as visões enganadoras, demoníacas:

Quando um espírito bom assume o espírito humano nessas visões ou o arrebatá, de forma alguma se deve duvidar que essas imagens sejam sinais de outras coisas, e que é útil conhecê-las, pois são um dom de Deus. No entanto, é realmente difícil discernir quando o espírito maligno age com tranquilidade e sem qualquer agitação do corpo e, tendo-se apossado do espírito humano, diz o que pode.¹³⁵⁶

Também mediante a visão corporal e as imagens das coisas corporais que se mostram ao espírito, tanto os bons se instruem, como os maus são enganados. Mas a visão intelectual não se engana.¹³⁵⁷

Trata-se de uma questão sobretudo porfiriana. Segundo TeSelle, Porfírio se preocupou com o problema das representações míticas e da utilidade delas para o conhecimento filosófico.¹³⁵⁸ Por meio de uma parte do comentário de Proclo sobre a *República* de Platão, especificamente sobre o Mito de Er¹³⁵⁹, parte essa recontada no comentário de Macróbio sobre *O sonho de Cipião*¹³⁶⁰, as opiniões de Porfírio sobre as representações míticas passam a ser conhecidas¹³⁶¹, e podem ser resumidas na afirmação de que Platão não condenou todos os mitos, condenou apenas aqueles indignos e imorais criados por Homero e Hesíodo.¹³⁶² Fazendo

¹³⁵³ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 124.

¹³⁵⁴ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 245.

¹³⁵⁵ Itálicos nossos. “Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹³⁵⁶ “Cum autem spiritus bonus in haec visa humanum spiritum assumit aut rapit, nullo modo illas imagines signa rerum aliarum esse dubitandum est, et earum quas nosse utile est: Dei enim munus est. Discretio sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillius agit, ac sine aliqua vexatione corporis assumpto humano spiritu dicit quod potest.” *Gn. litt.* 12.13.28.

¹³⁵⁷ “Tamen et per corporalem visionem, et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt. Intellectualis autem visio non fallitur.” *Gn. litt.* 12.14.29.

¹³⁵⁸ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 127.

¹³⁵⁹ Cf. *Rep.* X, 614d-621d.

¹³⁶⁰ Sobre o comentário de Macróbio (fim do séc. III ou início do IV) intitulado *O sonho de Cipião (In Somnium Scipionis)*, com variações filosóficas a partir da história contada por Cícero, no livro VI de seu *De re publica*, sobre o sonho que teve Cipião Emiliano, o segundo Africano, com seu pai, Cipião, o Africano, cf. GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. *Op. cit.*, p. 127-130.

¹³⁶¹ Ver nota 1351.

¹³⁶² Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 127.

relembremos o mito de Proteu, citado por Agostinho no livro terceiro do *Contra os Acadêmicos*¹³⁶³, Porfírio, nos diz TeSelle, reforça sua afirmação explicando que a verdade mítica é protegida pelos δαίμονες que administram a natureza e nunca é relevada a princípio, somente através de imagens¹³⁶⁴ que se tornaram familiares em antigas religiões.¹³⁶⁵ Para Porfírio, a verdade, então, conclui TeSelle, permanece oculta aos indignos e imorais, mas se revela às mentes purificadas.¹³⁶⁶

Subjaz aí o problema da mediação, comum aos platônicos e aos cristãos¹³⁶⁷, e, principalmente, o problema dos “falsos mediadores” (*fallaces mediatores*), para o qual Agostinho se pôs a pensar diligentemente em muitas passagens de livros de épocas distintas. Citemos apenas três exemplos. Por volta do ano 386, em *A ordem*, um de seus primeiros escritos, o problema dos demônios como “mediadores enganadores”, mesmo sem a elaboração que se dará em textos ulteriores, já está posto. Ao afirmar que a autoridade divina é a única “verdadeira, sólida e suprema” (*vera, firma, summa*)¹³⁶⁸, Agostinho recomenda que se deve: “(...) temer a extraordinária capacidade trapaceira dos espíritos malignos que pairam nos ares (...).”¹³⁶⁹ Esses “espíritos malignos” (*animalia*) usam de toda sorte de adivinhações de coisas

¹³⁶³ Sobre Proteu, no *Contra os Acadêmicos* lemos: “Devemos ver sua imagem, como que num espelho, naquele Proteu, do qual se conta que costumava ser capturado onde menos se podia esperar e que os que o procuravam só conseguiam apoderar-se dele pelas indicações de alguma divindade. Que ela nos assita e se digne mostrar-nos aquela verdade que nos é tão cara.” “Suamque imaginem et quasi speculum quoddam in Proteo illo animadverti oportere, qui traditur eo solere capi quo minime caperetur, investigatoresque eius nunquam eumdem tenuisse, nisi indice alicuiusmodi numine. Quod adsit, et illam nobis veritatem quae tantum curae est demonstrare dignetur.” *c. Acad. 3.5.11*.

¹³⁶⁴ Como o próprio TeSelle levanta (cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 128), toda essa discussão parece nascer da passagem 27d-29d do *Timeu* de Platão, de onde retiramos este trecho significativo: Itálicos nossos. “Se, portanto, o Universo foi gerado desta forma, foi realizado pelo Artífice olhando para o que se compreende com a razão e a inteligência e que é sempre do mesmo modo. Sendo assim, é absolutamente necessário que este cosmos seja uma *imagem* (εικόνα) de qualquer coisa. Ora, em toda questão, é da maior importância começar do seu princípio natural. Portanto, mesmo em torno da imagem e do exemplar dessa, devemos reconhecer isto, que *os discursos* (λόγους) *têm afinidade com as coisas mesmas de que são expressão.*” “οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῷ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματοσ αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ.” *Ti. 29a-b*. Destaquemos que a palavra εἰκών, “imagem”, em latim, *imago, simulacrum, species*, trata-se, de um modo geral, da reprodução de um objeto sensível, por uma obra de arte, ou de uma realidade inteligível, pela natureza. Platão a usa para mostrar que os objetos sensíveis são imagens das Realidades inteligíveis (cf. *Rep. VI, 520a*), assim como essas são imagens do Bem (cf. *Rep. VI, 533a*). Cf. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia. Op. cit.*, p. 51-52.

¹³⁶⁵ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 128.

¹³⁶⁶ *Ibid.*

¹³⁶⁷ *Ibid.*

¹³⁶⁸ Cf. *ord. 2.9.27*.

¹³⁶⁹ “(...) In qua metuenda est aeriorum animalium mira fallacia (...)” *ord. 2.9.27*. E no *Contra os Acadêmicos*: “Se tais coisas podem ocorrer à nossa memória, não é de admirar que possam ser percebidas por certos animais desprezíveis espalhados no ar, chamados demônios, que, concedo, podem superar-nos pela agudeza e sutileza dos sentidos, mas não pela razão. Ignoro de que modo misterioso e ocultíssimo aos nossos sentidos isso ocorre.” “Ideoque talia cum in memoriam nostram incurrerint, non mirum est, si sentiri possunt ab huius aeris

que pertencem ao campo da percepção dos sentidos¹³⁷⁰ e conseguem “enganar facilmente” (*decipere facillime*) aqueles que buscam fortunas transitórias, poderes frágeis e milagres vãos.¹³⁷¹ Cerca de uma década depois, nas *Confissões*, Agostinho critica os soberbos que foram enganados pelo demônio, o *fallax mediator*¹³⁷², quando: “(...) procuravam algum mediador (entre Deus e os homens) que os purificasse e não o encontraram.”¹³⁷³ Por fim, no mínimo dez anos após a redação das *Confissões*¹³⁷⁴, em *A cidade de Deus*, Agostinho pergunta: “Que mediador (maligno ou bom) escolherá o homem mortal e miserável, infinitamente afastado dos bem-aventurados e imortais, para alcançar a imortalidade e a bem-aventurança?”¹³⁷⁵

animalibus quibusdam vilissimis, quos daemonas vocant, a quibus nos superari acumine ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego; atque id fieri nescio quo modo secretissimo atque a nostris sensibus remotissimo.” *c. Acad.* 1.7.20.

¹³⁷⁰ Além da importante passagem do *Contra os Acadêmicos* na nota anterior, aqui também é interessante mostrarmos o que Agostinho diz nas *Retratações* sobre a obra redigida entre 406 e 410, *A adivinhação dos demônios* (*De diuinatione daemonium*): “Pela mesma época, devido a uma discussão, surgiu-me a necessidade de escrever um pequeno livro sobre *A adivinhação dos demônios*, que tem esse título. Mas em certa passagem, onde eu disse: ‘Que os demônios captam algumas vezes com toda facilidade mesmo as disposições dos homens, não somente as manifestadas mediante palavras, mas também as concebidas pelo pensamento, quando alguns sinais se exteriorizam da alma para o corpo.’ (*diuin. daem.* 59). Referi-me a um assunto deveras misterioso com uma afirmação mais ousada do que devia, pois se sabe que essas disposições podem chegar ao conhecimento dos demônios mesmo através de algumas experiências. Mas se acontecem alguns sinais vindos do corpo dos que pensam coisas sensíveis para eles, mas que nos são ocultos, ou se conhecem mediante alguma força também espiritual, ou com muita dificuldade, os homens podem descobri-lo ou não o podem de modo absoluto.” “Per idem tempus accidit mihi ex quadam disputatione necessitas ut De diuinatione daemonum libellum scriberem, cuius titulus iste ipse est. In eius autem quodam loco ubi dixi: Daemones aliquando et hominum dispositiones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscere, rem dixi occultissimam audaciore asseveratione quam debui. Nam pervenire ista ad notitiam daemonum per nonnulla etiam experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia nos autem latentia, an alia vi et ea spiritali ista cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri.” *retr.* 2.30.

¹³⁷¹ Cf. *ord.* 2.9.27.

¹³⁷² Sobre os “falsos mediadores”, como dissemos no corpo do texto e exemplificamos com três passagens, a saber, *ord.* 2.9.27, *conf.* 10.42.67 e *ciu. Dei* 9.15.1, há muitas outras passagens em que esse tema é trabalhado. Citemos algumas, segundo a lista de TeSelle: *doc. chr.* 2.23.35-36, *conf.* 7.21.27, *s.* 197.1, *ep.* 102 3.20, *trin.* 4.15.20 e *trin.* 13.19.24. Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 128-130, nota 50.

¹³⁷³ “(...) quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat.” *conf.* 10.42.67.

¹³⁷⁴ Recordemos as datas do diálogo *A ordem*, das *Confissões* e de *A cidade de Deus*, segundo o “Quadro das Obras de Agostinho”, em *Agostinho através dos tempos: A ordem* foi redigida entre novembro de 386 e março de 387; as *Confissões* entre 397 e 401 (no caso do exemplo, se trata do livro X); e *A cidade de Deus* entre 413 e 427 (no caso, se trata do livro IX). Cf. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 49 e 40.

¹³⁷⁵ “Homo itaque mortalis et miser longe seiunctus ab immortalibus et beatis quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur?” *ciu. Dei* 9.15.2.

TeSelle supõe que Agostinho desperta para o problema dos “falsos mediadores”, do demônio e de seus anjos, originalmente com Porfírio¹³⁷⁶, mas não só isso.¹³⁷⁷ Para TeSelle, em tais passagens, o acento que Agostinho dá à necessidade de encontrarmos o “caminho de salvação”, ou mesmo, a “senda universal para a libertação da alma”, como podemos ler na passagem d’*A cidade de Deus* a seguir, também é, sem dúvida, antes de Agostinho e citado nominalmente por Agostinho, uma preocupação preponderante de Porfírio.¹³⁷⁸

Quando, no Livro Primeiro *Sobre o retorno da alma*, já quase no fim, Porfírio diz que ainda não encontrou seita alguma que contenha a *senda universal para a libertação da alma*, que não achou semelhante senda nem na filosofia mais verdadeira, nem nos costumes e doutrina dos indianos, nem na indução dos caldeus, nem em qualquer outro caminho, e nem teve notícia de tal caminho por meio do conhecimento histórico, está sem dúvida confessando existir algum, embora ainda não lhe tenha chegado ao conhecimento. Assim, não o satisfazia o que com tanto esmero aprendera a respeito da libertação da alma e lhe parecia, ou melhor, parecia a outros, que o conheciam e professavam. Quando afirma que nem mesmo a filosofia mais verdadeira teve conhecimento de seita que contenha o *caminho universal para a libertação da alma*, parece-me demonstrar, à evidência, que a filosofia em que filosofou não era a mais verdadeira ou não continha a referida senda. Como pode, é claro, ser a mais verdadeira, se não contém semelhante senda? Pois que outra senda universal existe para a libertação da alma, senão a que livra todas as almas e, sem ela, nenhum se livra?¹³⁷⁹

A considerável influência de Porfírio na concepção agostiniana de uma *via universalis* se estende, conforme TeSelle, também a outras duas percepções de Agostinho.¹³⁸⁰ Seja a percepção de que o *falsus mediator* “intercepta o caminho” (*intercludit viam*) da alma que

¹³⁷⁶ O próprio Agostinho nos diz isso em *A cidade de Deus*, cuja passagem a seguir pode exemplificar: “Donde, na opinião de Porfírio, muita gente concluiu que existem espíritos de certa ordem, que prestam ouvidos aos votos dos homens; trata-se de naturezas pérfidas, sutis, capazes de todas as metamorfoses, alternadamente deuses, demônios, almas de defuntos.” “Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum.” *ciu. Dei* 10.11.1. Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 131, nota 55.

¹³⁷⁷ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 128-129 e 131, quando diz que Agostinho “leu” isso em “algum lugar em Porfírio” (*he read somewhere in Porphyry*).

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 129 e nota 51.

¹³⁷⁹ Itálicos nossos. “Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem De regressu animae libro nondum receptum in unam quamdam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam: procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat sibi vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae: satis, quantum arbitrator, ostendit vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam. Et quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via? Nam quae alia via est universalis animae liberandae, nisi qua universae animae liberantur ac per hoc sine illa nulla anima liberatur?” *ciu. Dei* 10.32.1.

¹³⁸⁰ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 131.

procura se elevar para coisas superiores¹³⁸¹, seja a percepção complementar a essa, porque, cientes do caminho interceptado pelo *falsus mediator*: “(...) nós devemos voltar à pátria não por onde viemos, *mas por outro caminho (sed per aliam viam)*, que o Rei humilde nos ensina e que o rei soberbo, inimigo do Rei humilde, não pode interceptar.”¹³⁸² Para TeSelle, a imagem de um “outro caminho” (*another way*; em latim, *alia via*) usada por Agostinho nessa passagem do livro IV de *A Trindade*, com uma alusão à história dos magos¹³⁸³, foi provavelmente sugerida a ele pela primeira vez por Porfírio, pois numa passagem de *A cidade de Deus*, Agostinho resume um argumento de Porfírio, dizendo que, segundo Porfírio: “(...) é por outro caminho que a gente chega à celeste companhia dos anjos (...).”¹³⁸⁴ Por outro lado, não nulifica a força da influência de Porfírio nessa questão, se Agostinho, por vezes, compreende o “outro caminho” porfiriano mais como um meio de “engano demoníaco”, quer criticando os “prodígios ilusórios” (*prodigiis mendacii*) das práticas teúrgicas, quer criticando a “inchação do orgulho” (*elationis typhum*) de uma falsa filosofia.¹³⁸⁵ A partir disso, TeSelle faz uma observação acurada, ressaltando que Agostinho: “(...) sempre foi hábil em virar as armas de seus oponentes contra eles mesmos, e neste assunto em especial ele e Porfírio, apesar de tudo o que tinham em comum, levaram seus argumentos em direções um tanto diferentes.”¹³⁸⁶

O livro X de *A cidade de Deus*, que usamos amiúde aqui com TeSelle, de fato comprova que Agostinho conheceu muitas coisas, quiçá primeiramente, nos textos de Porfírio. Parece certo então afirmarmos que Agostinho ouviu de Porfírio, entre outras coisas: que os demônios agem no mundo sensível, que o espírito é o lugar da imaginação, que o intelecto humano tem parentesco com o Pai e seu Intelecto podendo se elevar acima do corpo e do espírito, que a alma pode retornar às regiões etéreas e empíreas, que a purificação do intelecto pode ser alcançada, que deve haver “mediação” entre o homem e Deus, que deve pois haver um “caminho de salvação”, que nesse “caminho” há “falsos mediadores” cuja função é enganar os “caminhantes”, e que, por isso, cumpre-se encontrar um “outro caminho”.¹³⁸⁷ Não obstante, a

¹³⁸¹ Cf. *trin.* 4.12.15.

¹³⁸² Itálicos nossos. “(...) nos non qua venimus, sed per aliam viam in patriam redire debemus, quam rex humilis docuit et quam rex superbus humili regi adversarius obsidere non possit.” *trin.* 4.12.15.

¹³⁸³ Cf. Mt 2, 12.

¹³⁸⁴ “(...) aliam vero viam esse perhibeat ad Angelorum superna consortia (...).” *ciu. Dei* 10.9.2.

¹³⁸⁵ Cf. *trin.* 4.10.13; e também em *trin.* 4.12.15. Algo que é igualmente visível no livro X das *Confissões*. Segundo Van Fleteren, especificamente em *conf.* 10.42.67, verificamos o quanto a mediação porfiriana é “insuficiente” (*insufficient*). Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Aurelius Augustinus. Suche nach dem wahren Leben (*Confessiones X/Bekentnisse 10*), Norbert Fischer, introduction, translation, and annotation”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 314-317, 2007, p. 315.

¹³⁸⁶ “(...) (Augustine) was always skilled at turning his opponents’ weapons against themselves, and in this particular matter he and Porphyry, despite all that they had in common, pressed their arguments in quite different directions.” TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 131.

¹³⁸⁷ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 131-132.

cada passagem desse mesmo livro X de *A cidade de Deus*, em que os pensamentos de Porfírio são recuperados, Agostinho, como bem ilustrou TeSelle: *turns his opponents' weapons against themselves*¹³⁸⁸. Por exemplo: “Abres, assim, (dirigindo-se a Porfírio) à multidão essas escolas secretas e ilícitas (ou seja, as escolas dos mestres caldeus), enquanto a escola de Platão lhe permanece fechada.”¹³⁸⁹ Agostinho toma de Porfírio o desejo de encontrar uma “via universal para a libertação da alma”¹³⁹⁰, mas uma via única e acessível a todos, como explica TeSelle¹³⁹¹, e não como faz Porfírio ao sugerir ou a via filosófica acessível apenas à elite, ou, ainda, não “a via única”, mas as várias vias das religiões populares.¹³⁹² A vantagem de Agostinho nesse ponto, conclui TeSelle, é que no cristianismo a encarnação é um tipo de “mediação” capaz de unir Deus não apenas ao intelecto humano, mas também à vida do corpo e da imaginação.¹³⁹³

Iniciamos este capítulo descrevendo os três gêneros de imagens compendiados por Agostinho na *Epístola 7* a fim de aclarar a dúvida de Nebrídio sobre a possibilidade de imaginarmos fisionomias e formas que nunca vimos: primeiro, a impressão das coisas que foram “sentidas” e formadas na alma por si mesma, por isso a ela Agostinho credita maior confiança que aos outros dois gêneros, como ocorre com a imagem da cidade de Cartago ou do falecido amigo Verecundo, embora nelas haja uma distinção que outrora tratamos; segundo, a das coisas que são “opinadas”, quando fantasiarmos as fisionomias dos personagens dos livros, ou quando dissertamos sobre algo pedindo ao nosso interlocutor que imagine coisas que na realidade não existem embora partam do que existe, como a suposição de três mundos igual ao nosso ou a suposição que nos leva a pensar na Terra quadrada, etc.; terceiro, a das “raciocinadas”, referentes aos números e dimensões, apesar dessas também não serem isentas dos malefícios da imaginação.¹³⁹⁴ Então, vimos Agostinho concluir a *Epístola 7* recomendando

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁸⁹ “(...) plures ad secretos et illicitos magistros tuos, quam ad scholas Platonicas venire cogantur.” *ciu. Dei* 10.27.

¹³⁹⁰ Cf. *ciu. Dei* 10.32.1.

¹³⁹¹ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 133.

¹³⁹² Na mesma linha de TeSelle, escreve Van Fleteren: “Em *ciu. (Dei)* 10,23-32 Agostinho descreve um Porfírio em busca de um meio universal de salvação. Porfírio acreditava que o estudo das artes liberais era uma purificação da mente para uma minoria seleta, e que levava à salvação e à união com o Uno. Nos sacrifícios aos demônios (uma parte da *theurgia*), Porfírio buscava um meio de salvação para a alma ‘espiritual’, sede das emoções mais elevadas – segundo a divisão clássica que encontramos em *rep.* 4 (de Platão). Segundo Agostinho, o cristianismo preenche a busca de Porfírio. O próprio Porfírio evidentemente não reconhecia o cristianismo como meio universal de salvação. Agostinho o absolve parcialmente deste erro em razão da perseguição dos cristãos em seu tempo. O tema do meio universal de salvação está intimamente ligado àquele da ascensão (ou retorno) da alma ao Uno.” PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 793.

¹³⁹³ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 133.

¹³⁹⁴ Cf. *ep.* 7 2.4.

a Nebrídio para não “acariciar” (*blanditur*), isto é, não dar o assentimento da vontade aos golpes e feridas infligidos pelos sentidos.¹³⁹⁵

Em seguida, achamos necessário intensificar a compreensão dos três gêneros de imagens da *Epístola 7* escavando mais fundo em busca de suas fontes filosóficas, e isso nos conduziu ao paralelo com os três gêneros de visões do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*: da imagem das coisas “sentidas” para com a visão “corporal”, esta que é a representação que vem da percepção dos sentidos corporais, sendo assim a visão que usamos na interação com o mundo que nos rodeia; da imagem das coisas “opinadas” para com a visão “espiritual”, esta que é a representação da imaginação, onde estão as memórias, as imagens de ficções, as suposições decorrentes de argumentos e reflexões, etc.; e da imagem das coisas “raciocinadas” para com a visão “intelectual”, esta que procede da inteligência e que por isso não precisa de imagens.¹³⁹⁶ Aqui, afirmando que ao contrário das visões “corporais” e “espirituais” a visão “intelectual” não se engana, Agostinho se aproxima, no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, da recomendação feita duas décadas antes nas últimas linhas da *Epístola 7*: a alma em nada é afetada pela visão espiritual, que a faz pensar que é corpo o que não é, se ela, diante dessa pernicioso persuasão, “não consentir” (*non consentiat*).¹³⁹⁷

Ao continuarmos analisando o livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* e nos aproximando da teoria agostiniana da sensação e de suas fontes, chegamos à capacidade que a alma tem de formar em si mesma, com uma “rapidez admirável” (*celeritate mirabili*), uma forma semelhante, ou seja, uma imagem dos corpos que são vistos pelos olhos corporais e guardá-la na memória.¹³⁹⁸ Logo, tomamos conhecimento de um aspecto fundamental da teoria da sensação em Agostinho que é a concepção de que não é o corpo que age sobre a alma, mas o contrário, pois, em suma: “(...) a sensação é a percepção pela alma (*non latere animam*) do que sofre o corpo.”¹³⁹⁹ Vimos então que, assim como a teoria da sensação em Agostinho pareceu ter colhido alguns elementos da sensação plotiniana, a expressão *non latere*, literalmente “não oculto”, “não encoberto” ou que “não permanece na ignorância”, também pareceu verdadeiramente ter suas raízes na expressão *μη λαθεῖν* de Plotino: “(...) a dor é acompanhada pela percepção consciente (*μη λαθεῖν*) da dor.”¹⁴⁰⁰ Se nisso encontramos a influência de Plotino, no exame da posição espiritual marcada por Agostinho como

¹³⁹⁵ *Ibid.* 7 3.7. Ver nota 1123.

¹³⁹⁶ Cf. *Gn. litt.* 12.6.15.

¹³⁹⁷ *Ibid.* 12.14.30.

¹³⁹⁸ *Ibid.* 12.16.33.

¹³⁹⁹ “(...) nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.” *an. quant.* 23.41.

¹⁴⁰⁰ “(...) ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μη λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἰσθησιν.” *Enn.* IV.4.19.25.

“intermediária” entre a corporal e a intelectual constatamos ser decerto uma posição retomada de Porfírio, precisamente do πνεύμα porfiriano, intimamente relacionado com a faculdade da imaginação, ambos a representarem uma “fronteira entre dois mundo”, uma “zona limítrofe”, uma “realidade média”, ou seja, um “veículo da alma”.¹⁴⁰¹ Daí vimos o papel da “mediação” como a raiz da correlação entre o πνεύμα porfiriano e *spiritus* agostiniano, mas sob outro prisma, isto é, especificamente no pensamento de Agostinho sobre os “falsos mediadores”¹⁴⁰² que, em última instância, “interceptam o caminho” da alma que procura se elevar às coisas superiores, como lemos em *A Trindade*, e que, cientes disso, devemos procurar um outro caminho, agora como lemos em *A cidade de Deus*, caminho que passe ao largo das ilusões, dos enganos, das falsidades, do orgulho.¹⁴⁰³

Numa palavra, da *Epístola 7* aos livros d’*A Trindade* e d’*A cidade de Deus*, do neófito de trinta e poucos anos ao sexagenário bispo de Hipona¹⁴⁰⁴, permanecerá sempre útil a recomendação em relação à força profícua, severa e inebriante da imaginação; acurada percepção que encontraríamos ainda viva no século XVII nos *Pensamentos* de Pascal:

Imaginação – É essa parte decepcionante no homem, essa senhora de engano e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre; porque seria regra infalível da verdade se o fosse infalível da mentira. Porém, por ser a maior parte das vezes falsas, não dá nenhum sinal de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso. Não falo dos loucos, e sim dos mais sábios, e é entre eles que a imaginação tem o imenso dom de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas. (...) O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua, por mais larga que seja, se houver embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰¹ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 247. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78.

¹⁴⁰² Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, 123. Cf. *ord.* 2.9.27. *conf.* 10.42.67 e *ciu. Dei* 9.15.1.

¹⁴⁰³ Cf. *trin.* 4.12.15. Cf. *ciu. Dei* 10.9.2.

¹⁴⁰⁴ O livro X de *A cidade de Deus* foi, segundo Brown, escrito no ano de 417, quando Agostinho tinha precisamente sessenta e três anos. Cf. “Tabela Cronológica D”. In: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 352.

¹⁴⁰⁵ Tradução modificada por nós. “*Imagination* – C’est cette partie décevante dans l’homme, cette maîtresse d’erreur et de fausseté, et d’autant plus fourbe qu’elle ne l’est pas toujours; car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l’était infaillible du mensonge. Mais, étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages; et c’est parmi eux que l’imagination a le grand don de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. (...) Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu’il ne faut, s’il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra.” *Pensées*, Laf. 44; Br. 82; Mar., p. 122.

CONCLUSÕES

Henri-Irénée Marrou termina a “Conclusão” de sua obra *Santo Agostinho e o fim da cultura antiga* sublinhando que uma das inteligências mais poderosas que a história produziu praticamente não conheceu em primeira mão os textos de Platão, não leu mais do que as *Categorias* de Aristóteles, *vix paucissimos libros* de Plotino e alguns manuais filosóficos.¹⁴⁰⁶ Data de 1971 a publicação desse texto de Marrou. Vimos outrora que durante todo o século XX se procurou verificar a quem exatamente Agostinho se referiu quando no livro VII das *Confissões* revelou ter tido em mãos *quosdam Platoniorum libros*, traduzidos do grego para o latim por Mário Vitorino.¹⁴⁰⁷ Na síntese de Frederick Van Fleteren, setenta e cinco anos antes das fontes citadas por Marrou, Louis Grandgeorge apontou vinte e seis tratados plotinianos nos textos de Agostinho; em 1934, Paul Henry limitou os tratados a apenas seis; em 1950, Pierre Courcelle defendeu um equilíbrio entre as fontes plotinianas e porfirianas no jovem Agostinho, e nisso foi seguido, nove anos depois, por John O’Meara; entre 1960 e 1970, Pierre Hadot indicou que os temas não eram porfirianos, mas propriamente agostinianos, e Robert O’Connell assegurou que a fonte inicial foi apenas Plotino, enquanto Willy Theiler, pelo contrário, de que foi apenas Porfírio, rebatendo também a datação de Olivier du Roy que atempou a leitura de Agostinho dos tratados de Plotino em 386 e dos textos de Porfírio em 387.¹⁴⁰⁸ Arrefeceram as dissensões quando os pesquisadores trataram das influências de Platão, de Aristóteles e dos estoicos em Agostinho. Talvez lera parte do *Timeu* de Platão pela tradução de Cícero, de quem

¹⁴⁰⁶ Cf. MARROU, Henri-Irénée. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. *Op. cit.*, p. 440.

¹⁴⁰⁷ Cf. *conf.* 7.9.13 e 8.2.3. Estamos aqui nos referindo à nossa “Introdução”.

¹⁴⁰⁸ Cf. PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 794. Cf. GRANDGEORGE, Louis. “Ce que Saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néo-platonisme”. In: _____. *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 23-56. Cf. HENRY, Paul. *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Bureaux, 1934. Cf. COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de Boccard, 1950. Cf. O’MEARA, John. *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1959. Cf. HADOT, Pierre. “Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d’un ouvrage récent)”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, n. 3, p. 205-244, 1960. Cf., por exemplo: O’CONNELL, Robert J. *Saint Augustine’s Platonism*. Villanova: Villanova University Press, 1984. O’CONNELL, Robert J. “*Ennead*, VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 9, n. 1-2, p. 1-39, 1963. O’CONNELL, Robert J. “The *Enneads* and St. Augustine’s Image of Happiness”. *Vigiliae Christianae*, v. 17, n. 1, p. 129-164, 1963. O’CONNELL, Robert J. *St. Augustine’s Confessions: The odyssey of soul*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1969. Cf. THEILER, Willy. “Porphyrios und Augustin”. *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 10. Jahr, Heft 1. Halle (Saale), 1933. Repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, p. 160-251, 1966. Cf. DU ROY, Olivier. *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.

provavelmente conheceu quase toda a obra e desde o período de formação em Tagaste, e com quem certamente aprendeu quase tudo o que sabia sobre o estoicismo; bem como talvez lera as já citadas *Categorias* de Aristóteles, descritas no livro IV das *Confissões*¹⁴⁰⁹, e talvez uma versão latinizada do *De interpretatione* e do *De mundo*, crendo ser esta uma obra de Apuleio, o famoso platônico e orador do século II.¹⁴¹⁰ De resto, sorveu seu conhecimento dos antigos também com Virgílio e Varrão, além de algumas enciclopédias e doxografias.¹⁴¹¹

Anterior a essa contenda da *Quellenforschung* travada no século XX ou mesmo daquelas que se tenham dado em séculos anteriores, vimos na *Epístola 6* o próprio Nebrídio auscultar nas missivas de Agostinho o ressoar uníssono das vozes de Cristo, Platão e Plotino.¹⁴¹² Com efeito, no decurso desse estudo, em que procuramos pôr a descoberto as principais fontes filosóficas presentes na *Epístola 7* de Agostinho à medida que fomos escavando cada passagem, frase, expressão ou palavra dessa correspondência, conhecida no *corpus* agostiniano pelo complexo e amplo tema da *memoria* em torno do qual orbitam outras tantas questões, pudemos comprovar a presença viva e móvel das influências mencionadas acima, quer por Marrou e todos os outros pesquisadores do século XX, quer, no século IV, pelo amigo e interlocutor de Agostinho, Nebrídio. Entretanto, por mais que fossem de há muito conhecidas, embora frequentemente debatidas, as fontes filosóficas insinuadas no pensamento de Agostinho, estamos convictos, após um longo percurso de leitura, de que o ponto central de uma pesquisa que a isso se propõe não está apenas em encontrar, entender e comprovar que as fontes filosóficas agostinianas, neste caso, em especial, as da *Epístola 7*, certamente descenderam de Platão, Aristóteles, Cícero, dos estoicos, Plotino, Porfírio, entre outros.

O que esteve verdadeiramente em jogo neste estudo foi a árdua, hesitante e, muitas vezes, arriscada tarefa de interpretar como Agostinho se serviu de suas principais fontes filosóficas na “intrigante” *Epístola 7*, como qualificou O’Daly¹⁴¹³, no caso, entre os anos de 388 e 391, ou seja, após a conversão e o período de Cassiciaco entre os anos de 386 e 387 e antes das *Confissões* iniciadas em 397, quando, segundo Peter Brown, recordemos nossa “Introdução”, Agostinho abandonou o “velho mundo” de tradição platônica ao lhe precipitar um “novo mundo”, em que o futuro, agora “perdido”, se impôs-lhe muito mais incerto.¹⁴¹⁴

¹⁴⁰⁹ Cf. *conf.* 4.16.28-31.

¹⁴¹⁰ Cf. PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 794.

¹⁴¹¹ *Ibid.*

¹⁴¹² Cf. *ep.* 6 1. Vimos isso na seção II do “Capítulo Terceiro”.

¹⁴¹³ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 232.

¹⁴¹⁴ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.* p. 191.

Somou-se a essa tarefa de interpretação das fontes filosóficas outras também assaz laboriosas, como a de compreender a sequência argumentativa que Agostinho tomou na *Epístola 7* a fim de responder as acérrimas questões de Nebrídio sobre a relação entre a memória e a *phantasia*; a de compreender o lugar contextual dos temas e as escolhas precisas dos exemplos que pretenderam preparar “pedagogicamente” o interlocutor ou comprovar as afirmações propostas e os conceitos defendidos; a de compreender as referências às teses platônicas, como, por qual via, direta ou indireta, e por que se deram no período em questão; a de expor as intuições divergentes entre alguns dos principais comentadores e procurar se posicionar em relação a elas; a de descobrir em cada termo de que modo ele foi usado e qual foi o significado em cada autor ou texto, acompanhando a transfusão terminológica do grego ao latim, e aqui pensamos fundamentalmente nos termos *phantasia* e *imaginatio*; a de cotejar obras agostinianas anteriores, próximas ou posteriores à *Epístola 7* visando decifrar algum ponto de difícil compreensão ou de vermos como se reverberou uma mesma questão, ou mesmo de esquadriharmos numa outra obra que dialogou com temas também presentes na *Epístola 7* para desvelarmos as fontes aparentemente encobertas nessa missiva, etc.

Cientes disso, cremos agora ser mais proveitoso não apenas recuperarmos os resultados deste estudo – bem como as provas possíveis das fontes filosóficas identificadas, as direções imprescindíveis de inúmeros historiadores da filosofia que *pari passu* nos acompanharam e nos inspiraram para nossas próprias conjecturas –, além de propormos caminhos de investigação futuros a serem percorridos, mas, junto a tudo isso, no que confiamos ser muito mais vantajoso e até essencial, trazer à luz nestas “Conclusões”, ainda que em síntese, alguns dos matizes, modulações e nuances, a maior parte das vezes colocados nas notas de rodapé deste estudo a fim de não fragmentarmos por demais as explicações, gerados no contato que na *Epístola 7* Agostinho certamente teve com suas fontes filosóficas; seja tal contato dito, entre outras definições e ao longo de uma copiosa história de pesquisas, teses e interpretações filosóficas e teológicas: “empréstimo”, “adaptação”, “correção”, “refutação”, “absorção”, “transformação”, “originalidade”, “influência”, “sincretismo” ou “discernimento”.¹⁴¹⁵

Em prol da *Epístola 7*, partamos, como fizemos no “Capítulo Primeiro”, recuperando os resultados do estudo das fontes filosóficas da *Epístola 6* de Nebrídio junto às sutis gradações

¹⁴¹⁵ Cf. ESTOICOS/ESTOICISMO. TORCHIA, N. Joseph. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 410. Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography. Op. cit.*, p. 85. Cf. PLOTINUS, *THE ENNEADS*. BOWERY, Anne-Marie. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia. Op. cit.*, p. 665. Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” *Op. cit.*, p. 165. Tratamos disso na nossa Introdução.

e entretons gerados pela aproximação das questões deste com às de suas influências. Verificamos, pois, com Emmanuel Bermon e Gerard O’Daly, que Nebrídio, na *Epístola 6*, deu preferência ao termo *phantasia* – transliteração latina, certamente transmitida pelo neoplatonismo, do clássico termo grego φαντασία, corrente em Aristóteles e em Plotino, por exemplo¹⁴¹⁶ – na primeira parte da missiva, em sentido genérico, portanto cabendo ou como “imagem” ou como “imaginação”, e, posteriormente, na segunda parte na mesma *Epístola 6*, surpreendentemente, tal como o faria também na *Epístola 8*, no sentido específico de “imaginação”, usado no acusativo *phantasiam*, precisamente para designar a “faculdade de produzir imagens” e não a sua representação, isto é, a própria “imagem”, melhor dizendo, para designar o “poder ou a faculdade mental” e não os seus “produtos”.¹⁴¹⁷ O contexto em que o termo *phantasia* apareceu posto foi este em que Nebrídio afirmou que embora nem toda “imagem” (*phantasia*) envolvesse “memória” (*memoria*), toda “memória” (*memoria*) não poderia existir sem “imagem” (*phantasia*).¹⁴¹⁸ Nesse segundo caso, Nebrídio sustentou que as imagens que poderiam ser consideradas também “palavras”, guardadas na memória, funcionariam como “signos” que atualizariam conteúdos latentes no momento em que pensamos; tema aliás descrito, noutra contexto, detalhadamente por Agostinho no célebre diálogo *O mestre*, interatuado com Adeodato no ano de 389.¹⁴¹⁹ O mais interessante nessa dupla afirmação foi vermos Nebrídio prever que Agostinho poderia se opor a ela, como realmente Agostinho acabaria por fazer na *Epístola 7*.¹⁴²⁰ Ora, sabemos que o diálogo intelectual entre eles não nasceu nessas correspondências trocadas a partir de 388, senão que, embora eles se conhecessem desde a infância, no mínimo, essas questões teriam sido tratadas desde 383 ou 384, quando, segundo John Gavigan, Nebrídio deixou a África para acompanhar Agostinho em Cassicácio, lugar este dos primeiros diálogos filosóficos que chegaram até nós, datados de 386 ao início de 387.¹⁴²¹ Se, por um lado, nas correspondências que Nebrídio enviou, ele desafiou Agostinho com uma torrente altamente sagaz de dúvidas sobre muitas questões, por outro, Nebrídio conhecia muito do que pensava Agostinho, inclusive parte da questão vertente.

¹⁴¹⁶ Analisamos isso primeiramente nas seções II e III do “Capítulo Primeiro”.

¹⁴¹⁷ Cf. *ep. 6 1 e 6 2; ep. 8*. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107. Ver nota 173.

¹⁴¹⁸ Cf. *ep. 6 1*.

¹⁴¹⁹ Cf. *mag. 8.23*. Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). Agostinho através dos tempos. *Op. cit.*, p. 533. Ver nota 176.

¹⁴²⁰ Cf. *ep. 7 1.1*.

¹⁴²¹ Cf. GAVIGAN, John Joseph. “St. Augustine’s Friend Nebrídio”. *The Catholic Historical Review*, v. 32, n. 1, p. 47-58, 1946, p. 48-52. Ver nota 128.

Para insistir na relação defendida como indissociável entre a *memoria* e a *phantasia*, Nebrídio argumentou que criamos algo que pertence à *phantasia* quando pensamos algo corpóreo e temporal, estando aqui o termo *phantasia* com o sentido mais aproximado ao de “imaginação”.¹⁴²² Ao dizer isso, Nebrídio pareceu recuperar com o sentido da palavra “corpóreo” (*corporeum*), como o faria também na *Epístola 13*, parte da tese hilemorfista de Aristóteles que vimos no *De memoria* e parte da tese aristotélica, provavelmente via Porfírio, que susteve, no *De anima*, haver um “corpo pneumático” como veículo entre o corpo e a alma, momento inclusive em que Aristóteles defendeu que se o pensar não pudesse ocorrer sem “imaginação” (φαντασίας), nem mesmo o pensar poderia existir sem um “corpo” (σώματος).¹⁴²³ Com Nebrídio, as hipóteses levantadas foram duas: a recordação se daria ou por “palavras” (*verba*), corpóreas e temporais, ou por uma “marca” (*memoriam*) em nossa alma imaginativa, antes experimentada e cuja lembrança ocorreria por uma imagem recuperada no ato mesmo de pensar.¹⁴²⁴ Em ambas, Nebrídio aparentou reaver precisamente o Tratado 27 das *Enéadas*.¹⁴²⁵ Para Plotino, enquanto a “percepção sensível” (αἴσθημα) produziria uma “imagem” (φάντασμα) na memória, a lembrança se daria pela “imaginação” (φανταστικός) que seria capaz de consultar a imagem e dela se lembrar, se assim o quisesse: lembramos, pois, aquilo que outrora “sentimos” (τὸ αἴσθημα) graças à “representação imaginária” (φαντασία) que a memória conservara em si.¹⁴²⁶ Agora, quando Plotino passou a pensar a questão da “imaginação” (φανταστικός) nos “processos inteligíveis” (διανοήσεων), ele nos apresentou duas ideias centrais. Primeiro, a de que todo “ato intelectual” (νόησις) seria acompanhado pela “imaginação” (φαντασία), e nisso se mostrou perceptivelmente visível aquilo que há pouco chamamos de matizes, modulações ou nuances, uma vez que, ao mesmo tempo que fez essa afirmação, Plotino admitiu que o “pensamento” (νόησις) fosse sempre acompanhado de uma imagem, mas que o próprio pensamento não seria uma imagem, e poderia ser ou não ser um conhecimento, por exemplo: quem lê com atenção conhece logicamente o ato de ler, mas não está pensando no próprio ato de ler enquanto, absorto, lê.¹⁴²⁷ A propósito, esse exemplo se revelou muito próximo à diferença que Agostinho fez entre *nosse* e *cogitare* em *A Trindade*.¹⁴²⁸ Eis aqui uma questão importante para ser trabalhada num estudo futuro. Versaria sobre as

¹⁴²² Cf. *ep.* 6 1.

¹⁴²³ Cf. *ep.* 13 2. Cf. *Mem.* 453a14. Cf. *Sent.* 16, de Porfírio. Cf. *An.* 1 1, 403a8-9. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 201, nota 7.

¹⁴²⁴ Cf. *ep.* 6 1.

¹⁴²⁵ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 204.

¹⁴²⁶ Cf. *Enn.* IV.3.29.26-27

¹⁴²⁷ *Ibid.* I.4.10.

¹⁴²⁸ Cf. *trin.* 10.5.7. Ver nota 207.

relações entre Agostinho e Plotino, a partir da *Epístola 7*, a respeito da diferença entre o “ato intelectual” (νόησις) e aquilo que é a “percepção do ato intelectual” (νοήσεως αντίληψις), como vimos no Tratado 27 –, ou seja: “(...) nós sempre temos o ato intelectual, mas nem sempre o percebemos”¹⁴²⁹ – e que, supomos, dialogaria com uma passagem de *A Trindade*, quando Agostinho descreveu que um homem culto não ignora a gramática, que está em sua memória, se num momento ele “não pensa” (*non cogitat*) nela e sim, por exemplo, na medicina.¹⁴³⁰

Segundo, Plotino nos apresentou a ideia de λόγος – aqui como “noção” representativa do inteligível, ou “razão”, ou mesmo, “expressão verbal”¹⁴³¹ – com a função precisa de “desdobrar o inteligível e transferi-lo do intelecto à imaginação” (παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῆ εἰς τὸ φανταστικόν), revelando o ato intelectual como num “espelho” (κάτοπτρον).¹⁴³² Conforme Marie-Nicolas Bouillet, Plotino nisso se inspirou no *De memoria* de Aristóteles¹⁴³³, cujas sentenças repetidas a seguir bem o resumiram: “(...) mas a memória, mesmo dos objetos do pensamento (isto é, dos inteligíveis), requer uma imagem mental (φαντάσματός)”¹⁴³⁴; “É impossível até mesmo pensar (νοεῖν) sem uma imagem mental (φαντάσματος).”¹⁴³⁵ Para Aristóteles, quando pensássemos, ocorreria o mesmo, por exemplo, que quando desenhássemos um triângulo, visto que teríamos a capacidade de considerar uma medida finita de um triângulo determinado diante de nossos olhos, mesmo sem que estivéssemos pensando num triângulo com essas proporções.¹⁴³⁶ No entanto, voltemos às brumas das nuances. Plotino não concordou nem com Aristóteles nem com os estoicos – nem, dissemos nós, com os pitagóricos e epicuristas¹⁴³⁷ – sobre o entendimento da alma, das percepções sensíveis e da memória, defendendo, por fim, que a memória pertenceria apenas à alma, mesmo que a condição do corpo pudesse prejudicá-la na sua eficácia; assim, Plotino separou a percepção dos sentidos quer da memória, quer da imaginação, enquanto Aristóteles viu, como sabemos, a imaginação como uma atividade da faculdade sensível.¹⁴³⁸

¹⁴²⁹ “(...) καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ.” *Enn.* IV.3.30.15.

¹⁴³⁰ Cf. *trin.* 10.5.7.

¹⁴³¹ Sobre a tradução do termo λόγος nessa passagem de Plotino, ver nota 208.

¹⁴³² Cf. *Enn.* IV.3.30.2-13.

¹⁴³³ Cf. PLOTINO. *Les ennéades*. Tradução de: BOUILLET, Marie-Nicolas. Paris: Hachette, 1857, tratado 27, XXIX-XXII, notas 167-179. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>>. Acesso em: 11/04/2019.

¹⁴³⁴ “(...) ἢ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν.” *Mem.* 450a12-14.

¹⁴³⁵ “καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.” *Mem.* 449b33.

¹⁴³⁶ Cf. *Mem.* 450a5. Quanto à tradução dos termos em Aristóteles, ver nota 219.

¹⁴³⁷ Cf., por exemplo, *Enn.* IV.7.2-8.

¹⁴³⁸ Cf. *Enn.* IV.3.26.12. Cf. *Mem.* 451a14-17. Cf. BLUMENTHAL, H. J. “Plotinus’ psychology: Aristotle in the service of Platonism”. *Op. cit.*, p. 340-364, p. 344-345 e p. 359. Ver nota 211.

Quanto à imaginação revelada como um “espelho” (κάτοπτρον) do pensamento em Plotino, fomos ao Tratado 46 das *Enéadas*. Antes, no *Timeu*, Platão já utilizara tal analogia para falar da função do fígado na produção de imagens oníricas e recomendar que, para que não fôssemos seduzidos pelas imagens, um deus fizera uma figura de um fígado para estudá-lo:

(...) e ele (o deus) se certificou de que era denso, brilhante e doce (o fígado), e também tinha amargura, de modo que o poder dos pensamentos que vêm da inteligência, refletindo nele como um *espelho* que recebe formas e faz ver as imagens, fizesse medo a parte concupiscível da alma.¹⁴³⁹

Em Plotino, a questão esteve em compreender que a “inteligência” (νοῦς) só foi percebida em nós através da “percepção” (αἴσθησις), mas ela, a inteligência, continuaria a atuar em nós, mesmo sem que fosse percebida, o que o levou a pensar que deveria haver algum ato anterior à percepção, por que, para a inteligência, pensar e ser seriam a mesma coisa.¹⁴⁴⁰ Portanto, a inteligência, que estivesse agindo em nós, poderia ou não ser refletida pelas faculdades da alma, logo ela, a inteligência, poderia pensar com imagens, se fosse refletida pelas faculdades da alma, e poderia pensar sem imagem, se não fosse refletida, a depender se o espelho estivesse próximo do objeto luminoso e devidamente focado ou se estivesse longe e desfocado, se o espelho fosse liso e polido ou áspero e rugoso, e se as faculdades da alma estivessem calmas ou agitadas.¹⁴⁴¹ Ligando então a φαντασία a essa analogia do espelho, a inteligência poderia pensar com “representações imaginárias” (φαντασία) ou, e isto se mostrou mais comum, conforme Plotino, sem “representações imaginárias” (φαντασία).¹⁴⁴²

Assim vimos haver no pensamento plotiniano uma distinção entre a inteligência e a percepção dessa inteligência, ou seja, um sábio não perderia a sua sabedoria diante da ausência de percepção ou da ausência de sua própria consciência de ser sábio, tomado talvez estivesse por uma doença, uma maldição ou apenas por um estado de dormência: isso porque o “ato de pensar” (φρονέω) se compõe distinto da percepção e da consciência que se tem do próprio ato de pensar, “autoconsciência” (παρακολουθεῖν αὐτῷ) que o sábio pode ou não ter sem jamais deixar de ser sábio.¹⁴⁴³ Embora Plotino, como vimos, muitas vezes estivesse em constante

¹⁴³⁹ Itálico nosso. “(...) πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὸν καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό.” *Ti.* 71b. Ver nota 251.

¹⁴⁴⁰ Cf. *Enn.* I.4.10.

¹⁴⁴¹ *Ibid.* I.4.10.10-15.

¹⁴⁴² *Ibid.* I.4.10.20.

¹⁴⁴³ *Ibid.* I.4.9.19.22-25.

concordância com Aristóteles nessas questões, assegurando que a intelecção se produziria por uma imagem, sem que ela fosse evidentemente uma imagem, Plotino se colocaria exatamente em oposição a Aristóteles, quando resolvera demonstrar que a imaginação não era uma condição “indispensável” da intelecção, mas que apenas “acompanhava” a intelecção.¹⁴⁴⁴

Ainda no “Capítulo Primeiro”, voltamos ao Tratado 27 e ao λόγος plotiniano para analisarmos a “linguagem” como “veículo do pensamento”. Na hipótese de Nebrídio, de que a memória do pensamento dependeria da lembrança de “palavras” (*verba*), acreditamos ter encontrado aí vestígios do λόγος plotiniano: as palavras seriam portanto o *medium sensible* graças ao qual a alma se tornaria consciente do que conseguisse relembrar, sendo, então, o λόγος plotiniano, para Bermon, um “veículo para a memória do espiritual” (*véhicule pour la mémoire du spirituel*).¹⁴⁴⁵ Contudo, nos recalcitrantes matizes dessa questão, relembramos que, segundo Claude Panaccio, Agostinho, até o ano de 395 – e acreditamos ter o mesmo se dado com Nebrídio sendo este discípulo daquele –, se referiu ao termo *verbum* apenas como “palavra oral” e não como “palavra interior”, mesmo que às vezes resvalasse ao sentido de *verbum* como futuramente veríamos de *verbum in corde* em obras como as *Confissões*, quando em *A dialética* ou em *O mestre* usou o termo *dicibile*, guiado pela noção grega de λόγος.¹⁴⁴⁶

Na visão das influências do λόγος plotiniano como “veículo do pensamento” nos interlocutores de Agostinho, O’Daly encontrou em Licêncio, no diálogo *A ordem* (*De ordine*), redigido entre 386 e 387, justamente o que Bermon encontrou em Nebrídio, na *Epístola 6*.¹⁴⁴⁷ A despeito disso, Licêncio e Agostinho parecia não concordarem com Plotino, contradizendo este em sua insistência em afirmar que a memória era um tipo de νόησις¹⁴⁴⁸, pois para aqueles a memória era escrava do sábio e a ele atenderia diligentemente, com prazer e sob a dependência do seu senhor, ou seja: “(...) não como que raciocinando, mas por prescrição daquela suma lei de dependência da suma ordem.”¹⁴⁴⁹ Aliás, ao lermos a resposta que Agostinho deu a Licêncio no livro II de *A ordem*, quando advogou que o sábio dispunha da memória para ensinar aos outros a própria sabedoria¹⁴⁵⁰, Klaus Winkler e Jean Guitton perceberam que Agostinho estava nesse momento verdadeiramente procurando se distanciar de Plotino, seja pelo caráter “prático”

¹⁴⁴⁴ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 204, nota 13.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴⁴⁶ Cf. *dial.* 5. Cf. *mag.* 1.2. Cf. PANACCIO, Claude. “Augustine: the development of a doctrine”. *Op. cit.*, p. 70, 72-78.

¹⁴⁴⁷ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 461.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 465-466. Cf. *Enn.* IV.3.26.31.

¹⁴⁴⁹ “(...) non quasi raciocinando, sed summa illa lege summoque ordine praescribente.” *ord.* 2.2.7.

¹⁴⁵⁰ Cf. *ord.* 2.2.7.

de sua afirmação, talvez insuflado pelo *De oratore* de Cícero¹⁴⁵¹, seja pelo entendimento que já pretendia dar à noção de *memoria*, amovendo-se de uma adesão muito rigorosa a Plotino.¹⁴⁵²

Na segunda hipótese de Nebrídio, em que a recordação se daria por uma “marca” (*memoriam*) “em nossa alma imaginativa” (*in animo phantastico*)¹⁴⁵³, verificamos Bermon entendê-la como uma versão *plus élaboré* que a teoria plotiniana da imaginação como um “espelho” (κάτοπτρον), estando Nebrídio muito mais próximo da “teoria da ‘projeção’ (προβολή)”, cujas raízes remontariam a Jâmblico, a Porfírio e mesmo a Aristóteles, embora prevalecesse aquilo que Proclo, no século V d.C., sobre ela tenha amplamente desenvolvido.¹⁴⁵⁴ Modularam, pois, nessa questão aventada por Bermon, uma distinção entre Jâmblico e Proclo em relação a Plotino. Segundo Wayne Hankey, Jâmblico e Proclo, ao contrário de Plotino, entenderam, cada qual a seu modo, que o conhecimento de si e o conhecimento do divino não poderiam ser alcançados diretamente, mas apenas por uma hierarquia mediada, dada por sistematização científica e que levaria gradualmente ao conhecimento de Deus, de modo que, nesse contexto, a filosofia se ocuparia do papel de mediação e se voltaria à religião; algo que não ocorrera de fato em Plotino, para quem o pensamento contínuo do Noûs, responsável pela consciência de si, permanecera oculto para o indivíduo humano histórico.¹⁴⁵⁵

No entanto, a teoria da projeção de Proclo, segundo a qual, por exemplo, no início de todos os círculos matemáticos e sensíveis existiria “um círculo no pensamento” (ὁ μὲν ἐν διανοίᾳ κύκλος)¹⁴⁵⁶, pareceu combinar Plotino e Aristóteles e tê-la feito chegar a estes termos: “Devemos pensar que o plano é, por assim dizer, projetado e que está sob nossos olhos, e que o pensamento desenha todas as imagens sobre ele, *sendo a imaginação semelhante a um espelho plano*, sobre o qual os princípios que estão dentro do pensamento enviam os reflexos deles mesmos.”¹⁴⁵⁷ Seja como for, vimos que certamente foi com Porfírio que Nebrídio tomou a hipótese da recordação que ocorreria como uma “marca” (*memoriam*) em nossa alma imaginativa: primeiro, assegurou Bermon, leu-se num fragmento árabe específico que, para

¹⁴⁵¹ Cf. *De or.* 1.18.

¹⁴⁵² Cf. WINKLER, Klaus. “La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ”. *Op. cit.*, p. 517. Cf. GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 245.

¹⁴⁵³ Cf. *ep.* 6 1.

¹⁴⁵⁴ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 205.

¹⁴⁵⁵ Cf. HANKEY, Wayne J. “‘Knowing as we are Known’ in *Confessions* 10...” *Op. cit.*, p. 42-43. Ver nota 316.

¹⁴⁵⁶ Cf. Proclo, *Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides* 54, 5-6. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 206.

¹⁴⁵⁷ Itálicos nossos. “Il faut penser que le plan est pour ainsi dire projeté et qu’il est sous nos yeux, et que la pensée dessine toutes les figures sur lui, l’imagination étant semblable à un miroir plan, sur lequel les principes qui sont dans la pensée envoient des reflets d’eux-mêmes.” Cf. Proclo, *Comentário...* *Op. cit.* 121, 2-7. In: BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 207.

Porfírio, o regime “normal”, por assim dizer, de nossas faculdades intelectuais envolveria φαντασία, tese, aliás, que Agostinho se oporá na *Epístola 7*; segundo, a hipótese de que era possível que houvesse reminiscência de coisas empíricas poderia ser uma releitura de Nebrídio da *Sentença 16* de Porfírio, a saber:

Assim como, nos seres vivos, as percepções sensíveis não ocorrem sem uma afecção dos órgãos sensoriais, assim também os pensamentos não ocorrem sem imagem. É por isso que temos a seguinte analogia: como a impressão é um acompanhamento do vivente que sente, assim a imagem, na alma, segue o pensamento.¹⁴⁵⁸

No “Capítulo Segundo”, agora na *Epístola 7*, vimos Agostinho preferir os termos *imago* e *imaginaria visa* ao termo transliterado *phantasia* usado por Nebrídio, termos aqueles que encontramos em Cícero, o qual verteu φαντασία por *visum*, κατάληψις por *perceptio* e a expressão φαντασία καταληπτική por *visum comprehensibile*.¹⁴⁵⁹ Tratava-se de versões latinas de termos gregos que conferimos presentes no estoicismo antigo, a mais provável fonte de Cícero, que citaria, inclusive, numa passagem de sua obra *Academica Posteriora*, o próprio Zenão de Cítio.¹⁴⁶⁰ Com o auxílio de O’Daly, verificamos então ser próprio da filosofia estoica antiga os contrastes entre os termos φαντασία, que vertemos, na esteira de Long & Sedley, por “impressão” (*impression*), φανταστόν por “impressor” (*impressor*), φανταστικόν, “imaginação” (*imagination*) e φάντασμα, “invenção” (*figment*).¹⁴⁶¹ Entre esses termos, analisamos que o contraste mais acentuado que sustentou, entre φαντασία, “impressão”, e φάντασμα, “invenção”, a seguinte definição: “(...) uma invenção é um tipo de pensamento fantasioso que ocorre nos sonhos, enquanto uma impressão é uma marca na alma: isto é, uma alteração (ἀλλοίωσις), como sugere Crisipo no *Da Alma*.”¹⁴⁶² É por isso que Crisipo, ao contrário de Cleantes, não aceitou que a φαντασία fosse entendida como uma “marca”

¹⁴⁵⁸ “(†ἄλλη ποτὲ δὲ †) ὡς τῷ ζῳῷ οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἰ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ αἰ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας: ἴν’ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς ὁ τύπος παρακολούθημα ζῳου αἰσθητικοῦ, οὕτω τὸ φάντασμα ψυχῆς (ζῳου) ἐπόμενον νοήσει.” (*Sent. 16*, 7-11, em inglês, *Sent. 17*). Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 208-210. Ver nota 319.

¹⁴⁵⁹ Cf. *Acad. priora* 2.6.17; *Acad. post.* 1.11.41. Sobre as possíveis traduções da expressão φαντασία καταληπτική, ver nota 351.

¹⁴⁶⁰ Cf. *Acad. post.* 1.11.40-41.

¹⁴⁶¹ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 106. Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; e II. *Op. cit.*, p. 239. Ver notas 357 e 358.

¹⁴⁶² “(...) φάντασμα μὲν γὰρ ἐστὶ δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ β’ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται.” Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 236; II. *Op. cit.*, p. 238.

(τύπωσις) feita por um “anel de sinete” (σφραγιζω)¹⁴⁶³, preferindo usar a analogia da “luz” (φάος), capaz de revelar a si mesma e ao seu redor, pois se faria “percebida pela mente” ao mesmo tempo que “iluminaria” algo externo, variando, como a luz também seria capaz de variar, em clareza e distinção a imagem de algo.¹⁴⁶⁴

Nuances de uma questão que nos fizeram lembrar daquilo que O’Daly houvera percebido no notável capítulo oitavo do livro X das *Confissões*. Tratando da noção de *memoria*, Agostinho também preferiu não usar a metáfora do “anel de sinete”, decerto porque notara que essa metáfora usava um conceito derivado de um processo material muito vívido para a atividade de percepção, ou até porque tal metáfora oferecia uma explicação muito materialista de como as impressões sucessivas eram armazenadas.¹⁴⁶⁵ Muito mais próximo de Platão no *Teeteto*, Agostinho preferiu a metáfora que alude ao voo dos pássaros em um “aviário” ou “pombal” (περιστερεών), metáfora esta muito mais dinâmica e não tão estática como provavelmente lhe pareceu ser aquela do anel de sinete.¹⁴⁶⁶ Além disso, parte central do contraste estoico entre φαντασία e φάντασμα – sendo aquela causada por uma causa externa, por um “impressor” (φανταστόν), e esta sem uma causa externa, sem um impressor, apenas sendo aquilo para que somos atraídos na atração vazia da “imaginação” (φανταστικόν), comum em pessoas melancólicas ou loucas¹⁴⁶⁷ – possivelmente chegou a Agostinho por intermédio de Porfírio.¹⁴⁶⁸ A distinção sempre foi estoica, assegurou Jean Pépin, mas Porfírio se referiu a ela na *Sentença 16*, conferindo ao termo φάντασμα uma importância gnoseológica até então ausente no estoicismo.¹⁴⁶⁹ Interessante se mostrou essa diferença entre Porfírio e os antigos estoicos, porque Agostinho, possivelmente influenciado nisso por Porfírio, de acordo com Isabelle Bochet, formulou sua própria distinção entre *phantasia* e *phantasma* como uma crítica ao “culto dos *phantasmata*” feito pelos maniqueus, tal qual apareceria em *A verdadeira religião*, o que levou Bochet a concluir que Agostinho, pelos *libri Platoniorum*, descobriu a existência de realidades inteligíveis que o libertaram da tirania das representações imaginárias que, por muito tempo, o tiveram tornado cativo do maniqueísmo.¹⁴⁷⁰

¹⁴⁶³ Cf. Diógenes Laércio, 7.49-51 (SVF 2.52, 55, 61). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237; II. *Op. cit.*, p. 238.

¹⁴⁶⁴ Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 239.

¹⁴⁶⁵ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.* Cf. *Th.* 197d-199b. Cf. *conf.* 10.8.12. Ver nota 380.

¹⁴⁶⁷ Cf. Aécio, 4.12.1-5. (SVF 2.54). In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 237.

¹⁴⁶⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 106.

¹⁴⁶⁹ Cf. PÉPIN, Jean. “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre.” *Op. cit.*, p. 102 e nota 2.

¹⁴⁷⁰ Cf. BOCHET, Isabelle. “Le statut de l’image dans la pensée augustiniennne”. *Op. cit.*, p. 253 e 255. Cf. *uera rel.* 10.18; 38.69; 55.108. Cf. Porfírio, cf. *Sent. 11 e 37*, em inglês, *Sent. 11 e 39*. Ver nota 386.

Ainda recuperando os resultados do que pesquisamos pela óptica dos matizes gerados pelas aproximações entre Agostinho e suas fontes filosóficas, vimos, com Marcia Colish, que no livro IX d’*A cidade de Deus* – ao recontar a história do primeiro capítulo do livro XIX das *Noites Áticas* de Aulo Gélío, sobre um sábio estoico, cuja alma em tese seria imperturbável, empalidece diante da morte iminente durante uma brutal tempestade em alto mar – Agostinho ao mesmo tempo que concordou sinceramente com os estoicos de que o julgamento e o assentimento intelectual aos dados fornecidos pelos sentidos seriam necessários para averiguar a verdade e para governar as respostas morais a essa verdade, nunca aplicou esse “lapso temporal” aos ensinamentos cristão, ou seja, o “lapso” entre o momento em que se daria a recepção da *phantasia*, ao informar a existência de uma tempestade, e a avaliação racional.¹⁴⁷¹ Ouçamos novamente a famosa passagem de Aulo Gélío:

As visões mentais, que os filósofos chamam de φαντασίαι ou ‘fantasias’, pelas quais a mente do homem, na primeira aparição de um objeto, é impelida à percepção do objeto, não são nem voluntárias nem controladas pela vontade, mas por meio de uma certo poder próprio, elas forçam seu reconhecimento aos homens; mas as expressões de assentimento, que chamam de συγκαταθέσεις, pelas quais essas visões são reconhecidas, são voluntárias e sujeitas à vontade do homem.¹⁴⁷²

En passant, entre esse passo e aquele que Agostinho recontou em *A cidade de Deus*, Johannes Brachterdorf observou que Agostinho conscientemente equivaleu *perturbationes* e *affectiones* embora conhecesse essa distinção estoica que teria como objetivo mostrar que a alma do sábio estoico se moveu por um ato involuntário e não porque sofreu uma paixão, visto que a paixão só ocorreria com consentimento, assim, só haveria *perturbatio* quando a razão sucumbisse à *affectio*.¹⁴⁷³

Igualmente aos estoicos, a *phantasia* em Agostinho pôde ser bem compreendida predominantemente como “impressão” ou como “imagem”. Isso confirmamos no livro VI de *A música*, quando Agostinho chamou de *phantasia* a imagem do pai falecido vista muitas vezes e agora guardada na memória, e de *phantasma* a imagem do avô que não conheceu, mas que por um “movimento da alma” (*motu animi*) fez sair aquilo que se encontrara conservado na

¹⁴⁷¹ Cf. *ciu. Dei* 9.4.2. Cf. COLISH, Marcia L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages, II. Op. cit.*, p. 178-179. Ver notas 391, 392, 393 e 1132.

¹⁴⁷² “Visa animi, quas φαντασίαι philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt neque arbitraria, sed ui quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda; probationes autem, quas συγκαταθέσεις uocant, quibus eadem uisa noscuntur ac diiudicantur uoluntariae sunt fiuntque hominum arbitrati.” NE XIX.1.15-16.

¹⁴⁷³ Cf. BRACHTENDORF, Johannes. “Cicero and Augustine on the Passions”. *Op. cit.*, p. 298-299.

memória; tratou-se evidentemente do contraste entre uma imagem “reproduzida” porque vista e sentida, e outra “produzida” por intenção ou por antecipação, por testemunhos, observações ou conjecturas.¹⁴⁷⁴ Posteriormente, nas *Confissões* ou em *A Trindade*, sob outra densidade teórica e psicológica, os exemplos citados no livro VI de *A música* ou na *Epístola 7* seriam reditos inúmeras vezes.¹⁴⁷⁵ E embora Agostinho não tivesse usado os termos *phantasia* e *phantasma* na *Epístola 7* tal como o fez em *A música*, veríamos que o contraste ali se manifestou na distinção entre três gêneros de imagens, conferindo ao primeiro gênero, ou seja, o gênero que abriga as imagens daquilo que vimos e sentimos, a mesma delimitação conceitual que encontraríamos na noção agostiniana de *phantasia*, e aos segundo e terceiro gêneros, ou seja, os das imagens opinadas e raciocinadas mas nunca vistas ou sentidas, a mesma delimitação conceitual da noção de *phantasma*.¹⁴⁷⁶ Aliás, a noção de *phantasmata*, como nos mostrou Eugene TeSelle, também foi colocada por Agostinho, numa obra do mesmo período intelectual da *Epístola 7* e de *A música* que é *A verdadeira religião*, como teologicamente pejorativa, qualificando aqueles que se tornam vaidosos na idolatria das imagens advindas da imaginação e deixam de honrar a Deus, podendo assim converterem a Verdade de Deus em mentira.¹⁴⁷⁷ Como quer que seja, O’Daly nos fez tomar conhecimento de que a distinção agostiniana entre *phantasia* e *phantasma* ou pôde ter sido recuperada por Agostinho de uma distinção que não chegamos a conhecer, ou pôde ter sido formulada com grande “originalidade” ao ter Agostinho adaptado a distinção do estoicismo antigo para atender questões específicas da doutrina agostiniana.¹⁴⁷⁸ E se essas foram filtradas em alguma talha cristã, estaríamos diante do que precisamente vimos James McEvoy definir como “discernimento” agostiniano¹⁴⁷⁹; problema aliás que comporia um excelente estudo posterior, assim acreditamos, porque colocaríamos em diálogo as fontes filosóficas e as fontes cristãs da *Epístola 7*.

No centro do “Capítulo Segundo” começamos a examinar a oposição de Agostinho, ou seja, aquilo que ele chamou, na *Epístola 7*, de “outra opinião” (*aliud existimo*) em relação à afirmação de Nebrídio de que a memória não poderia existir sem *phantasiae*; termo este, a propósito, repostado por Agostinho, naquele contexto, como *imaginibus* ou *imaginariis visis*.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁴ Cf. *mus.* 6.11.32.

¹⁴⁷⁵ Cf. *conf.* 10.16.25; 10.21.30. Cf. *trin.* 8.6.9; 9.6.10-11.

¹⁴⁷⁶ Cf. *ep.* 7.2.4.

¹⁴⁷⁷ Cf. *uera rel.* 38.69. Cf. *c. Faust.* 14.11; 15.6; 20.19. Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 119 e nota 24, p. 120 e nota 27, p. 123.

¹⁴⁷⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. Ver nota 389.

¹⁴⁷⁹ Cf. MCEVOY, James J. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” *Op. cit.*, p. 165. Vimos isso ao final de nossa “Introdução”.

¹⁴⁸⁰ Cf. *ep.* 7.1.1.

Lembremos, inclusive, que a afirmação de Nebrídio reverberou as afirmações de Plotino e Aristóteles, como revimos há pouco. Nomeamos então de “ordem primeira” aquilo que sugerimos como sendo uma “metodologia” de Agostinho, a qual se configuraria em tornar “didáticas” suas explicações guiando seu interlocutor no caminho das coisas sensíveis, externas, às coisas inteligíveis, interiores; constituindo, em seguida, uma “ordem segunda”, quando se pretendesse ultrapassar as coisas inteligíveis, interiores, para alcançar às coisas superiores.¹⁴⁸¹ Ao falarmos de “metodologia” procuramos com isso sugerir uma interpretação desta delicada distinção de Agostinho, com a qual ele pretendeu comprovar de que nem sempre nos recordamos de coisas passadas, mas, com grande frequência, também de “coisas permanentes” (*rerum manentium*): “Por exemplo, quando me recordo do meu pai, recordo-me de algo que me abandonou e que agora não existe mais. Ao contrário, quando me recordo da cidade de Cartago, recordo-me de algo que existe, mas que eu abandonei.”¹⁴⁸² Refletimos muito sobre a não equidade teórica desses exemplos, e as posições mais pormenorizadas às quais chegamos, assistidos por alguns comentadores, são as de que os pensadores anteriores a Agostinho, segundo O’Daly, “falharam” em distinguir adequadamente entre o “passado do ato de percepção” e o “passado dos seus objetos”¹⁴⁸³; pelo que, para Bermon, Agostinho tão somente quis demonstrar que o que pertence ao passado é a visão que outrora tivemos dos inteligíveis, mas não os próprios inteligíveis, que são – destaquemos esta palavra – “eternos”.¹⁴⁸⁴

No “Capítulo Segundo”, portanto, pensamos de fato termos vislumbrando nesse caráter “pedagógico” de Agostinho – muito aparentado aliás ao diálogo socrático, hipótese que revisitaremos a tempo – os mesmos semblantes do método agostiniano que conhecemos por *exercitatio animi*, cujo objetivo estaria em “treinar a alma/mente” com as coisas sensíveis para torná-la capaz das coisas inteligíveis, almejando um dia transcender às coisas superiores.¹⁴⁸⁵ No caso da *Epístola 7*, em última instância, desde a inserção da palavra *manentium*, intuímos que Agostinho já buscava deslocar a visão habitual que incidia em considerar a noção de *memoria* exclusivamente ligada ao passado, noção que seria altamente desenvolvida nesse sentido, ou seja, como uma força que não encerra apenas imagens mas realidades permanentes e inteligíveis, de modo especial no livro X das *Confissões* e nos últimos livros de *A Trindade*. Para James O’Donnell: “A própria originalidade de Agostinho está em sua insistência de que a

¹⁴⁸¹ Ver nota 420.

¹⁴⁸² Tradução nossa. “Nam cum recordor patrem meum, id utique recordor quod me deseruit, et nunc non est: cum autem Carthaginem, id quod est, et quod ipse deserui.” *ep.* 7 1.1.

¹⁴⁸³ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 467.

¹⁴⁸⁴ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 213.

¹⁴⁸⁵ Cf. MARROU, Henri-Iréné. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. *Op. cit.*, p. 260. Ver nota 455.

memória contém não apenas imagens, mas ideias (tanto Aristóteles quanto Plotino negam isso).¹⁴⁸⁶ A prova disso acreditamos ter-se dado na continuação do argumento de Agostinho, na *Epístola 7*, quando ele fez uma defesa sem reservas da doutrina da reminiscência platônica, terminando por, curiosamente, equivaler *reminiscentia* e *memoria* por meio de um *id est*.¹⁴⁸⁷ Robert Miner inclusive chegou a assegurar que Agostinho nunca fez uma distinção nítida entre “memória” e “recordação”, tal qual o fizeram Platão e Aristóteles entre *μνήμη* e *ἀνάμνησις*, aventando a possibilidade de que sempre que Agostinho discutiu a memória, ele pretendeu evocar a tese de que o conhecimento fosse “recordação”, mesmo que se tratasse propriamente de uma “recordação agostiniana” que ao contrário da anamnese platônica requereria “iluminação”.¹⁴⁸⁸ Seja como for, dissemos há pouco “curiosamente” o que outrora tivéramos dito “intrigante” ou “desorientadora equivalência” – pela qual chegamos até a ventilar a ideia de que o sentido de *id est* poderia ser o de uma “retificação” e não propriamente o de uma “explicação” –, porque entramos no “Capítulo Terceiro” muito inclinados a pensar, cientes dos riscos a que correríamos e do que Peter Brown havia escrito sobre o período auspiciosamente “platônico” anterior às *Confissões*¹⁴⁸⁹, que Agostinho, desde a sua conversão no final de agosto de 386, no mínimo dois anos antes da troca epistolar com Nebrídio, já se mostrava em posse de suas *idées maîtresses*, como escreveu Gilson, inclusive de uma própria teoria agostiniana da *memoria*, ainda que embrionária, cremos nós, e da presença estável, como também pensou O’Daly, da doutrina da iluminação como uma alternativa à reminiscência platônica.¹⁴⁹⁰

Por isso, no “Capítulo Terceiro”, iniciamos trazendo à cena a importante declaração de Nebrídio que sentiu nas correspondências de Agostinho ressonâncias de Cristo, Platão e Plotino.¹⁴⁹¹ Nessa declaração feita na *Epístola 6* se revelaram e se ocultaram muitas outras questões. Voltemos então aos matizes tão presentes na interpretação das fontes filosóficas agostinianas e assim novamente nos coloquemos a perguntar se a conversão intelectual de Agostinho foi ao neoplatonismo ou ao cristianismo. Frederick Van Fleteren lembrou que em

¹⁴⁸⁶ “Augustine’s own originality is in his insistence that the memory contains not only images, but ideas (both Aristotle and Plotinus [*Enn.* IV.3.30.5-7] deny this).” O’DONNELL, James J. “Excursus: Memory in Augustine”. In: AUGUSTINE. *Confessions*. Text and Commentary. O’DONNELL, James J. (Ed.). Oxford University Press, 1992. MAHONEY, Anne Elizabeth. (Conv.). *The Confessions of Augustine: an electronic edition*. Stoa Consortium, 1999. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/index.html>>. Acesso em: 20/05/2022.

¹⁴⁸⁷ Cf. *ep.* 7 1.2.

¹⁴⁸⁸ Cf. *Phil.* 34b. Cf. *Mem.* 451a20-b10. Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 436 e nota 1.

¹⁴⁸⁹ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. *Op. cit.*, p. 184.

¹⁴⁹⁰ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 310-311, nota I. Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 227-235.

¹⁴⁹¹ Cf. *ep.* 6 1.

1950, Pierre Courcelle, em *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, defendeu com sucesso uma nova maneira de pôr a questão para lá da escolha de um lado ou de outro, mostrando claramente que a conversão intelectual de Agostinho foi ao cristianismo neoplatônico, ambientado que Agostinho estaria a um círculo de cristãos milaneses que, com êxito, encontraram paralelos entre o neoplatonismo e o cristianismo.¹⁴⁹² Entretanto, a tese de Courcelle foi mais honrada na violação do que na aceitação, e estudiosos das mais variadas linhas, apaixonados pelo *Quellenforschung* agostiniano, escreveram constantemente sobre elementos ciceronianos, neoplatônicos ou cristãos no pensamento de Agostinho, como se fossem fontes contrastantes, algo que, completou Van Fleteren, teria deixado Agostinho verdadeiramente espantado.¹⁴⁹³ Mesmo Peter Brown viria a se corrigir, no capítulo com o sintomático título “Novas direções”, e atestar que Agostinho, quando chegou em Milão, entre 384 e 387, não encontrou ali um ambiente harmoniosamente ajustado entre o platonismo, *reconciled* com Aristóteles, e o cristianismo, como pensava Brown ao escrever a famosa biografia em 1967; muito pelo contrário, entre 386 e 387, Agostinho precisou fazer escolhas difíceis e teve de encontrar sozinho como fazer coexistir o platonismo e o cristianismo.¹⁴⁹⁴ Sabemos que parte fundamental da dificuldade de Agostinho em fazer tais escolhas se encontrava na teoria platônica do conhecimento e mais especificamente na teoria platônica da reminiscência, cujo problema da preexistência da alma a acompanhou ombro a ombro.

Simplificando três linhas opostas de interpretações que buscaram por soluções para esse nó górdio da epistemologia agostiniana, linhas representadas por Étienne Gilson, Robert O’Connell e Gerard O’Daly, aqui as recapitularemos, agora a par das nuances que delas inevitavelmente ressurtiram. Gilson afirmou que Agostinho teria combinado a teoria da preexistência da alma com a da reminiscência platônica, *complément naturel* daquela, e que isso teria se dado logo após a conversão, provavelmente durante os anos de 387 e 389, o que se justificaria até pelo fato de Agostinho ter-se posto, décadas mais tarde, a incisivas emendas, quer nas próprias *Retratações*, quer no livro XII de *A Trindade*, quer ainda anteriormente, no ano de 415, na *Epístola 166* e no livro XI de *A cidade de Deus*.¹⁴⁹⁵ De acordo com Gilson,

¹⁴⁹² VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine and Philosophy”. *Augustinian Studies*, v. 41, n. 1, p. 255-274, 2010, p. 257.

¹⁴⁹³ *Ibid.*

¹⁴⁹⁴ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. *Op. cit.*, p. 486.

¹⁴⁹⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 94-95; p. 67, nota 3; p. 248, nota 1. Cf. *retr.* 1.4.4. Cf. *trin.* 12.15.24-25. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 68. Cf. O’CONNELL, Robert J. “Augustine’s Rejection of the Fall of the Soul”. *Op. cit.*, p. 10.

porém, desde os *Solilóquios*, encontraríamos uma reminiscência *remplacée* pela iluminação.¹⁴⁹⁶ Por sua vez, O’Connell começou opondo-se diametralmente a Robert Markus, este que avaliou que, no período específico da *Epístola 7*, Agostinho já havia revisado a teoria platônica e a libertado da referência ao passado.

Para O’Connell, lembremos, a fim de que se justificasse o uso do termo *memoria* por Agostinho, deveria necessariamente haver referência ao passado. Roland Teske concordou com O’Connell e verificou minuciosamente a afirmação de Gilson de que a “memória agostiniana” se distanciaria da “platônica” porque, verdadeiramente, o passado devesse ser eliminado, o que significaria então atestar que o objeto lembrado não apenas não devesse existir presentemente, mas também que não deveria ter sido experimentado no passado.¹⁴⁹⁷ Entretanto, nos dois textos em que Agostinho falou formalmente de uma “memória do presente”, sendo um deles a *Epístola 7* e o outro o livro XIV de *A Trindade*, Teske não encontrou nem sequer uma prova textual que comprovasse a afirmação de Gilson.¹⁴⁹⁸ Algo que num trabalho futuro seria importante investigarmos melhor do que aqui o fizemos, revisitando os argumentos de Gilson e as críticas de Teske à luz dos textos citados. De todo modo, a tese principal de O’Connell foi afirmada pela existência daquilo que Richard Penaskovic denominou “conjunto paradoxal”, ou pelo que pudemos também entender por “conjunto plotiniano”, ou seja, de que por influência apenas de Plotino, precisamente do Tratado 6 da quarta *Enéada*, e não de Platão, Agostinho teria combinado, mesmo nos *Solilóquios*, entre 386 e 387, “reminiscência”, “preexistência da alma” e “iluminação divina”. Aliás, Michael Jay Siebert chegou a considerar que parte do motivo que fez Agostinho negligenciar alguma menção à relação entre preexistência e conhecimento inato nos diálogos de Cássicaco, visto que Agostinho teria aceitado a preexistência da alma pelo menos até 388 e o conhecimento inato pelo menos até 391, como pareceu sugerir a *Epístola 7*, foi parcialmente devido ao fato de que esses diálogos foram escritos para iniciantes em filosofia.¹⁴⁹⁹ É possível que O’Connell estivesse priorizando a influência de Plotino, naquilo que ele nomeou de “paralelos padrões” (*parallel patterns*) entre as duas doutrinas, como uma reação bastante contundente à afirmação de Paul Henry de que

¹⁴⁹⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 95, nota 1.

¹⁴⁹⁷ Cf. TESKE, Roland J. “Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.* Ver nota 558.

¹⁴⁹⁹ Cf. O’CONNELL, Robert J. “Pre-existence in Augustine’s Seventh Letter”. *Op. cit.*, p. 69-70. Cf. PENASKOVIC, Richard. “The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*”. *Op. cit.*, p. 135. Cf. SIEBERT, Michael Jay. *Platonic Recollection and Illumination in Augustine’s Early Writings*. *Op. cit.*, p. 277, 278 e 397. Ver nota 555.

Agostinho teria lido *paucissimi libri* de Plotino.¹⁵⁰⁰ Para Van Fleteren, contudo, ao ter priorizado apenas Plotino como aquele que sozinho proveu a matriz teórica para que compreendêssemos o jovem Agostinho, O’Connell, seguido posteriormente por Phillip Cary, por exemplo, apenas trouxe uma grande “confusão” (*ruckus*) para essa questão.¹⁵⁰¹

Por fim, O’Daly conviria com Van Fleteren, cremos nós, porque depois de ter analisado palavra por palavra, e em seus terrenos contextuais precisos, nos quais O’Connell e outros fixaram suas bandeiras em defesa da primazia plotiniana, interpretando termos como *defluximus*, *priusquam*, *antequam* e *nondum*, O’Daly veria aí apenas um *façon de parler* tipicamente agostiniano.¹⁵⁰² Ora, se devêssemos procurar pela influência plotiniana, a encontraríamos, afirmou O’Daly o que também confirmamos no “Capítulo Primeiro” desta tese, não na *Epístola 7* de Agostinho, mas na *Epístola 6* de Nebrídio, precisamente quando este se referiu à tese plotiniana do λόγος que acompanha o inteligível.¹⁵⁰³ O’Daly concluiu que ninguém poderia com certeza afirmar que o primeiro Agostinho acreditou em algum momento na preexistência da alma humana, e que Agostinho sempre soube do problema da origem da alma para o qual nunca encontrou uma solução fácil.¹⁵⁰⁴ Por outro lado, a linguagem platônica de *memoria* e *oblivio* seria utilizada por Agostinho como uma expressão da posse inata do conhecimento, muitas vezes latente e exigindo ativação.¹⁵⁰⁵ Aliás, Robert Miner, que estudando os *Solilóquios*, *O livre-arbítrio* e *O mestre* se posicionou em defesa de uma “recordação agostiniana” propriamente dita¹⁵⁰⁶, lembrou este elucidativo passo das *Retratações*:

Quanto ao fato referente à origem (isto é, à origem da alma) e à sua presença no corpo, ou se procede daquela única alma que foi criada quando foi criado o primeiro homem como ser vivente, ou se de modo semelhante cada alma é criada singularmente para cada um, eu naquela ocasião não sabia (em 386, no *Contra os Acadêmicos*) e ainda agora não o sei.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰⁰ Cf. HENRY, Paul. *Plotin et l’Occident*. *Op. cit.*, p. 104. Cf. PENASKOVIC, Richard. “The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*”. *Op. cit.*, p. 135. Ver nota 559.

¹⁵⁰¹ Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine’s Invention of the Inner Self”... *Op. cit.*, p. 279-280. Ver nota 662.

¹⁵⁰² Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Did Saint Augustine ever believe in the soul’s pre-existence?” *Op. cit.*, p. 234.

¹⁵⁰³ *Ibid.*

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*

¹⁵⁰⁶ Cf. MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Op. cit.*, p. 447. Ver notas 655 e 657.

¹⁵⁰⁷ Tradução nossa. “Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.” *retr.* 1.1.3.

De nossa parte, concordamos com O'Daly de que a terminologia usada pelo jovem Agostinho se colocava apenas como um *façon de parler*, e que muitos filósofos, especialmente entabulando a construção de suas bases teóricas, e agora acrescentamos novamente aqui a valiosa explicação de Van Flereren, tenderiam a pensar dentro das categorias próprias de suas épocas, usando termos que sem dúvida faziam parte do *Zeitgeist*¹⁵⁰⁸, exatamente o caso que acreditamos ter sido o de Agostinho na passagem da *Epístola 7* em que o vimos pôr lado a lado, com o emprego de um *id est*, os termos *reminiscentia* e *memoria*. Arthur Hilary Armstrong também nos lembrou de que tanto a teoria agostiniana da iluminação não se tratava de uma alternativa, mas de uma “interpretação” (*translation*) da teoria platônica da reminiscência, quanto a *memoria* agostiniana não era apenas um equivalente à anamnese platônica, mas muito mais do que isso, porque ao mesmo tempo que ela abrigou a capacidade da mente de preservar e de recordar as experiências passadas, ela também foi uma força capaz de ter-se libertado da referência ao passado¹⁵⁰⁹; sendo este, para nós, o ponto áureo da *Epístola 7*.

No “Capítulo Quarto” nos deslocamo junto à tese de Ronald Nash que procurou analisar as influências das “luzes” de Platão, Aristóteles e Plotino na teoria agostiniana da iluminação, tema este complementar às questões que emergiram ao examinarmos, no capítulo anterior, a estima do jovem Agostinho para com a teoria platônica do conhecimento, especialmente para com a reminiscência platônica. Vimos que o próprio Agostinho, no livro X de *A cidade de Deus*, referiu-se nominalmente a Plotino e à “analogia da Luz” plotiniana, comparando Deus ao Sol e a alma humana à Lua, assim como fizera Plotino no Tratado 24 das *Enéadas* ao comparar o Bem a luz, a Inteligência ao Sol e a Alma à Lua.¹⁵¹⁰ Novamente então nos colocamos sob o campo das modulações que despontaram do trabalho com as fontes agostinianas. Para Gilson, a inspiração de Agostinho nessa questão esteve verdadeiramente em Plotino, contudo, aquele só foi uma inspiração para este porque Agostinho vira que as palavras de Plotino eram *consonans Evangelio*, principalmente ao Evangelho de João, que o fizera pensar em Deus como *pater intelligibilis lucis* ou mesmo *pater illuminationis nostrae*.¹⁵¹¹ Voltando à “analogia da Luz”, a presença de “duas luzes” na teoria agostiniana da iluminação, cuja devida ênfase foi dada por Nash, sendo então uma luz incriada de Deus, externa, e outra

¹⁵⁰⁸ Cf. VAN FLETEREN, Frederick. “Augustine’s Invention of the Inner Self”. *Op. cit.*, p. 280.

¹⁵⁰⁹ Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Augustine”. *Op. cit.*, p. 370.

¹⁵¹⁰ Cf. *ciu. Dei* 10.2. Cf. *Enn.* V.6.4.16-21.

¹⁵¹¹ Cf. Jo 1, 6-9; 1, 16. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustin*. *Op. cit.*, p. 104-105. Ver nota 678.

criada, interna, qual seja, a luz intelectual do homem, pôde ser vista pelas próprias palavras de Agostinho nesta passagem de *Contra o maniqueu Fausto*:

(...) e, entretanto, esta luz não é aquela luz que é Deus; esta é, pois, criatura, aquela é o Criador; esta é feita aquela é com ele que a fez; esta é mutável, porque quer o que não queria, sabe o que não sabia e recorda o que havia esquecido, aquela (isto é, Deus), ao contrário, persiste na vontade imutável, na verdade e na eternidade (...).¹⁵¹²

Nash sugeriu que a inspiração filosófica inicial de Plotino, e a que chegaria em Agostinho, muito provavelmente estivera na *República* de Platão, essencialmente no livro VII, com a Alegoria da Caverna, e nos livros VI e VII, com a Forma do Bem.¹⁵¹³ Na conhecida alegoria platônica vimos a descrição daquilo que pudemos resumir como a “ascensão da alma”, inicialmente do mundo sensível ao mundo inteligível, o que também pôde ser visto posteriormente, por exemplo, nos Tratados 6 e 9 de Plotino e nos livros VII das *Confissões* e II d’*O livre-arbítrio* de Agostinho.¹⁵¹⁴ No entanto, soubemos que mesmo muito semelhante ao itinerário agostiniano de ascensão da alma que vimos em Platão e em Plotino, não eram de modo algum idênticos, muito em razão de como Agostinho pensou o “corpo”. Embora a posição de Plotino, entre os pensadores antigos, fosse uma das mais favoráveis ao corpo, a influência predominante de Agostinho, segundo Allan Fitzgerald, seria realmente a de São Paulo, influência que determinou a noção agostiniana da unidade essencial do corpo e da alma, o opondo radicalmente a Porfírio, como apareceria mais tarde nas páginas d’*A cidade de Deus*.¹⁵¹⁵ Para Nash, porém, a principal herança platônica da comparação do Bem com o Sol na teoria agostiniana da iluminação se deu na passagem em que Sócrates explicou para Adimanto e para Glauco a Forma do Bem¹⁵¹⁶, explicação cuja “didática” de Sócrates, acentuamos isto muitas vezes, permitiu que seus interlocutores vislumbrassem primeiramente os efeitos da luz nas coisas visíveis e o ato que possibilitaria vê-las, preparando-os assim às discussões sobre as coisas inteligíveis. O que em outro momento sugerimos inclusive que essa “didática socrática”

¹⁵¹² Tradução nossa. “(...) et tamen etiam hoc lumen, non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est ille; hoc factum, ille qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat, illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit (...).” *c. Faust.* 20.7.

¹⁵¹³ Cf. *Rep.* 514a-517c; 505a-509e. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 47.

¹⁵¹⁴ Cf. *Enn.* IV.8.1.30-35 e VI.9.3.15-27. Cf. *conf.* 7.17.23 e *lib. arb.* 2.16.42.

¹⁵¹⁵ Cf. CORPO. FITZGERALD, Allan D. In:_____. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 287-288. Cf. *Ef* 5, 29. Cf. *ciu. Dei* 22.26.

¹⁵¹⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 57.

tenha soprado aos ouvidos de Agostinho¹⁵¹⁷; sugestão, aliás, que numa pesquisa futura seria importante nos debruçarmos com mais exclusividade. Na *República*, pela distinção entre a “luz da Lua” e a “luz do Sol” no mundo visível, Sócrates conduziu Adimanto e Glauco às mesmas distinções no mundo inteligível¹⁵¹⁸, a ponto de Glauco dar-se conta e surpreender-se com o “método” usado por Sócrates:

“- Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divinal! (exclamou Glauco)” “- O culpado és tu”, respondi (isto é, respondeu Sócrates), “que me obrigas a exprimir a minha opinião sobre o assunto.” “- Não pares, de maneira nenhuma! Ainda que não queiras ir mais longe, ao menos trata de novo da analogia com o Sol, a ver se escapou alguma coisa.” “- Realmente, são muitas as coisas que eu deixo escapar.”¹⁵¹⁹

Antes de Agostinho, Plotino havia sido influenciado pela Forma do Bem em seu Tratado 1, intitulado “Sobre a beleza”, combinando aquilo que fora definido como “Bem” na *República* com aquilo que fora definido como “Bem” no *Banquete* de Platão.¹⁵²⁰ Em Agostinho, Nash verificou essa influência em quatro momentos: quando Agostinho equívaleu Deus ao Bem platônico¹⁵²¹, quando entendeu Deus como a própria Essência ou o próprio Ser¹⁵²², quando descreveu Cristo como a Forma de todas as coisas existentes¹⁵²³ e quando, a partir da analogia platônica do Bem como o Sol, deduziu que a luz não só permitiria a visão das coisas visíveis, mas também seria delas a fonte de gênese, de crescimento e de alimentação¹⁵²⁴; condições elementares que aleitariam a nascente teoria agostiniana da iluminação, como viria a se revelar em 387 nos *Solilóquios*.¹⁵²⁵ A “luz” aristotélica, por sua vez, foi divisada a partir do célebre capítulo 5 do livro III do *De anima*, cujas atenções dos mais destacados pensadores medievais se concentraram especialmente na palavra χωριστός, isto é, “separado”. Nesse ponto, invertemos a ordem histórica e confrontamos as interpretações de Tomás de Aquino, Averróis e Alexandre de Afrodísias. Deste, Agostinho possivelmente herdou parte da sua “analogia da Luz”, em que a luz derivada da Lua apenas refletiria a luz originária do Sol, forma a qual

¹⁵¹⁷ Ver nota 737.

¹⁵¹⁸ Cf. *Rep.* 508d.

¹⁵¹⁹ “Ἀπολλων, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἔμοι δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν. καὶ μηδαμῶς γ', ἔφη, παύση, εἰ μὴ τι, ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοίότητα αὐτῶ διεξιῶν, εἴ πῃ ἀπολείπεις. ἀλλὰ μὴν, εἶπον, συχνά γε ἀπολείπω.” *Rep.* 509c.

¹⁵²⁰ Cf. *Smp.* 210e.

¹⁵²¹ Cf. *trin.* 8.3.4.

¹⁵²² Cf. *ciu. Dei* 12.2.

¹⁵²³ Cf. *uera rel.* 36.66.

¹⁵²⁴ Cf. *beata u.* 4.35; *c. Acad.* 3.6.13; *ord.* 2.3.10;

¹⁵²⁵ Cf. *sol.* 1.1.3. Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 59.

encontrou para ilustrar a relação da mente humana com a mente divina; “ilustração” que, assim pressupôs Nash, culminaria no emprego de “duas luzes” na iluminação agostiniana: uma externa, que seria Deus, outra interna, que seria a mente humana criada por Deus e sustentada por Deus no processo de conhecer.¹⁵²⁶ Tudo isso pela união do “Bem platônico” com o “intelecto ativo aristotélico”, este via Alexandre, que chegaria em Agostinho, ainda de acordo com Nash, por intermédio de Plotino, na medida em que Plotino acomodou à sua própria filosofia a interpretação de Alexandre, para quem o intelecto ativo era Deus, e identificou a inteligência “separada”, “eterna” e “ativa” com o Noûç, isto é, a mente de Deus e a sede das Formas.¹⁵²⁷ Mais uma vez, porém, nos encontramos às voltas com os matizes que o constante costurar das fontes faz avivar para lembrarmos um alerta que David Ross fez sobre a “analogia da Luz” em Aristóteles. Segundo Ross, tal analogia não deveria ser entendida tão de perto, uma vez que a razão ativa aristotélica não representaria um meio entre a razão passiva e seu objeto, isso porque, na visão de Aristóteles, todo conhecimento tem uma relação direta e não mediada.¹⁵²⁸ No entanto, completou Ross, mesmo não sendo um meio, a razão ativa seria um “terceiro fator”, da mesma maneira que a luz seria um “terceiro fator”, além da vista e do objeto, e que, sem ela, não entenderíamos o processo de visão: análoga à razão ativa que conheceria os inteligíveis e tornaria possível a razão passiva conhecer atualmente e ao cognoscível ser conhecido, a luz seria a condição de um meio que foi feito atualmente transparente pela presença de um iluminante, e seria essa atualidade que possibilitaria ao olho ver e ao objeto ser visto.¹⁵²⁹ Revisado isso, repassemos então pelo próximo capítulo.

Em boa parte do “Capítulo Quinto” nos dedicamos a deslindar por que Agostinho, na *Epístola 7*, prepôs o exemplo da eternidade a outros exemplos como prova daquilo que poderia chegar à mente sem a mediação de “ficções imaginárias” (*imaginaria figmenta*) ou, mais objetivamente, como prova de que poderia existir memória de certas coisas sem que existisse alguma necessidade de “imaginação” (*imaginatio*).¹⁵³⁰ Recordemos que as correspondências de Agostinho não eram escritas apressadamente. Muito pelo contrário, segundo Lope Cilleruelo, elas eram pensadas com tempo, escritas com reflexão, retocadas e guarnecidas com profundo esmero.¹⁵³¹ Frisado isso, procuramos sustentar que o exemplo da eternidade que “sempre permanece” (*semper manet*) em nossa memória se tratava mais de uma “contrapartida”

¹⁵²⁶ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 65.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵²⁸ Cf. ROSS, W. David. *Aristotle*. *Op. cit.*, p. 156.

¹⁵²⁹ *Ibid.*

¹⁵³⁰ Cf. *ep.* 7 1.2.

¹⁵³¹ Cf. CILLERUELO, Lope. “Introducción”. *Op. cit.*, p. 2.

do que de uma factual “oposição” de Agostinho ao argumento de Nebrídio sobre às coisas compreendidas e pensadas na ordem corpórea e temporal que necessariamente requereriam *phantasia*.¹⁵³² Agostinho não negou ser fundamental nessa ordem em questão a “visão imaginária” (*viso imaginario*) para fazer chegar à memória quer a imagem do pai falecido, quer a da antiga cidade de Cartago.¹⁵³³ O caminho que Agostinho percorreu a partir da palavra *manentium*, passando pelo elogio à reminiscência platônica e chegando ao exemplo da *aeternitas* foi em vista de atravessar a ordem das coisas sensíveis, portanto, corpóreas e temporais, para colocar Nebrídio *vis-à-vis* com a ordem das coisas inteligíveis. Com efeito, vimos que a relação entre o tempo e a eternidade pôde ser compreendida em dois sentidos, como “contraste” ou como “complemento”, estando neste a percepção do tempo como “arquétipo” da eternidade. E foi aí que nos concentramos para enfim entender por que Agostinho havia escolhido aparentemente a dedo o exemplo da eternidade na *Epístola 7*. Informados fomos, por O’Daly, sobre o quão raro apareceu na obra de Agostinho o tempo como arquétipo da eternidade, e que no livro XI das *Confissões* Agostinho se afastou da tradição platônica que o impôs pensar o tempo a partir da eternidade.¹⁵³⁴ Contudo, o fato foi que tudo isso ocorreu no jovem Agostinho, certamente em virtude do peso das influências filosóficas nesse período em que se inseriu a *Epístola 7*, prioritariamente a influência de Plotino.¹⁵³⁵

Foi Wilma Gundersdorf von Jess quem nos norteou nessa direção, fazendo-nos encontrar em Plotino, precisamente no Tratado 45 das *Enéadas*¹⁵³⁶, a concepção da eternidade como παράδειγμα do tempo e deste como imagem da eternidade tal qual veríamos posteriormente em Agostinho.¹⁵³⁷ Tanto von Jess, quanto Armstrong e Jesús Igal ressaltaram que a concepção do tempo como imagem da eternidade em Plotino devia muito ao *Timeu* de Platão e mais ancestralmente ainda a este fragmento de Parmênides:

Nele estão muitos sinais de que o que é, é incriado e indestrutível, sozinho, completo, imóvel e sem fim. Nem nunca foi, nem será; pois agora é, todo de uma vez, um contínuo (ou ‘um só contínuo’).¹⁵³⁸

¹⁵³² Cf. *ep.* 6 1.

¹⁵³³ Cf. *ep.* 7 1.2.

¹⁵³⁴ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Augustine”. *Op. cit.*, p. 416.

¹⁵³⁵ Em Agostinho, cf. *Gn. litt. inp.* 13.38; *en. Ps.* 9.7; *mus.* 6.11.29.

¹⁵³⁶ Cf. *Enn.* III.7.1.17-20.

¹⁵³⁷ Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 77, nota 11.

¹⁵³⁸ Itálicos nossos. “ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές.” *nat.* fr. 8, 2-6.

Plotino viria a repetir a fórmula que, na visão de Armstrong, foram os capítulos que melhor expressaram, talvez em toda a filosofia antiga, a vida eterna em sua totalidade e simultaneidade, excluindo qualquer incompletude, mudança, variação ou passagem.¹⁵³⁹ Recortando um passo exemplar do Tratado 45, releiamos a fórmula plotiniana: “(...) a vida total, conjunta e completa e absolutamente sem extensão ou intervalo, inerente ao Ser em seu ser, precisamente isso é o que buscamos: a eternidade.”¹⁵⁴⁰ Fórmula que atraiu Boécio e Tomás de Aquino: “A eternidade é a posse perfeita, total e em simultâneo, da vida infinita, coisa que fica mais clara graças à comparação com as coisas temporais”¹⁵⁴¹; “Dado que o tempo sempre foi e sempre será (...), ainda restaria uma diferença entre a eternidade e o tempo, como diz Boécio nas *Consolações*, decorrente do fato de que a eternidade é simultaneamente inteira (...).”¹⁵⁴² Quanto às modulações inerentes ao trabalho com as fontes, vimos que, apesar de frequentemente assentadas em críticas, aquilo que Aristóteles, os estoicos e os epicuristas pensaram sobre a eternidade, segundo Jesús Igal, influenciaram Plotino; muito embora, completou Igal, no caso de Aristóteles – de quem ressoaram no Tratado 45 o livro XII da *Metafísica* e o livro IV da *Física*¹⁵⁴³ –, não tivemos à nossa disposição uma elaboração de um conceito aristotélico preciso sobre a eternidade, mas sim de um conceito preciso sobre o tempo como número ou medida de movimento.¹⁵⁴⁴ A propósito disso, Igal também percebeu que a expressão grega ζωὴ ἄπειρος ἤδη, traduzida por ele por “vida infinita en acto”, foi a marca da influência de Aristóteles no Tratado 45 de Plotino, além do que, literalmente, ζωὴν ἄπειρον ἤδη poderia ser “vida infinita já (ou ‘agora’)”, mas, nas *Enéadas*, esse “já (ou ‘agora’)” equivaleria, às vezes, a “em ato”.¹⁵⁴⁵ Igualmente Armstrong constatou em Plotino algumas passagens em que o Intelecto apareceu como pura ἐνέργεια, atualizando a potência da alma, e não como δύναμις, pois não haveria potência aristotélica no mundo Inteligível.¹⁵⁴⁶ Ainda com Armstrong e ainda atentos às modulações, embora estivessem presentes no Tratado 45 de Plotino alguns

¹⁵³⁹ Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁴⁰ “Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.” *Enn.* III.7.3.37-39.

¹⁵⁴¹ Tradução modificada por nós a partir da leitura que fizemos do artigo de Guy Hamelin, intitulado: “Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio”. *Op. cit.*, p. 69. “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.” *cons.* 5.6.4. Ver nota 887.

¹⁵⁴² “Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit (...), adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul (...).” *S. Th.* 1, qu. 10, art. 4.

¹⁵⁴³ Cf. *Met.* Λ 7, 1072b13-1073a13; *Phys.* IV 12, 221b3-7.

¹⁵⁴⁴ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. *Op. cit.*, p. 192 e nota 5.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 192 e p. 206, nota 36. Ver nota 877.

¹⁵⁴⁶ Cf. *Enn.* II.5, V.9.4 e V.9.6-10; *Enn.* III.8.11, onde o Intelecto aparece como “poder atualizado”. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. “Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Accounts of *Nous*”. *Op. cit.*, p. 67 e p. 69. Ver nota 896.

aspectos centrais daquela eternidade conceituada no *Timeu* de Platão, o fato é que haveria diferenças significativas. Por exemplo, Armstrong verificou que no capítulo 11, nas linhas 22 e 23, o “poder inquieto” (*restless power*, e em Plotino: *τις δύναμις οὐχ ἡσυχος*) da alma, que originou o tempo, nos levaria a compreender que o tempo só passaria a existir porque a alma preferiria ter uma coisa após a outra e não tudo de uma vez, e isso significou que, para Plotino, a eternidade era um *nunc stans*, um agora imutável, sem passado ou futuro, o que não estaria de forma alguma nas doutrinas de Platão ou de Aristóteles: enquanto para este a vida divina foi pensada como uma “duração infinita” em vez de um “presente eterno”, para Platão o contraste entre tempo e eternidade no *Timeu* 37d mais estaria separando duração e tempo, visto que Platão poderia muito bem estar contrastando a “duração infinita do imutável” com a “duração do mutável” medida pelos movimentos dos corpos celestes.¹⁵⁴⁷ Aliás, von Jess ressaltou que parte do mundo teológico anterior a Agostinho, como no caso de Orígenes, consentiria com a visão cíclica grega – que, segundo Gilson, não havendo entre os filósofos gregos antigos a noção de criação *ex nihilo*, tinham todos que terminar admitindo a eternidade do universo¹⁵⁴⁸ –, criticada por Jerônimo na *Epístola 96* e igualmente por Agostinho no livro XII d’*A cidade de Deus*.¹⁵⁴⁹

Num momento importante do “Capítulo Quinto”, passamos de uma contrapartida a uma rigorosa oposição de Agostinho à afirmação de Nebrídio de que toda memória não poderia ter sua existência sem alguma *phantasia*¹⁵⁵⁰, afirmação inclusive que dantes havíamos constatado em Licêncio, Plotino e Aristóteles¹⁵⁵¹; mas que poderia, e isto não deixamos de salientar ao longo deste estudo, também ser uma reação contrária de Agostinho aos maniqueístas; seguindo aqui, nessa avaliação, por exemplo, Marie de Gonzague e Isabelle Bochet, de modo que num estudo futuro, dedicado às fontes teológicas da *Epístola 7*, poderíamos partir da suposição de que os maniqueístas seriam os verdadeiros *calumniatores* aos quais Agostinho se referiu nessa missiva.¹⁵⁵² De todo modo, na *Epístola 7*, Agostinho afirmou que, de certas coisas, poderia haver sim memória sem que existisse alguma *imaginatio*, e o exemplo da *aeternitas* provaria isso.¹⁵⁵³ Agostinho pretendeu mostrar que poderíamos

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁴⁸ Cf. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. *Op. cit.*, p. 576.

¹⁵⁴⁹ Cf. *ep. 96* 9. Cf. *ciu. Dei* 12.14-15. Cf. VON JESS, Wilma Gundersdorf. “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”. *Op. cit.*, p. 79, nota 16.

¹⁵⁵⁰ Cf. *ep. 6* 1.

¹⁵⁵¹ Cf. *ord.* 2.2.6-7. Quanto às referências em Plotino e Aristóteles, ver as primeiras seções do “Capítulo Primeiro” desta tese.

¹⁵⁵² Cf. GONZAGUE, Marie de. “Un correspondant de saint Augustin, Nebridius”. *Op. cit.*, p. 96. Cf. BOCHET, Isabelle. “Le statut de l’image dans la pensée augustiniennne”. *Op. cit.*, p. 253 e 255. Cf. *ep. 7* 1.2. Ver notas 386, 406, 458, 1099 (já no “Capítulo Sexto” desta tese) e 1129.

¹⁵⁵³ Cf. *ep. 7* 1.2.

chamar à consciência, com a ajuda de Deus, é claro, os princípios inatos sem a mediação da imaginação. Junto ao exemplo da “eternidade”, acrescentaram-se o das “artes liberais”, dos “números” e outras verdades matemáticas, da “justiça” e outras leis da sabedoria, além dos princípios éticos, etc. Contudo, no livro X das *Confissões*, o exemplo da “felicidade” sobressairia. Ali a recordação da felicidade se mostraria distinta, quer da recordação de Cartago, porque a felicidade não seria vista pelos olhos, quer da recordação dos números, porque a felicidade quando conhecida também se desejaria possuí-la, quer ainda da recordação da eloquência, porque a felicidade, nos outros descoberta, não nos seria conhecida pelos sentidos corporais.¹⁵⁵⁴ Para Gilson, o desejo inato de felicidade, do modo como houve entre os gregos, recebeu no agostinismo um sentido novo, uma vez que o desejo natural pela beatitude passaria a ser no homem um instinto inato que Deus lhe conferira a fim de trazê-lo de volta a Ele.¹⁵⁵⁵ Com efeito, segundo John Mourant, o que se costumou chamar de “inatismo” em Agostinho, ao contrário de Platão, não apresentaria existência anterior, pois seria presente, nem se daria fora da mente, mas sim dentro dela¹⁵⁵⁶; o que Gilson completou ao ter ressaltado que Agostinho nunca usou a expressão “ideias inatas” e que ao usá-la correríamos o risco de soçobrar a verdadeira teoria de Agostinho das “ideias verdadeiras”, que seria a da presença de Deus.¹⁵⁵⁷ Ronald Nash isso arrematou sobrelevando o papel da memória agostiniana nesse processo, pois vimos ser ela o “depósito” que conteria os pensamentos das verdades inatas – e não apenas as imagens de experiências passadas, como Agostinho aplicou-se para se fazer entender na *Epístola 7* – presentes na memória como verdades latentes e virtuais que aguardariam atualização, não se tratando pois de verdades aprendidas em alguma existência anterior como defendera Platão e seus seguidores.¹⁵⁵⁸

De qualquer forma, retornemos à afirmação que marca o término do contra-argumento de Agostinho à primeira grande questão proposta por Nebrídio na primeira parte da *Epístola 6*. Ao contrário de Nebrídio, de Plotino e mais ancestralmente ainda de Aristóteles, para Agostinho: “Pode, portanto, existir memória de certas coisas sem que exista alguma imaginação (*imaginatione*)”¹⁵⁵⁹; ou mesmo na esclarecedora tradução de J. G. Cunningham: “(...) veremos que, pelo menos em relação a algumas coisas, pode haver um exercício de memória sem que

¹⁵⁵⁴ Cf. *conf.* 10.21.30.

¹⁵⁵⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 2, nota 2.

¹⁵⁵⁶ Cf. MOURANT, John A. *Saint Augustine on Memory. Op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁵⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 96, nota 2.

¹⁵⁵⁸ Cf. NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Op. cit.*, p. 53 e nota 20.

¹⁵⁵⁹ Tradução nossa. “(...) potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria.” *ep.* 7 1.2.

nenhuma imagem da coisa lembrada seja apresentada pela imaginação (*imaginatione*).”¹⁵⁶⁰ Voltemo-nos objetivamente às nuances terminológicas. Sabemos que Agostinho conhecia e usava com frequência, inclusive no mesmo período de redação da *Epístola 7* como comprovamos em *A música*, os termos *phantasia* e *phantasma*, e que estes seriam prováveis heranças do estoicismo antigo, via Porfírio¹⁵⁶¹, modelado de forma original, e nisso pudemos acreditar, por Agostinho.¹⁵⁶² Sabemos também que no início da *Epístola 7* Agostinho preferiu o termo *imaginatio* e a expressão *imaginaria visa*, ao que tudo indicou por influência de Cícero¹⁵⁶³, ao termo *phantasia* usado por Nebrídio na *Epístola 6*, *phantasia* que, diante do contexto em que as questões de Nebrídio foram sendo postas, pareceu-nos reaver, inclusive pela sequência argumentativa, o clássico termo φαντασία junto às teses plotiniana e aristotélica¹⁵⁶⁴; ainda que Nebrídio usasse o termo latino *phantasia* ora para se referir à “imagem”, ora para se referir à “imaginação”, enquanto Plotino usaria φαντασία como a “representação imaginária”, φάντασμα a “imagem” e φανταστικός a “imaginação”, e Aristóteles usaria φαντασία para designar a “imaginação” e φαντάσματος a “imagem mental”.¹⁵⁶⁵

Agora, na *Epístola 7*, Agostinho elegeu para substituir *phantasia* o raro termo *imaginatio*, e isso, no mínimo, como vimos, deixou um legado significativo, apontado por Gerard Watson e Todd Breyfogle, à linguagem filosófica e às futuras discussões sobre o tema.¹⁵⁶⁶ O’Daly pautou nisso inclusive a dificuldade de que fosse identificada a fonte específica a que Agostinho deveria a sua teoria da memória. Isso porque Agostinho não concordou com Aristóteles de que todos os processos mentais dependessem de imagem, nem com Plotino, de que a teoria da imagem fosse desnecessária e que a memória fosse algo que se devesse ao despertar do poder da alma para ter até o que não se tinha – embora também tenhamos visto Plotino, ainda em desacordo com Agostinho, defender a importância da imaginação em todo ato intelectual –, nem totalmente com a suposição estoica, que agora sabemos ser apenas de Cleantes e não de Crisipo¹⁵⁶⁷, de que a tábula rasa da mente seria aos

¹⁵⁶⁰ “(...) we shall see that, in regard to some things at least, there can be an exercise of memory without any image of the thing remembered being presented by the imagination (cf. *ep. 7 1.2*).” AGOSTINHO, S. *Letters of St. Augustin. Op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁶¹ Cf. PÉPIN, Jean. “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre. *Op. cit.*, p. 102 e nota 2.

¹⁵⁶² Cf. *mus.* 6.11.32; e também, *ciu. Dei* 9.4.2. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 107.

¹⁵⁶³ Cf., por exemplo, Cícero, *Acad. priora* ou *Lucullus (Lúculo)* 2.6.17; *Acad. post. (Da antiga à nova Academia)* 1.11.41.

¹⁵⁶⁴ Vimos isso nas seções II e III do “Capítulo Primeiro”.

¹⁵⁶⁵ Ver notas 173, 203 e 219.

¹⁵⁶⁶ Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 138. Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 534.

¹⁵⁶⁷ Cf. Sexto Empírico, M. 7.228. In: INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Op. cit.*, p. 34. Ver

poucos preenchida por impressões da memória, armazenadas, que derivam de experiências. Ora, se apostássemos numa fonte única para a noção de *memoria* como a veríamos na *Epístola 7* de Agostinho, arriscaríamos aproximá-la de Platão, seguindo O’Daly e Richard Sorabji. Agostinho decerto, para ambos, se inspirou numa analogia que encontramos no *Teeteto* de Platão, apesar de que Agostinho certamente não deva ter lido o texto platônico em grego, e o que desse conheceu adviera das leituras que fez de Cícero, o que não seria nada surpreendente, disse O’Daly, porque, por exemplo, a grande lição do *Mênon* replicada em *A Trindade* derivou por certo das *Discussões Tusculanas* de Cícero.¹⁵⁶⁸ Resumidamente, Agostinho não tomou para si a analogia platônica do *Teeteto* que consistia em ver a memória como uma “massa de cera” (κήρινον ἐκμαγεῖον), senão que o modelo, também exposto no *Teeteto*, do “aviário” ou do “pombal” (περιστερέων) a fim de arquitetar uma memória como um “depósito” e não como uma “impressão”.¹⁵⁶⁹ Se Agostinho isso não o fizesse, completou Sorabji – e aqui estava um exemplo claro da utilidade do trabalho com as fontes, tratando-se, certamente, de uma chave de leitura fundamental para a *Epístola 7* –, não poderia compreender uma memória que, de certas coisas, não requeresse alguma imagem mental.¹⁵⁷⁰ Breyfogle ainda percebeu que na década de 390, década em que houve a troca epistolar com Nebrídio, Agostinho passou a distinguir *phantasia* de *imaginatio*, procurando atribuir um forte grau de realidade às imagens presentes na memória, modificação que Nebrídio não entenderia, repetindo o termo *phantasia* na *Epístola 8* e sendo aconselhado por Agostinho em seguida, na *Epístola 9*, a reler as correspondências anteriores.¹⁵⁷¹ Entretanto não nos esqueçamos de que foi com Nebrídio que nos admiramos, juntos a Bermon e a O’Daly, ao vê-lo usar na segunda parte da *Epístola 6* o termo *phantasia* com o sentido específico de “imaginação”, como novamente o faria na *Epístola 8*.¹⁵⁷²

Enfim, nas últimas páginas do “Capítulo Quinto, chegamos ao momento em que Agostinho definiu *imaginatio* como uma *plaga inflictata per sensus*: “(...) a imaginação (*imaginatio*), meu caro Nebrídio, não é outra coisa que um *golpe que chega pelos sentidos e fere a alma* (...).”¹⁵⁷³ Seguindo os rastros da palavra *plaga* usada por Agostinho nesse contexto

¹⁵⁶⁸ Cf. O’DALY, Gerard J. P. “Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions X*”. *Op. cit.*, p. 45. Cf. *trin.* 12.15.24; *Tusc.* 124.57.

¹⁵⁶⁹ Cf. SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. *Op. cit.*, p. 5, nota 2. Para a analogia da “massa” ou “bloco de cera” (κήρινον ἐκμαγεῖον), cf. *Th.* 191c-d. Para a do “aviário” ou “pombal” (περιστερέων), cf. *Th.* 197d-199b.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*

¹⁵⁷¹ Cf. BREYFOGLE, Todd. “Memory and Imagination in Augustine’s *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 215.

¹⁵⁷² Cf. *ep.* 6 2; *ep.* 8 1. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211 e nota 37. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 107. Ver notas 1024, 1025 e 1026.

¹⁵⁷³ Tradução e itálicos nossos. “(...) nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflictata per sensus (...).”

preciso da força impressionante dos sentidos, chegamos ao Tratado 51 de Plotino, intitulado “Sobre os males e de onde provêm”, e precisamente a esta definição: “A imaginação (φαντασία) surge pelo impacto (πληγή) de algo externo na parte irracional (da alma, a sensitiva) (...).”¹⁵⁷⁴ Nos *Solilóquios*, obra do mesmo período da *Epístola 7*, Agostinho já havia expresso sobre os perigos da imaginação e a diferenciá-la da *veram figuram*, esta que concebemos pela *intellegentia*: “(...) exponha-me (pede Agostinho à sua Razão) brevemente qual é a diferença entre a verdadeira figura, que se concebe pela inteligência, e aquela que o pensamento forja pela imaginação, que em grego se diz *phantasia* ou *phantasma*.”¹⁵⁷⁵ O exemplo tomado pela Razão, exemplo aliás décadas mais tarde retomado no livro X das *Confissões*¹⁵⁷⁶, foi o de que ao esquecermos um nome e dele procurarmos nos lembrar, as pessoas ao nosso redor passariam a nos sugerir diversos nomes possíveis, e mesmo que o nome a que visávamos recobrar não viesse à tona com o auxílio do rol de nomes a nós dirigidos, de uma coisa ficaríamos certos, qual seja, de que o nome não seria nenhum entre aqueles sugeridos.¹⁵⁷⁷ A Razão então concluiu que as “imaginações” (*imaginationes*), sendo enganosas e mudando como se mudava o espelho do pensamento, ao contrário da verdade que permanecia una e imutável, deveriam ser evitadas com grande precaução, por exemplo: “(...) o pensamento imagina e apresenta aos olhos quadrados de diferentes tamanhos, mas a mente interior (*mens interior*), que quer perceber a verdade, deve voltar-se, se possível, àquele princípio segundo o qual ela julga (*iudicat*) que todos aqueles quadrados são simplesmente quadrados.”¹⁵⁷⁸ Essa passagem que finda os *Solilóquios* dialogou intimamente com a recomendação final da *Epístola 7*, quando Agostinho alertou Nebrídio para não “acariciar” as feridas provenientes dos sentidos, questão que revisitaremos agora.

Iniciamos o “Capítulo Sexto”, e último deste estudo, descrevendo os “três gêneros de imagens” que Agostinho apresentou na *Epístola 7* e que antecederam e prepararam esta importante recomendação que acima apenas anunciamos: “(...) meu caríssimo e agradabilíssimo amigo, não tenha nenhuma relação de amizade com estas sombras infernais, nem deixe de se separar das relações que com elas tenha feito. De modo algum é possível resistir aos sentidos corporais, e isto é para nós uma sacratíssima disciplina, se acariciarmos os golpes e as feridas

¹⁵⁷⁴ “Φαντασία δὲ πληγὴ ἀλόγου ἔξωθεν (...).” *Enn.* I.8.15.19. Ver nota 1059.

¹⁵⁷⁵ Tradução modificada por nós. “(...) ut quid intersit inter veram figuram, quae intellegentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.” *sol.* 2.20.34.

¹⁵⁷⁶ Cf. *conf.* 10.19.28.

¹⁵⁷⁷ “Nam ipsa discretio, qua non admittitur quod falso admoneris, pars quaedam recordationis est.” *sol.* 2.20.34.

¹⁵⁷⁸ “Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.” *sol.* 2.20.35.

infligidas por eles.”¹⁵⁷⁹ A propósito, de alguns dos possíveis estudos futuros que poderão ser feitos a partir do que aqui abordamos sobre a *Epístola 7*, seja daqueles que já manifestamos interesse, seja dos que ainda manifestaremos nestas “Conclusões”, fazemos sobressair, desta recomendação final dada por Agostinho a Nebrídio, a última frase, cujo sentido orienta para que se imponha resistência aos golpes e feridas infligidos pelos sentidos, e, dessa última frase, a palavra *blanditur*, que vertemos por “acariciar”. Isso porque, às portas de entregar este estudo, relendo a *Epístola 7* após a leitura dos últimos capítulos de *A Trindade*, intuímos que por *blanditur*, no contexto em que ocorreu, Agostinho estivesse verdadeiramente sinalizando o exercício da “vontade” (*voluntas*) no assentimento, ou no não assentimento, daquilo que os sentidos corporais levavam à imaginação.¹⁵⁸⁰ Trata-se sem dúvida de uma conjectura sobre a qual ansiamos em breve poder investigar, e sobre a qual, infelizmente, não conseguimos aqui examinar de modo minimamente satisfatório, o que poderia ter sido, por exemplo, o tema do “Capítulo Sétimo” desta tese, inclusive assim ensejando o estudo das fontes filosóficas por trás da noção de “vontade” em Agostinho, bem como servindo de ponte para o estudo da *memoria* nos livros X e XI das *Confissões* e, sobretudo, nos últimos livros de *A Trindade*.

Circunstancialmente é importante retraçarmos, num comentário apenas, a partir dessa recomendação de Agostinho que encerrou a *Epístola 7*, a distinção, conforme a já conhecida lição de Peter Brown, entre o Agostinho do período que envolve as correspondências com Nebrídio e o Agostinho das *Confissões*. Enquanto na *Epístola 7* Agostinho ainda negasse radicalmente qualquer papel positivo às imagens para a construção do conhecimento, como sumarizou Bermon, décadas após, nas *Confissões*, Agostinho, mais em sintonia com o mundo hebraico, não rejeitaria totalmente o sensível, passando a dignar-se olhar com atenção as imagens em busca do valor dessas como “iluminações”, elevando-as pois a uma *dignité nouvelle*, como descreveu Jacques Fontaine, em sua função de expressão da vida interior.¹⁵⁸¹ Entretanto, os efeitos da visão agostiniana inicial em relação à imaginação reverberaram por toda a Idade Média. Por exemplo, Abelardo, segundo Guy Hamelin, afirmou que não sendo a imaginação uma atividade decorrente da sensação, mas sim da própria mente, ela se tornaria praticamente inútil e certamente um obstáculo para o processo intelectual.¹⁵⁸² E também

¹⁵⁷⁹ Tradução nossa. “(...) carissime mihi ac iucundissime, nullam cum istis infernis umbris copules amicitiam, neve illam quae copulata est, cunctere divellere. Nullo enim modo resistitur corporis sensibus, quae nobis sacratissima disciplina est, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur.” *ep. 7 3.7*.

¹⁵⁸⁰ Ver nota 1123.

¹⁵⁸¹ Cf. FONTAINE, Jacques. “Sens et valeur des images dans les *Confessions*”. *Op. cit.*, p. 120-121 e nota 1. Ver nota 1122.

¹⁵⁸² Cf. HAMELIN, Guy. “As fontes da psicologia abelardiana”. *Op. cit.*, p. 306.

repercutiria essa mesma visão agostiniana no século XVII, por exemplo, com Pascal: “*Imaginação* – É essa parte decepcionante no homem, essa senhora de engano e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre (...)”¹⁵⁸³ Isso para não falarmos em diferentes aspectos da “*imaginação*” agostiniana herdada por Descartes ou Hobbes também no século XVII, o mesmo de Pascal, ou Hume no século XVIII, ou mesmo, John Henry Newman no século XIX.¹⁵⁸⁴

Quanto aos três gêneros de imagens na *Epístola 7*, relembremos que eles se configuraram assim: primeiro, o gênero das coisas “sentidas” (*unum sensis*), que Bermon nomeou *souvenir*; segundo, das coisas “opinadas” (*alterum putatis*), para Bermon, *représentation fictive*, ou seja, *purement imaginaire*; terceiro, das coisas “raciocinadas” (*tertium ratis*), *représentation imaginaire*.¹⁵⁸⁵ Em suma, ao primeiro gênero vimos pertencer as coisas vistas e sentidas – por isso, mais “verdadeiras” do que as imagens dos outros gêneros que se formariam a partir de coisas não vistas nem sentidas¹⁵⁸⁶ –, exemplificadas pelas imagens da cidade de Cartago, cidade que ainda permanecia existindo, e do falecido amigo Verecundo, amigo que obviamente já não mais existia.¹⁵⁸⁷ Ao segundo gênero vimos pertencer as coisas por nós imaginadas quando, por exemplo, numa fala, poderíamos pedir ao nosso interlocutor que imaginasse três mundos igual a este, ou quando usássemos de ficções para escondermos alguma verdade ou criarmos superstições – e aqui talvez Agostinho estivesse referindo-se às “invenções maniqueístas”, como o faria em *Contra o maniqueu Fausto*¹⁵⁸⁸ –, ou mesmo, quando imaginássemos as fisionomias de personagens literários.¹⁵⁸⁹ Enfim, ao terceiro gênero vimos pertencer o que raciocinamos com números e dimensões, e mesmo nesse gênero tão preciso, advertiu Agostinho, não estaríamos seguros dos malefícios gerados pelas “falsas imagens”.¹⁵⁹⁰

Aqui, para chegarmos à possibilidade de vislumbrarmos as prováveis fontes filosóficas dessa tríade de imagens exposta na *Epístola 7*, lançamos mão, a partir de um indício que lêramos em Bermon¹⁵⁹¹, do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, redigido no mínimo cerca de

¹⁵⁸³ Tradução modificada por nós. “*Imagination* – C’est cette partie décevante dans l’homme, cette maîtresse d’erreur et de fausseté, et d’autant plus fourbe qu’elle ne l’est pas toujours (...)” *Pensées*, Laf. 44; Br. 82; Mar., p. 122.

¹⁵⁸⁴ Cf. IMAGINAÇÃO. BREYFOGLE, Todd. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. *Op. cit.*, p. 534.

¹⁵⁸⁵ Cf. *ep. 7 2.4*. Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211.

¹⁵⁸⁶ Ver nota 1107.

¹⁵⁸⁷ Cf. *ep. 7 2.4*.

¹⁵⁸⁸ Cf. *c. Faust.* 8.2. Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. *Op. cit.*, p. 110.

¹⁵⁸⁹ Cf. *ep. 7 2.4*.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*

¹⁵⁹¹ Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 212. Ver nota 1133.

vinte anos depois.¹⁵⁹² Aí encontramos os seguintes três gêneros de visões: primeiro, a visão “corporal” (*corporale*), que usamos na interação com o mundo que nos rodeia; segundo, a visão “espiritual” (*spiritale*), que seria a da imaginação, onde estão as memórias, as imagens de ficções, as suposições decorrentes de argumentos e reflexões, as representações de imagens vistas durante um êxtase, adivinhações, sonhos, etc.; terceiro, numa escala mais elevada, a visão “intelectual” (*intellectuale*), que procederia da inteligência e que por isso não precisaria de imagens.¹⁵⁹³ Se a inteligência falhasse, complementarmente Agostinho, as visões corporal e espiritual indubitavelmente se enganariam: “Mas a alma não se engana nas visões intelectuais, pois ou as entende, e são verdades, ou se não é verdade, não as entende.”¹⁵⁹⁴ E mais: “(...) que a alma se iluda por meio de uma visão espiritual com imagens corporais, que a leve a pensar que é corpo o que não é, em nada prejudica a alma *se não consentir* na perniciosa persuasão.”¹⁵⁹⁵

A influência de Plotino então começou a espantar quando, num momento do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho passou a explicar que embora pudéssemos ver um corpo antes que a imagem do mesmo corpo começasse a estar em nosso espírito, e aí poderíamos então dela recordar quando o corpo houvesse se ausentado, o certo seria que: “(...) o corpo não produz a sua imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo com *rapidez admirável*, a qual dista de modo inefável da lentidão do corpo.”¹⁵⁹⁶ Da clássica expressão *celeritate mirabili*, destacada na frase acima, que, de acordo com Gilson, seria *constamment reproduit* durante a Idade Média¹⁵⁹⁷, iríamos à teoria agostiniana da sensação, e no mesmo parágrafo onde encontramos a clássica expressão recortariamos este um traço fundamental, traço aliás, ainda segundo Gilson, que seria *le rempart* em que se abrigaram os agostinianos medievais contra às teses tomistas¹⁵⁹⁸, a saber: “*Não* se há de pensar que o corpo faz algo no espírito (...).”¹⁵⁹⁹ Apesar de que numa passagem da *Epístola 7*, especificamente quando Agostinho, muito provavelmente inspirado na *φαντασία* plotiniana como *πληγή ἀλόγου ἔξωθεν* que vimos no Tratado 51 das *Enéadas*¹⁶⁰⁰, definiu a “imaginação” (*imaginatio*) como um “golpe

¹⁵⁹² Ver nota 1135.

¹⁵⁹³ Cf. *Gn. litt.* 12.6.15-11.22.

¹⁵⁹⁴ “At vero in illis intellectualibus visis non fallitur: aut enim intellegit, et verum est; aut si verum non est, non intellegit.” *Gn. litt.* 12.25.52.

¹⁵⁹⁵ Itálicos nossos. “Aut si ludificet animam spiritali visione imaginibus corporum, ut putet corpus esse quod non est, aliquid obest animae si perniciosae suasioni non consentiat.” *Gn. litt.* 12.14.30.

¹⁵⁹⁶ Itálicos nossos. “(...) tamen eadem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.” *Gn. litt.* 12.16.33.

¹⁵⁹⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 83, nota 2.

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁹⁹ Itálico nosso. “Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu (...).” *Gn. litt.* 12.16.33.

¹⁶⁰⁰ Vimos isso na seção VIII e no “resumo” ao final do “Capítulo Quinto”, bem como novamente aqui nestas “Conclusões”.

desferido pelos sentidos” (*plaga inflictata per sensus*), nos ter passado a impressão de que a sensação seria uma ação do corpo sobre a alma, o que essa passagem simplesmente nos informou, continuemos com as reflexões de Gilson, foi de que a imaginação seria causada diretamente pela sensação e não que a sensação fosse uma ação do corpo sobre a alma, embora Agostinho não se colocou a esclarecer como a sensação poderia causar o que causa na imaginação; esclarecimento que encontraríamos de forma consistente em *A Trindade*.¹⁶⁰¹

Avançando na investigação, passamos de um traço fundamental da teoria agostiniana da sensação, de que o corpo seria incapaz de produzir uma sensação na alma, para um traço cardinal dessa mesma teoria, qual seja, a fórmula *non latet*, sendo aquilo que “não permanece na ignorância”, ou, literalmente, “não oculto”, “não encoberto”, que “não está escondido”.¹⁶⁰² Com efeito, em *A grandeza da alma*, leríamos: “Percebo que deve ser definida de tal modo que a sensação seja uma reação no corpo que por si mesma não se oculta à alma (*non latens animam*), pois toda sensação é tudo isso, e tudo isso é, a meu ver, sensação.”¹⁶⁰³ E quanto ao motivo de ser negativa a expressão *non latet*, Gilson justificou que embora a “atenção da alma” (*animi intentio*) estivesse sempre vigilante e presente para sentir as modificações sofridas pelos órgãos corporais, num outro aspecto, muito sutil diga-se de passagem, a sensação se mostraria passiva em relação a uma ação que a alma tenderia por exercer sobre ela mesma, obrigada que o fosse por consequência de sua união com o corpo.¹⁶⁰⁴ Agora, pisando novamente no terreno movediço das nuances, verificamos que enquanto toda essa questão que envolveu a teoria agostiniana da sensação pareceu herdar elementos plotinianos fundamentais, como revisaremos abaixo, de acordo com Gerd Van Riel, a fonte principal de Agostinho para ter pensado o que conheceríamos como *animi intentio*, isto é, a capacidade da alma de estar sempre atenta ao corpo, ele certamente a teria herdado da *attentio*, ou melhor, da *προσοχή* de Porfírio.¹⁶⁰⁵

Enfim, nos reencontramos agora com as fontes plotinianas, exatamente com fórmula *μη λαθεῖν* exposta nesta passagem do Tratado 28 das *Enéadas*, que certamente influenciou a concepção agostiniana de *non latet*: “(...) a dor é acompanhada pela percepção consciente (*μη λαθεῖν*) da dor.”¹⁶⁰⁶ Isso porque: “Em todo caso, não devemos pensar que a percepção

¹⁶⁰¹ Cf. *ep.* 7 2.3. Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 73, nota 2. Cf. *trin.* 9.8.14.

¹⁶⁰² Cf., por exemplo, *mus.* 6.5.10.

¹⁶⁰³ Itálicos nossos. “Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam: nam et omnis sensus hoc est, et omne hoc, ut opinor, sensus est.” *an. quant.* 25.48.

¹⁶⁰⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Op. cit.*, p. 84. Ver nota 1187.

¹⁶⁰⁵ Cf. *De abstin.* 1.39. Cf. VAN RIEL, Gerd. “Augustine’s Will: An Aristotelian Notion?” *Op. cit.*, p. 269, nota 29.

¹⁶⁰⁶ “(...) ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μη λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν.” *Enn.* IV.4.19.25.

(αἴσθησιν) mesma seja a dor, senão o conhecimento (γνώσιν) da dor.”¹⁶⁰⁷ Nisso também pudemos perceber, mais uma vez por intermédio de Gilson, que a própria teoria agostiniana da sensação pôde ser vista como uma *réinterprétation* da teoria plotiniana da sensação, apesar de Marin Ferraz ter apontado que Plotino não apresentou suas ideias sobre a origem da sensação com a mesma *ampleur lumineuse* de Agostinho.¹⁶⁰⁸ De todo modo, recordemos uma passagem do Tratado 28 das *Enéadas*: “(...) um (ou seja, o corpo) deve ser quem sofre a afecção e outro (a alma) quem a conhece. (...) Mas (conclui Plotino) que a sensação é própria da alma *no* corpo e mediada *pelo* corpo, está bem claro.”¹⁶⁰⁹ Foi preciso que destacássemos as preposições “no” e “pelo”, correspondentes aos ἐν e διὰ gregos, para acentuarmos que tudo ocorreu, para Plotino, porque houvera um corpo. Agostinho, como sabemos, conhecia a importância do corpo e dos sentidos, mas dava a eles um lugar bem definido, pois, seguindo os neoplatônicos, acentuava que tudo se passava na alma e ocorria pela ação da alma, reconhecendo a alma como ativa, assim como o fizera antes dele Plotino¹⁶¹⁰, ou melhor, na expressão de Gilson, como *un appel* que o corpo lançaria à alma para que ela soubesse o que se passava com ele.¹⁶¹¹

Por fim, encerraríamos o “Capítulo Sexto”, o último desta tese, com Porfírio. Ainda no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* – que, relembremos, usamos como ponte para desvendarmos as possíveis fontes filosóficas nos três gêneros de imagens delineados na *Epístola 7*, especialmente do segundo gênero, o das coisas “opinadas”, isto é, o das coisas *purement imaginaires*, segundo revimos há pouco com Bermon¹⁶¹² –, Agostinho mesmo diria: “Por isso, nem absurda nem inconveniente julgo que a *visão espiritual* ocupa uma posição *intermediária* entre a intelectual e a corporal.”¹⁶¹³ Thomas Finan examinou que Agostinho aqui usou o termo *spiritalis* de forma contrária ao significado mais comum, que era o de algo “não corporal”, usado noutras obras agostinianas.¹⁶¹⁴ Para Finan, isso se deveu porque nessa passagem do *Comentário literal ao Gênesis* a fonte de Agostinho foi, por um lado, são Paulo, na primeira epístola aos Coríntios, e, por outro, certamente Porfírio.¹⁶¹⁵ Michael Chase reforçou essa influência porfiriana explicando que, no neoplatonismo em geral, durante a existência

¹⁶⁰⁷ “Ἄλλ' οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γνώσιν ὀδύνης.” *Enn.* IV.4.19.26.

¹⁶⁰⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* *Op. cit.*, p. 76, nota 1. Cf. FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin.* *Op. cit.*, p. 121.

¹⁶⁰⁹ Itálicos nossos. (...) καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γνῶναι. (...) Ἄλλ' ὅτι ψυχῆς ἐν σώματι καὶ διὰ σώματος ἢ αἴσθησις, δῆλον.” *Enn.* IV.4.23.1-4 e IV.4.23.23.

¹⁶¹⁰ Cf. *Enn.* IV.6.2.1-3.

¹⁶¹¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* *Op. cit.*, p. 83. Ver nota 1205 e 1207.

¹⁶¹² Cf. BERMON, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebrídio sur la *phantasia*”. *Op. cit.*, p. 211.

¹⁶¹³ Itálicos nossos. “Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere.” *Gn. litt.* 12.24.51.

¹⁶¹⁴ Cf. FINAN, Thomas. “Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram XII*”. *Op. cit.*, p. 222.

¹⁶¹⁵ *Ibid.* Cf. 1Cor 14, 15. Ver nota 1214.

terrena do indivíduo, entre a alma e o corpo estaria o πνεύμα, intimamente relacionado ou mesmo idêntico à alma inferior ou irracional e, particularmente, ao aparato perceptivo e representativo, caracterizado pela faculdade da imaginação.¹⁶¹⁶ Aliás, com Nilüfer Akçay vimos que o conceito desenvolvido pelos neoplatônicos de algo “intermediário” entre a alma e o corpo partiu do sentido metafórico da palavra ὄχημα, “veículo, jangada”, portanto, “veículo da alma”, cujas fontes mais prováveis, concluiu Akçay, seriam tanto o *Timeu* de Platão quanto o πνεύμα aristotélico como apareceu, por exemplo, em *A geração dos animais*.¹⁶¹⁷ Revimos, no entanto, que uma das mais importantes concepções da noção de πνεύμα remontaria ao estoicismo antigo. Segundo Long e Sedley, a visão de Cleantes de que o calor/fogo era um poder vital e sustentador sofreu uma modificação atribuída a Crisipo, que elegeu o “sopro” (πνεύμα) como o princípio sustentador do mundo, o que o levou a uma distinção entre elementos “ativos” e “passivos”, e assim dos papéis de deus e da matéria na ordem do mundo.¹⁶¹⁸ Isso já se encontrava em Aristóteles, na “atividade” do quente e do frio e na identificação do seco e do úmido com a matéria, apesar de que a extensão do sopro no mundo, como “calor vital”, fosse, de fato, uma inovação estoica.¹⁶¹⁹ O πνεύμα estoico, portanto, foi visto como uma “mistura total” do quente e do frio, seus dois elementos constituintes, e, especificamente para Crisipo, o πνεύμα foi caracterizado como um *continuum* dinâmico, que ora se expandiria pelo calor/fogo, ora se contrairia pelo frio/ar, movimento chamado de “tensão” e distribuído aos elementos passivos pelo πνεύμα, dado que este os permeava.¹⁶²⁰ Muito resumidamente, o verbo “sustentar” teria sua raiz etimológica grega em “ter” ou “manter”, derivando daí a relação causal entre o “sopro ativo” e a “matéria passiva”, e assim haveriam de ser os poderes de “sustentação” do πνεύμα os que caracterizaram aquilo que uma coisa poderia ser, em outras palavras, sua duração, dimensão e qualidades.¹⁶²¹ Nas plantas, por exemplo, o πνεύμα constituiria seu princípio unificador, dando a elas a capacidade inerente de crescer, o que pôde ser estendido à “alma” a qual realizaria o mesmo com as coisas animadas. Em outros aspectos, ainda conforme Long e Sedley, tanto o πνεύμα também poderia ser visto, não importa o grau de sua tensão, como o veículo da inteligência divina, quanto, no interior da ordem do mundo, o πνεύμα possuiria duas funções correlatas, sendo o princípio da coesão

¹⁶¹⁶ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 234.

¹⁶¹⁷ Cf. Ti. 41e; GA 736b37-38. Cf. AKÇAY, K. Nilüfer. *Porphyry’s On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*. *Op. cit.*, p. 118.

¹⁶¹⁸ Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. *Op. cit.*, p. 287-289.

¹⁶¹⁹ *Ibid.* Cf. GC 329b24.

¹⁶²⁰ *Ibid.*

¹⁶²¹ *Ibid.*

interna dos corpos individuais, ou sendo, porque permearia todas as coisas sem interrupção, o que fez do mundo um corpo único e coeso.¹⁶²²

Voltando a Porfírio, vimos que ele de fato pareceu ter desenvolvido a noção do πνεύμα como algo “intermediário” mais do que seus antecessores neoplatônicos e antes dos desenvolvimentos na mesma direção feitos por Jâmblico e Proclo. Inclusive houve entre os pesquisadores dissensões para saber se a fonte de Agostinho nessa questão seria realmente Porfírio ou talvez fosse Jâmblico.¹⁶²³ Para Chase, no entanto, a maior parte dos historiadores concluiu que Jâmblico não foi mais que um nome para o bispo de Hipona.¹⁶²⁴ A novidade de Porfírio estaria, conforme tomamos conhecimento com Stéphane Toulouse, em ressaltar o πνεύμα como uma *âme seconde*, uma *réalité moyenne*, ou seja, uma *frontalière entre les deux mondes*.¹⁶²⁵ Algo que também pudemos entrever nos Tratados 28, 41 e 6 de Plotino, quando este chegou a falar duma alma situada em uma “zona fronteira” ou “limítrofe” (μεθόριον).¹⁶²⁶ De todo modo, desde Gilson e Eric Robertson Dodds, e antes, desde Willy Theiler em 1933 – seguido por Jean Pépin em 1964, por Aimé Solignac em 1972 e por Martine Dulaey em 1973¹⁶²⁷ –, se reconheceria um *parallélisme doctrinal*, nos termos de Chase, entre a noção agostiniana da parte espiritual da alma que responderia pela “imaginação”, bem como a origem dos “três gêneros de visões” do *Comentário literal ao Gênesis* e a teoria psicológica de Porfírio.¹⁶²⁸

Não esquecemos que o πνεύμα, como apareceu em Porfírio, pensado singularmente como uma substância intermediária entre o sensível e o inteligível, cumpriu várias funções dentro da filosofia porfiriana, por exemplo: explicou a interação de entidades tão diferentes quanto o são a mente e o corpo; a possibilidade de uma entidade incorpórea estar localizada no espaço e portanto viajar pelas esferas celestes; o destino *post mortem* da alma, incluindo sua localização no Hades; como a alma, embora imutável, poderia receber as impressões das impressões dos sentidos; como a alma, embora incorpórea, poderia sofrer punição ou recompensa *post mortem*, etc.¹⁶²⁹ Não esquecemos, outrossim, que essas questões porfirianas da alma no *post mortem* reverberaram fortemente na noção agostiniana de “ressurreição”.¹⁶³⁰

¹⁶²² *Ibid.*

¹⁶²³ Cf. DEUSE, Werner. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. *Op. cit.* In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 242-243

¹⁶²⁴ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 246, nota 56.

¹⁶²⁵ Cf. TOULOUSE, Stéphane. *Les théories du véhicule de l'âme...* *Op. cit.*, p. 260. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 235.

¹⁶²⁶ Cf. *Enn.* IV. 4.3.10-11.

¹⁶²⁷ Ver nota 1261.

¹⁶²⁸ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p. 245

¹⁶³⁰ *Ibid.* Ver nota 1287.

Com efeito, o conceito agostiniano de uma *visio spiritualis* como imaginação e alma pneumática se apresentou como solução para alguns problemas filosóficos e teológicos dessa doutrina. Procurou explicar seja as visões sonhadas e aquelas dadas em estado de êxtase a alguns privilegiados, seja a possibilidade de uma punição da alma após a morte, seja o estado da alma durante o período intermediário entre a morte e a ressurreição, seja ainda a natureza do corpo da ressurreição.¹⁶³¹ A despeito, porém, da discordância de O’Daly, para quem a única maneira, muito provável inclusive, seria a de ter Agostinho *greatly simplified and streamlined* uma teoria neoplatônica, Gerard Watson e Chase afirmaram pela influência do πνεύμα e do πνευματική ψυχή de Porfírio na concepção de Agostinho do corpo da ressurreição.¹⁶³² Aqui, aliás, Chase nos propôs olharmos atentamente para obra *Sobre o rio Estige* (Περὶ Στυγός) de Porfírio, na qual lhe pareceu haver verdadeiramente *un parallélisme à peu près parfait* entre a descrição de Porfírio dos castigos infligidos a certos heróis homéricos, castigos possíveis apenas por meio da imaginação, e a defesa de Agostinho por uma natureza exclusivamente espiritual dos castigos implicados às almas *post mortem*, sendo esses castigos, repetimos, “espirituais”, quer dizer, e isto vimos ser muito significativo, “imaginários”.¹⁶³³ Chase arriscou, vale lembrarmos, uma explicação para a influência de Porfírio nessa questão. Para Chase, no período milanês, alguns jovens amigos de Agostinho se dobraram à adaptação das teorias porfirianas do veículo pneumático da alma, intimamente associadas à imaginação, a fim de resolverem um certo número de problemas teológicos, sobretudo do estado ontológico da alma durante o período que se estenderia da morte do indivíduo até a ressurreição.¹⁶³⁴ Mesmo reticente a tais teorias, Agostinho se apropriaria de certos elementos delas e apenas mais tarde passaria a rejeitar verdadeiramente a maior parte dessas teorias mais ousadas as quais outrora houve como suas no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*.¹⁶³⁵ Da tertúlia em Milão, foi assaz expressivo vermos Chase pinçar precisamente a figura de Nebrídio, como um daqueles – o outro seria Evódio – que adaptaria e transmitiria a Agostinho essas teorias porfirianas.¹⁶³⁶

Para terminarmos, relembremos que outra senda aberta por Eugene TeSelle nessa questão também nos revelou a influência de Porfírio naquilo que Agostinho pensou sobre a

¹⁶³¹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶³² Cf. O’DALY, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 78. Cf. WATSON, Gerard. “St. Augustine, the Platonists and the Resurrection Body.” *Op. cit.* Cf. WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought. Op. cit.*, p. 144, nota 1, e, principalmente, p. 151-153. Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 241.

¹⁶³³ Cf. Περὶ Στυγός, fr. 2, *i.e.*, fr. 377, p. 452, 37-41, Smith. In: CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 248.

¹⁶³⁴ Cf. CHASE, Michael. “Porphyre et Augustin”. *Op. cit.*, p. 251.

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 251-252.

¹⁶³⁶ *Ibid.*, p. 252. Ver nota 1315.

“mediação”, ou, mais especificamente, sobre os “falsos mediadores” (*fallaces mediatores*).¹⁶³⁷ Segundo TeSelle, Porfírio usou a linguagem da “mediação” em dois sentidos, ora como algo que estaria “entre” dois extremos, sentido mais comum, ora como algo que “uniria” dois extremos, sentido este que Agostinho lhe conferiu, e que embora nos remetesse à *law of the mean* formulada por Jâmblico ou por Proclo, a fonte ancestral seria na verdade o *Timeu* de Platão, que Agostinho conheceria pela obra porfiriana *A filosofia dos oráculos*, ou *O retorno da alma* (ao Paraíso), em latim, *De regressu anima*.¹⁶³⁸ No livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*, o *medium*, assinalado como sendo a “imaginação” ou o seu equivalente a “visão espiritual”, funcionaria como um liame para dois extremos, no caso, o mundo dos sentidos e o do puro pensamento, e sobretudo Agostinho daria ao domínio da “imaginação/visão espiritual” a incumbência das visões verdadeiras, divinas, ou das visões enganadoras, demoníacas, particularidade avita que TeSelle reportaria a Porfírio e, antes ainda, ao *Timeu*.¹⁶³⁹ Interligada a essa herança porfiriana que colocou Agostinho aplicado à perigosa sugestão dos *fallaces mediatores*, TeSelle acrescentou a influência de Porfírio também na concepção de uma *via universalis* para a libertação da alma: *via* que poderia ser interceptada pelo *falsus mediator* que buscariam assim enganar os “caminhantes” o que requereria o encontro de uma outra *via*, ensinada pelo “Rei humilde” (*Rex humilis*) e inacessível ao “rei soberbo” (*rex superbus*).¹⁶⁴⁰ Ao analisar como Agostinho se serviu dessa inspiração por uma *via universalis* no livro X de *A cidade de Deus*, momento em que Porfírio fora nominalmente citado¹⁶⁴¹, Van Fleteren observou que Agostinho aplacaria a busca de Porfírio pela salvação da alma espiritual ao colocar o cristianismo como o único meio para isso, não capaz então de sê-lo pelas artes liberais, *via* filosófica acessível apenas à elite, ou pelos ritos teúrgicos, das várias *viae* das religiões populares, como cria Porfírio.¹⁶⁴² Mais uma vez, então, estivemos face a face com o modo próprio de Agostinho se ocupar de suas fontes filosóficas – questão à qual aspiramos profundamente se demonstramos ter sido essa a tônica deste estudo –, recolhendo o que Porfírio e ele tinham em comum e redirecionando o que não tinham; com efeito, como avaliou TeSelle, Agostinho *was always skilled at turning his opponents’ weapons against themselves*.¹⁶⁴³

¹⁶³⁷ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 123.

¹⁶³⁸ *Ibid.*, p. 124 e 127, nota 45. Cf. *Ti.* 32a-b.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 128. Cf., por exemplo, *Gn. litt.* 12.13.28-14.29. Cf. *Ti.* 27d-29d. Ver nota 1364.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 131. Cf. *trin.* 4.12.15.

¹⁶⁴¹ Cf. *ciu. Dei* 10.23-32.

¹⁶⁴² Cf. PORFÍRIO. VAN FLETEREN, Frederick. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos. Op. cit.*, p. 793.

¹⁶⁴³ Cf. TESELLE, Eugene. “Porphyry and Augustine”. *Op. cit.*, p. 131.

BIBLIOGRAFIA

- I. Edições e traduções de obras antigas e medievais
- II. Livros e artigos especializados

I

Edições e traduções de obras antigas e medievais

- AGOSTINHO, Santo. “De Anima Quantitate Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index2.htm>. Acesso em: 12/08/2019.
- _____. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Tradução de: LEME, Oscar Paes. Petrópolis: Vozes, 2012. 2 v. (Pensamento Humano).
- _____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução do original, introdução e notas de: OLIVEIRA, Nair de Assis. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística; 17).
- _____. *A música*. Tradução, introdução e notas de: NOGUEIRA, Érico. São Paulo: Paulus, 2021. (Patrística; 45).
- _____. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução de: BELMONTE, Agostinho. Revisão e notas de: OLIVEIRA, Nair de Assis. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 7).
- _____. *A verdadeira religião/ O cuidado devido aos mortos*. Tradução e notas de: OLIVEIRA, Nair de Assis. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Patrística; 19).
- _____. *Cartas*. Tradução de: CILLERUELO, Lope. Madri: BAC. Disponível em: <<https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index.htm>>. Acesso em: 31/05/2022.
- _____. *Comentário aos Gênesis (Comentário literal ao Gênesis/ Sobre o Gênesis, contra os maniqueus/ Comentário literal ao Gênesis, inacabado)*. Tradução de: BELMONTE, Agostinho. 2ª reimp. São Paulo: Paulus, 2015. (Patrística; 21).
- _____. *Comentário aos Salmos*. Tradução, introdução e notas de: 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística; 9/1; 9/2; 9/3).
- _____. *Confessions*. Livres IX-XIII. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Tome II. Cinquieme Édition. Paris, Société d’Édition ‘Les Belles Lettres’, 1954.
- _____. *Confessions*. Text and Commentary. O’DONNELL, James J. (Ed.). Oxford University Press, 1992. MAHONEY, Anne Elizabeth. (Conv.). The Confessions of Augustine: an electronic edition. Stoa Consortium, 1999. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/index.html>>. Acesso em: 20/05/2022.
- _____. “Confessionum Libri XIII”. In: S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>>. Acesso em: 20/06/2018.

- _____. *Confissões*. Tradução de: AMARANTE, Maria Luiza Jardim. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 10).
- _____. *Confissões; De magistro*. Tradução de: SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio de; RICCI, Angelo. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores; VI).
- _____. “Contra Academicos libri tres”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contr_acc/index.htm>. Acesso em: 02/09/2020.
- _____. “Contra Faustum Manicheum Libri Triginta Tres”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 42. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 21/06/2021.
- _____. *Contra os Acadêmicos/ A Ordem/ A Grandeza da Alma/ O Mestre*. Tradução de: BELMONTE, Agostinho. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 24).
- _____. “De Beata Uita Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>>. Acesso em: 23/07/2019.
- _____. “De Civitate Dei contra Paganos libri XXII”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 41. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>>. Acesso em: 21/06/2019.
- _____. “De Diuersis Quaestionibus Octoginta Tribus Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 40. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index.htm>. Acesso em: 01/01/2020.
- _____. “De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 40. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm>. Acesso em: 08/07/2018.
- _____. “De Doctrina Christiana libri quatuor”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm>. Acesso em: 12/07/2019.
- _____. “De Genesi ad Litteram imperfectus liber”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/index.htm>. Acesso em: 09/09/2021.
- _____. “De Genesi ad Litteram libri duodecim”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm>. Acesso em: 09/09/2021.
- _____. “De Genesi contra Manichaeos libri duo”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index.htm>. Acesso em: 12/09/2021.
- _____. “De Haeresibus ad Quoduultdeum Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 42. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/eresie/index.htm>>. Acesso em: 01/10/2021.
- _____. “De Immortalitate Animae Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm>. Acesso em: 02/02/2020.
- _____. “De Libero Arbitrio libri tres”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 02/10/2020.
- _____. “De Magistro liber unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>>. Acesso em: 10/12/2021.
- _____. *De Magistro*. Tradução, introdução e comentários de: SANTOS, Bento Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. (Textos Fundantes de Educação).

- _____. “De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manicheorum Libri Duo”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/costumi/index.htm>>. Acesso em: 24/02/2021.
- _____. “De Musica libri sex”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/musica/index.htm>>. Acesso em: 20/10/2021.
- _____. “De Ordine Libri Duo”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ordine/index.htm>>. Acesso em: 23/06/2018.
- _____. “De Trinitate Libri Quindecim”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 42. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>>. Acesso em: 15/01/2019.
- _____. “De Utilitate Credendi Liber Unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 42. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/utilita_credere/index.htm>. Acesso em: 13/08/2019.
- _____. “De Vera Religione liber unus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm>. Acesso em: 03/02/2019.
- _____. “Enarrationes in Psalmos”. In: S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia*, editio latina, PL 36. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm>. Acesso em: 29/08/2019.
- _____. “Epistolae”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 33. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 10/04/2017.
- _____. “In Iohannis Euangelium Tractatus”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 35. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm>. Acesso em: 21/08/2020.
- _____. *Lettere*. Tradução e notas de: ALIMONTI, T.; CARROZZI, L. Roma: Città Nuova, 1969-1992. (Nuova Biblioteca Agostiniana). Disponível em: <<https://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 01/10/2018.
- _____. *Letters 1-99*. Tradução e notas de: TESKE, Roland. In: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*. Rotelle, John E. (Ed.). NY: New City Press, 2001.
- _____. *Letters of St. Augustin*. Tradução de: CUNNINGHAM, J. G. Harvard University Press, 1872, vol. 1, 1875, vol. 2. (Loeb Classical Library). Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_03540430__Augustinus__Epistolae__E_N.doc.html>. Acesso em: 31/05/2022.
- _____. *Lettres*. Tradução de: POUJOLAT, M.; RAULX, M. 1864 e 1872. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s001/1007.htm>> Acesso em: 31/05/2022.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de: OLIVEIRA, Nair de Assis. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística; 8).
- _____. *Ottantatre Questioni Diverse*. Tradução, introdução e notas de: CERIOTTI, G.; ALICI, L.; PIRETTI, A. Roma: Città Nuova, 1995. (Nuova Biblioteca Agostiniana). Disponível em: <https://www.augustinus.it/italiano/ottantatre_questioni>. Acesso em: 12/07/2019.
- _____. “Quaestionum in Heptateuchum Libri Septem”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index.htm>. Acesso em: 07/10/2020.
- _____. “Retractationum Libri Duo”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>>. Acesso em: 19/06/2018.

- _____. *Retratações*. Tradução e notas de: BELMONTE, Agostinho. São Paulo: Paulus, 2019. (Patrística; 43).
- _____. “Sermones”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 38. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index.htm>>. Acesso em: 19/02/2020.
- _____. “Soliloquiorum Libri Duo”. In: S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*, editio latina, PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>>. Acesso em: 21/06/2018.
- _____. *Solilóquios/ A vida feliz*. Tradução, introdução e notas de: FIOROTTI, Adaury; OLIVEIRA, Nair de Assis; FRANGIOTTI, Roque. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística; 11).
- AMBRÓSIO, Santo. *Examerão: Os seis dias da criação*. Tradução de: SILVA, Célia Mariana Franchi Fernandes da. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística; 26).
- _____. “Exameron Libri Sex”. In: Ambrosius Mediolanensis, Sanctus. *Operis*, editio latina, PL 014. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_03390397__Ambrosius__Exameron_Libri_Sex__MLT.pdf.html>. Acesso em: 18/03/2021.
- _____. “Expositio Evangelii Secundum Lucam Libris X Comprehensa”. In: Ambrosius Mediolanensis, Sanctus. *Operis*, editio latina, PL 015. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_03390397__Ambrosius__Expositio_Evangeli_Secundum_Lucam_Libris_X_Comprehensa__MLT.pdf.html>. Acesso em: 19/05/2021.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de: REIS, Maria Cecília G. dos. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Metafísica*. Tradução de: REALE, Giovanni; PERINE, Marcelo. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 3 v.
- _____. *On the soul; Parva naturalia; On breath*. Tradução de: HETT, Walter Stanley. Cambridge: Harvard University Press, 1964. (Loeb Classical Library; 288).
- _____. *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. V. 1. BARNES, Jonathan (Ed.). 6ª reimp. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. (Bollingen Series LXXI 2).
- AULO GÉLIO. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Tradução de: ROLFE, John C. Cambridge: Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1927. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0072>>. Acesso em: 05/07/2020.
- BOAVENTURA. *Itinerário da mente para Deus*. Tradução de: JERKOVIC, Jeronimo; BONI, Luis Alberto de. Petrópolis: Vozes, 2012. (Clássicos da Espiritualidade).
- _____. *Itinerarium Mentis in Deum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html>>. Acesso em: 05/10/2021.
- BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Tradução de: CERQUEIRA, Luís M. G. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- _____. *Philosophiae Consolationis Libri Quinque*. Textus: Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae, Ernst Gegenschatz/Olof Gigon (ed.). München/Zürich, 1969. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost06/Boethius/boe_con0.html>. Acesso em: 21/11/2021.
- CALCÍDIO. *Commentario/ On Plato's Timaeus*. Traduzido por: MAGEE, John. Harvard University Press, 2016.
- CÍCERO, Marco Túlio. “Academica posteriora”. In: _____. *Textos Filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de: CAMPOS, José António Segurado e. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 209-243. (Textos Clássicos).

- _____. “Academica priora”. In: _____. *Textos Filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de: CAMPOS, José António Segurado e. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 93-208. (Textos Clássicos).
- _____. *Academica*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/acad.shtml>>. Acesso em: 09/06/2020.
- _____. “As últimas fronteiras do bem e do mal”. In: _____. *Textos Filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de: CAMPOS, José António Segurado e. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 245-463. (Textos Clássicos).
- _____. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fin.shtml>>. Acesso em: 19/03/2019.
- _____. *De la divination; Du Destin; Académiques/Lucullus*. Tradução de: APPUHN, Charles. Paris, Garnier, 1936. Disponível em: <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_lucullus/lecture/1.htm>. Acesso em: 15/06/2020.
- _____. *De Natura Deorum; Academica*. Tradução de: RACKHAM, Harris. Cambridge: Harvard University Press, 1967. (Loeb Classical Library; 268).
- _____. *De Oratore*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore.shtml>>. Acesso em: 18/03/2019.
- _____. *De oratore: Book I e II*. Tradução de: SUTTON, Edward William; RACKHAM, Harris. HENDERSON, Jeffrey (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1948. (Loeb Classical Library; 348).
- _____. *Discussões Tusculanas*. Tradução de: BASSETTO, Bruno Fregni. Edição Bilingue. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- _____. *Tvscylanae Dispytationes*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc.shtml>>. Acesso em: 02/02/2019.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de: KURY, Mario da Gama. 2ª ed. 2ª reimp. Brasília: UnB, 2014.
- EPICTETO. *Discourses*. HIGGINSON, Thomas Wentworth (Ed.). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus>>. Acesso em: 11/06/2020.
- JÂMBLICO. *De mysteriis Aegyptiorum* (texto em grego). Disponível em: <http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Iamblichus/De_mysteriis_Aegyptiorum.html>. Acesso em: 12/01/2022.
- _____. *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Tradução do grego de: TAYLOR, Thomas. 1821. Disponível em: <<https://universaltheosophy.com/tt/iamblichus-on-the-mysteries/>>. Acesso em: 12/01/2022.
- NEMÉSIO DE ÉMESA. *De la nature de l’homme*. Tradução de: THIBAUT, M. J. B. Paris: Hachette, 1844.
- PARMÊNIDES. *De Natura*. Tradução de: BURNET, John. 1982. Disponível em: <<http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>>. Acesso em: 10/12/2021.
- PETRARCA. *De ascensu montis Ventosi em Epistolae Familiares IV.1. Die Besteigung des Mont Ventoux*. STEINMANN, Kurt (Ed.). 1995. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Petrarca/pca_intr.html>. Acesso em: 12/10/2021.
- PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- _____. *Plato in Twelve Volumes*. Tradução de: SHOREY, Paul. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1969. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 07/11/2020.

- _____. *Platonis Opera*. BURNET, John (Ed.). Oxford University Press, 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em: 12/09/2017.
- _____. *Tutti gli scritti*. Prefácio, tradução e notas de: REALE, Giovanni. 3ª ed. Milano: Bompiani, 2001. (Il Pensiero Occidentale).
- PLÍNIO, O VELHO. *The Natural History*. BOSTOCK, J.; RILEY, H. (Ed.). 1855. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0137>>. Acesso em: 07/07/2020.
- PLOTINO. *Enéadas*, I-II. Introdução, tradução e notas de: IGAL, Jesús. Madri: Editorial Gredos, 1982. (Biblioteca clásica Gredos, 57). v 1.
- _____. *Enéadas*, III-IV. Introdução, tradução e notas de: IGAL, Jesús. Madri: Editorial Gredos, 1985. (Biblioteca clásica Gredos, 88). v 2.
- _____. *Enéadas*, V-VI. Introdução, tradução e notas de: IGAL, Jesús. Madri: Editorial Gredos, 1998. (Biblioteca clásica Gredos, 256). v 3.
- _____. *Ennead* (I, II, III, IV, V, VI 1-5 e VI 6-9). Tradução de: ARMSTRONG, Arthur Hilary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984-1989. 7 v. (Loeb Classical Library; 440-445).
- _____. *Les ennéades*. Tradução e notas de: BOUILLET, Marie-Nicolas. Paris: Hachette, 1857. 3 v. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>>. Acesso em: 11/04/2019.
- PORFÍRIO. *Commentario al Parmenide di Platone*. Tradução e bibliografia de: GIRGENTI, Giuseppe. Apresentação de: REALE, Giovanni. Seção introdutória, texto com aparato crítico e notas de comentários organizadas por: HADOT, Pierre. Milão: Vita e Pensiero, 1993.
- _____. *De antro nympharum* (texto em grego). Disponível em: <http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Porphyrius/De_antro_nympharum.html>. Acesso em: 19/02/2022.
- _____. *Fragments. Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Editado por: SMITH, Andrew. Fragmenta Arabica David Wasserstein Interpretante. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1993.
- _____. *On the Cave of the Nymphs in the Thirteenth Book of the Odyssey*. Tradução de: TAYLOR, Thomas. London: John M. Watkins, 1917. Disponível em: <https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_cave_of_nymphs_02_translation.htm>. Acesso em: 19/02/2022.
- _____. *On the faculties of the soul* (Stobaeus, *Eclogae Physicae*, 1.52, ed. Heeren). Tradução de: GUTHRIE, Kenneth Sylvan. 1988. Disponível em: <https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_psychological_fragment_2_text.htm#1>. Acesso em: 06/02/2022.
- _____. *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (texto em grego). Disponível em: <http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Porphyrius/Sententiae_ad_intelligibilia_ducent_es.html>. Acesso em: 02/02/2022.
- _____. *Sententiae: Auxiliaries to the perception of intelligible nature. Select works of Porphyry*. Tradução de: TAYLOR, Thomas. 1823, p.169-199. Disponível em: <https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_sententiae_02_trans.htm#6>. Acesso em: 01/02/2022.
- _____. “Vida de Plotino”. In: PLOTINO. *Enéadas*, I-II. Introdução, tradução e notas de: IGAL, Jesús. Madri: Editorial Gredos, 1982, p. 129-175. (Biblioteca clásica Gredos, 57). v 1.
- PROCLO. *Comentário sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides*. In: BERMON, Emmanuel. Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia (Lettre 6-7). *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 199-223, 2009.

- _____. *The Elements of Theology* (grego/inglês). Revisão do texto com tradução, introdução e comentários de: DODDS, Eric Robertson. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- SINÉSIO DE CIRENE. *De insomniis* (texto em grego). Disponível em: <http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Synesius/De_insomniis.html>. Acesso em: 03/02/2022.
- _____. *On Dreams*. Tradução de: FITZGERALD, A. Disponível em: <<https://www.livius.org/sources/content/synesius/synesius-dreams>>. Acesso em: 03/02/2022.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução de: FOSTER, Kenelm, O.P.; HUMPHRIES, Sylvester, O.P. New Haven: Yale University Press, 1951. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>>. Acesso em: 09/11/2020.
- _____. *The Summa Theologica*. Tradução dos Padres da Província Dominicana Inglesa. New York: Benziger Brothers, 1947. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/english/summa/index.html>>. Acesso em: 10/10/2020.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas; Geórgicas; Eneida*. Tradução de: SILVA, Agostinho da. Lisboa: Temas e Debates: Círculo-Leitores, 2012.

II

Livros e artigos especializados

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. 2 v.
- AGAËSSE, Paul; SOLIGNAC, Aimé. In: AUGUSTIN, Saint. *De genesi ad litteram libri doudecim*. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin. Volume 48. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- AKÇAY, K. Nilüfer. *Porphyry's On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*. Brill, 2019.
- ANNAS, Julia E. *Hellenistic philosophy of mind*. California: University of California Press, 1994.
- ARCHAMBAULT, Paul J. "Augustine, memory, and the development of autobiography". *Augustinian Studies*, v. 13, p. 23-30, 1982.
- ARMSTRONG, Arthur Hilary. "Augustine". In: _____ (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 341-419.
- _____. "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of *Nous*". In: ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints, 1979, cap. XV, p. 67-74.
- _____; MARKUS, Robert Austin. *Christian Faith and Greek Philosophy*. London: Darton, Longman and Todd, 1960.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de: LOPES, Marisa. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

- AYRES, Lewis. "The Christological Context of Augustine's *De trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII-XV". *Augustinian Studies*, v. 29, n. 1, p. 111-139, 1998.
- BARBOSA FILHO, Balthazar. "Zingano, Marco. Razão e Sensação em Aristóteles". *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 159-168.
- BEATRICE, Pier Franco. "Quosdam platoniorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan". *Vigiliae christianae*, v. 43, n. 3, p. 248-281, 1989.
- BENNETT, Camille. "The Conversion of Vergil: *The Aeneid* in Augustine's *Confessions*". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 34, n. 1, p. 47-69, 1988.
- BERMON, Emmanuel. "Un échange entre Augustin et Nebridius sur la *phantasia* (Lettre 6-7)". *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 199-223, 2009.
- _____. *Le "cogito" dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de: BORTOLINI, José. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).
- BEUTLER, R.; THEILER, W. *Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen*. (Philosophische Bibliothek, t. 215). Hamburg, F. Meiner, 1960.
- BIRONDO, Noell. "Aristotle on illusory perception: *Phantasia* without *Phantasmata*". *Ancient Philosophy*, v. 21, n. 1, p. 57-71, 2001.
- BLANCHARD, Pierre. "L'espace intérieur chez Saint Augustin d'après le livre X des *Confessions*". Congrès International Augustinien, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 535-542.
- BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Texto, tradução, interpretação e recepção na escolástica ocidental. Leiden; Boston: Brill, 2007. (Philosophia Antiqua - A Series of Studies on Ancient Philosophy. Volume 110).
- BLUMENTHAL, Henry Jacob. "Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's *De Anima*". In: _____. *Soul and intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*. Variorum, 1993, p. 90-106.
- _____. "Plotinus' psychology: Aristotle in the service of Platonism". In: BLUMENTHAL, Henry Jacob. *Soul and intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*. Variorum, 1993, p. 340-364.
- BOCHET, Isabelle. "Augustin disciple de Paul". *Recherches de science religieuse*, v. 94, n. 3, p. 357-380, 2006.
- _____. "Le statut de l'image dans la pensée augustiniennne". *Archives de philosophie*, v. 72, n. 2, p. 249-269, 2009.
- BOSSUET, Jacques Bénigne. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Librairie Classique d'Eugène Belin, 1875.
- BOYER, Charles. "L'image de la Trinité: synthèse de la pensée augustiniennne". *Gregorianum*, p. 173-199, 1946.
- BRACHTENDORF, Johannes. "Cicero and Augustine on the Passions". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 43, n. 2, p. 289-308, 1997.
- BRÉHIER, Émile. *La Filosofía de Plotino*. Tradução de: PREBISCH, Lucía Piossek. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.
- BRENTANO, Franz. "Nous Poietikos: survey of earlier interpretations". In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 313-341.
- BREYFOGLE, Todd. "Memory and Imagination in Augustine's *Confessions*". *New Blackfriars*, v. 75, n. 881, p. 210-223, 1994.

- BRIGHT, Pamela. "Book Ten: The Self Seeking the God Who Creates and Heals". In: PAFFENROTH, Kim; KENNEDY, Robert Peter (Ed.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003, p. 155-183.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a Biography*. New edition with an epilogue. Berkeley: University of California Press, 2000.
- _____. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de: RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- BUBACZ, Bruce S. "Augustine's illumination theory and epistemic structuring". *Augustinian Studies*, v. 11, p. 35-48, 1980.
- BYERS, Sara. "Augustine on the 'Divided Self': Platonist or Stoic?" *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 105-118, 2007.
- CALLAHAN, John Francis. "Basil of Caesarea a New Source for St. Augustine's Theory of Time". *Harvard studies in classical philology*, v. 63, p. 437-454, 1958.
- _____. "III. Time and the Soul". In: CALLAHAN, John Francis. *Augustine and the Greek Philosophers*. Villanova: Villanova University Press, 1967, p. 74-95.
- CARY, Phillip. "Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge". *Augustinian Studies*, v. 36, n. 1, p. 283-285, 2005.
- _____. "Reading and Seeing: A Reply to Van Fleteren". *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 255-265, 2003.
- _____. "What Licentius learned: a narrative reading of the Cassiciacum dialogues". *Augustinian studies*, v. 29, n. 1, p. 141-163, 1998.
- CASTELLETTI, Cristiano. "Le traité *Sur le Styx* du philosophe néoplatonicien Porphyre". *Les études classiques*, v. 75, n. 1-2, 2007.
- CASTEX, Mariano N. "La memoria metafísica según el libro X de las *Confesiones*". *Sapientia*, n. 71, p. 9-25, ene./mar., 1964.
- CAVADINI, John. "The Structure and Intention of Augustine's *De Trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 23, p. 103-123, 1992.
- CHAIDE, Pedro Malón de. *La Conversion de la Madalena: en que se ponen los tres estados que tuvo de pecadora, de penitente, i de gracia*. Valência: Oficina de Salvador Faulí, 1794. p. 360.
- CHASE, Michael. "Porphyre et Augustin: Des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection". *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, v. 51, n. 2, p. 233-256, 2005.
- CILLERAI, Beatrice. "Agostino: la memoria centro dell'*actio animae*". In: SASSI, Maria Michela (Org.). *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Scuola Normale Superiore Pisa: Edizione della Normale, 2007. p. 99-118.
- CILLERUELO, Lope. "Introducción". In: AGOSTINHO, Santo. *Obras de San Agustín en edicion bilingue*. Tradução, introdução e notas de: CILLERUELO, Lope. Madrid: Católica, 1957. Cartas. Tomo VIII, p. 1-19. (Biblioteca de autores cristianos; 165).
- _____. "Por qué memoria Dei?" *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 10, n. 4, p. 289-294, 1964.
- _____. "Pro memoria Dei". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 12, n. 1-2, p. 65-84, 1966.
- CLARK, Gordon H. "Phantasia in Plotinus". In: CLARKE, Francis Palmer; NAHM, Milton Charles. (Ed.). *Essays in Honor of Edgar Arthur Singer*. Philadelphia and London, 1942.
- CLARK, Mary T. "Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine". *Augustinian Studies*, v. 32, n. 2, p. 259-262, 2001.
- _____. "The Psychology of Marius Victorinus". *Augustinian Studies*, v. 5, p. 149-166, 1974.
- _____. "Victorinus and Augustine: some differences". *Augustinian studies*, v. 17, p. 147-159, 1986.

- CLAUSEN, Ian. "The Spirit of Augustine's Early Theology: Contextualizing Augustine's Pneumatology. By Chad Tyler Gerber". *Augustinian Studies*, v. 45, n. 1, p. 98-102, 2014.
- COLISH, Marcia L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*. 2ª impr. Leiden: Evert Jan Brill, 1990. 2 v.
- COPLESTON, Frederick Charles. "Aristotle". In: _____. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Garden City, New York: Image Books, 1993, v. 1, p. 266-378.
- COURCELLE, Pierre. "Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise". *Revue des Études Latines* 34, p. 220-239, 1956.
- _____. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de Boccard, 1950.
- CRICCO, Valentín. "La memoria en san Agustín: imagen del tempo y enigma de la eternidad". *Revista Agustiniana de Pensamiento*, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 37-57, 2006.
- DALEY, Brian E. "Word, soul, and flesh: Origen and Augustine on the person of Christ". *Augustinian Studies*, v. 36, n. 2, p. 299-326, 2005.
- DEUSE, Werner. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichung 3, Mainz, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- DJUTH, Marianne. "Augustine, Monica, and the love of wisdom". *Augustinian Studies*, v. 40, n. 2, p. 217-232, 2009.
- DOUCET, Dominique. "L'ars memoriae dans les *Confessions*". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 33, n. 1, p. 49-69, 1987.
- DU ROY, Olivier. "NOTE: L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 13, n. 1-2, p. 119-124, 1967.
- _____. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.
- DULAEY, Martine. *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1973.
- EMILSSON, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus on sense-perception: a philosophical study*. CUP Archive, 1988.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. *Raízes do Pensamento Medieval: o legado do helenismo e da antiguidade tardia à Idade Média*. Teresópolis, Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2011.
- FERRAZ, Marin. *De la psychologie de saint Augustin*. Paris: Durand, 1962.
- FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud; FREITAS, Heres Drian de O. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).
- _____. (Org.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Cambridge, U.K., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- FONTAINE, Jacques. "Sens et valeur des images dans les *Confessions*". Congrès International Augustinien, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 117-126.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. Tradução de: CABRAL, Álvaro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GAVIGAN, John Joseph. "St. Augustine's Friend Nebridius". *The Catholic Historical Review*, v. 32, n. 1, p. 47-58, 1946.
- GERBER, Chad Tyler. *The Spirit of Augustine's Early Theology: Contextualizing Augustine's Pneumatology*. Surrey: Ashgate Publishing, 2012.

- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).
- _____. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- _____. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 2ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Paidéia).
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de: BENEDETTI, C. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.
- GONZAGUE, Marie de. “Un correspondant de saint Augustin, Nebridius”. Congrès International Augustinien, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955. v. 1, p. 93-100.
- GRANDGEORGE, Louis. “Ce que Saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néo-platonisme”. In: _____. *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 23-56.
- _____. “La Trinité”. In: _____. *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Paris: Ernest Leroux, 1896, p. 85-99.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de: JABOUILLE, Victor. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- HADOT, Pierre. “Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent)”. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, n. 3, p. 205-244, 1960.
- _____. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études Augustiniennes, 1971.
- HAMELIN, Guy. “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de ‘consentimento’ (consensus - συγκατάθεσις)”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 2, p. 176-193, 2010.
- _____. “Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio”. *Analytica-Revista de Filosofia*, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2003.
- _____. A natureza da virtude como saber em Platão. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 11, p. 99-109, 2017.
- _____. As fontes da Psicologia abelardina. *Discurso*, n. 40, p. 287-308, 2010.
- _____. Ciência e saber: a importância da concepção platônica da natureza da episteme em Aristóteles. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 12, p. 1-27, 2018.
- _____. Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 3, p. 1-13, 2009.
- _____. *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*. 455 p. Thèse (Doctorat em Philosophie) – Université du Québec, Trois-Rivières, 1996.
- _____. O sábio (*sophos*) estoico possui o discernimento (*phronêsis*) aristotélico? *Revista Archai: revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, Brasília, v. nº 4, p. 109-119, 2010.
- HANKEY, Wayne J. “‘Knowing as we are Known’ in *Confessions* 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic *Gnothi Seauton* from Socrates to Modernity”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 1, p. 23-48, 2003.
- HARDING, Brian. “Skepticism, Illumination and Christianity in Augustine’s *Contra Academicos*”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 197-212, 2003.
- HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3ª ed. Freiburg im Breisgau, 1897.
- HENRY, Paul. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Bureaux, 1934.

- HESSEN, Johannes. "Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heil. Augustinus". *Baeumker-Beiträge XIX*, v. 2, p. 55-62, 1916.
- HÜBNER, Wolfgang. "Die *praetoria memoriae* in zehnten Buch der *Confessiones*. Vergleiches bei Augustin". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 27, n. 3-4, p. 245-263, 1981.
- INWOOD, Brad et al. *Ethics and human action in early Stoicism*. USA: Oxford University Press, 1985.
- _____; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader: selected writings and testimonia*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008.
- JEAUNEAU, Édouard. *História breve da Filosofia Medieval*. Tradução de: COSTA, Miguel Freitas da. Lisboa: Editora Verbo, 1968.
- JOLIVET, Régis. *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*. Paris: Denoël et Steele, 1932.
- KANY, Roland. *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*. Mohr Siebeck, 2007.
- KING, Richard A. H. *Aristotle and Plotinus on memory*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- KÖRNER, Franz. "Die Entwicklung Augustins: von der Anamnesis-zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips". *Theologische Quartalschrift*, v. 134, n. 4, p. 397-447, 1954.
- LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de: MENESES, Paulo et al. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2014.
- LEPELLEY, Claude. "Santo Agostinho e a irradiação do seu pensamento". In: CORBIN, Alain (Dir.); LEMAITRE, Nicole; THELAMON, Françoise; VINCENT, Catherine. *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 113-121.
- LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers*. I. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. II. Greek and latin texts, with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MACISAAC, D. Gregory. "Projection and Time in Proclus". In: INGLIS, John (Ed.). *Medieval Philosophy and the Classical Tradition, in Islam, Judaism and Christianity*. Routledge: Curzon Press, 2002, p. 83-105.
- MADEC, Goulven. "Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)". In: MAYER, Cornelius Petrus. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1989, p. 9-25.
- _____. "Le temps et le chant, Méditation avec Augustin philosophe, théologien, pasteur: *Confessions*, livre XI". Actes du Colloque International du Collège Dominicain d'Ottawa. *Science et Esprit*, n. 53, p. 111-121, 2000.
- _____. "Pour et contre la *memoria Dei*: Réponse à Lope Cilleruelo et José Morán". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 11, n. 1-2, p. 89-92, 1965.
- _____. "Une lecture de *Confessions* VII, IX, 13-XXI, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R.-J. O'Connell". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 16, n. 1-2, p. 79-137, 1970.
- MARKUS, Robert Austin. "Augustine: Reason and Illumination". In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 362-373.
- _____. "Die Struktur des Menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in *De Trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 32, n. 1, p. 151-153, 2001.

- _____. “Marius Victorinus and Augustine”. In: ARMSTRONG, Arthur Hilary (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 341-419.
- MARROU, Henri-Irénée. “Gérard Verbeke. L’évolution de la doctrine du pneuma stoïcisme du à S. Augustin, étude philosophique”. Bibliothèque de l’Institut Supérieur de Philosophie. In: *L’antiquité classique*, tome 14, fasc. 2, 1945, p. 415-418.
- _____. *L’ambivalenza del tempo dela storia in Sant’Agostino*. Tradução de: FIORINI, Monica. Bologna: CLUEB, 2009.
- _____. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. Tradução de: CASSOLA, M. 2ª ed. Milano: Jaca Book, 2016.
- MATTHEWS, Gareth B. “Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy”. *Augustinian Studies*, v. 39, n. 2, p. 145-162, 2008.
- _____. “Augustine on speaking from memory”. *American Philosophical Quarterly*, v. 2, n. 2, p. 157-160, 1965.
- _____. “Knowledge and illumination”. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 171-185.
- _____. “Le cogito dans la pensée de saint Augustin”. *Augustinian Studies*, v. 34, n. 2, p. 291-294, 2003.
- MAYER, C. P. (Org.) *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe AG, 2012-2018, p. XI-LXIV. v. 4. Disponível em: <<https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4>>. Acesso em: 24/03/2020.
- MCEVOY, James J. “Does Augustinian *memoria* depend on Plotinus?” *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, n. 24, p. 383-396, 1997.
- _____. “Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?” In: FINAN, Thomas; TWOMEY, Vincent (Ed.). *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin: Four Courts Press, 1992, p. 155-170.
- MEINEKE, August et al. (Ed.). *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. In aedibus BG Teubneri, 1860.
- MINER, Robert. “Augustinian Recollection”. *Augustinian Studies*, v. 38, n. 2, p. 435-450, 2007.
- MIRANDA, José Carlos de. “A memória em S. Agostinho: *Memoria Rerum, Memoria Sui, Memoria Dei*”. *Humanitas*, v. LIII, p. 225-247, 2001
- MORÁN, José. “Hacia una comprensión de la *memoria Dei* según San Agustín”. *Augustiniana*, v. 10, p. 185-234, 1960.
- MOREAU, Madeleine. “Mémoire et durée”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, n. 3, p. 239-250, 1955.
- MOURANT, John A. *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Augustinian Institute; Villanova University Press, 1980. (The Saint Augustine Lecture Series, 1979).
- MULLER, André. “Trinitarian Theology and the Shape of the Christian Life: The Prolegomenon to Augustine’s *De Trinitate*”. *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 121-137, 2009.
- MULLER, Earl. “The Dynamic of Augustine’s *De Trinitate*: A Response to a Recent Characterization”. *Augustinian Studies*, v. 26, n. 1, p. 65-91, 1995.
- NASH, Ronald H. “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”. *Augustinian Studies*, v. 2, p. 47-66, 1971.
- _____. *The Light of the Mind: St. Augustine’s theory of knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.
- NIARCHOS, C. G. “Aristotelian and Plotinian Influences on St Augustine’s Views of Time”. *Filosofia*, n. 15-16, p. 332-351, 1985.

- NIEDERBACHER, Bruno. "The human soul: Augustine's case for soul-body dualismo". In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore. *The Cambridge Companion to Augustine*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 125-141.
- NIGHTINGALE, Andrea. "Augustine on extending oneself to god through intention". *Augustinian Studies*, v. 46, n. 2, p. 185-209, 2015.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- _____. *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions*. 8ª reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____; RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's De anima*. Clarendon Press, 1992.
- O'CONNELL, Robert J. "Augustine's Rejection of the Fall of the Soul". *Augustinian Studies*, v. 4, p. 1-32, 1973.
- _____. "Confessions VII, ix, 13-xxi, 27. Reply to G. Madec". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 19, n. 1-2, p. 87-100, 1973.
- _____. "De libero arbitrio I: Stoicism revisited". *Augustinian Studies*, v. 1, p. 49-68, 1970.
- _____. "Ennead, VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 9, n. 1-2, p. 1-39, 1963.
- _____. "Faith, Reason, and Ascent to Vision in St. Augustine". *Augustinian Studies*, v. 21, p. 83-126, 1990.
- _____. "Peter Brown on the Soul's Fall". *Augustinian Studies*, v. 24, p. 103-131, 1993.
- _____. "Pre-existence in Augustine's Seventh Letter". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 15, n. 1-2, p. 67-73, 1969.
- _____. "The *Enneads* and St. Augustine's Image of Happiness". *Vigiliae Christianae*, v. 17, n. 1, p. 129-164, 1963.
- _____. "The Plotinian fall of the soul in St. Augustine". *Traditio*, p. 1-35, 1963.
- _____. *Saint Augustine's Platonism*. Villanova: Villanova University Press, 1984.
- _____. *St. Augustine's Confessions: The odyssey of soul*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- _____. *St. Augustine's Early Theory of Man*, Ad 386-391. Harvard, 1968.
- O'CONNOR, William Riordan. "The concept of the person in St. Augustine's *De Trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 13, p. 133-143, 1982.
- O'DALY, Gerard J. P. "Augustine on the measurement of time: some comparisons with Aristotelian and Stoic texts". In: BLUMENTHAL, H.J.; MARKUS, R.A. (Ed.). *Neoplatonism and early Christian thought*. Essays in Honour of A.H. Armstrong. London: Variorum Publications, 1981, p. 171-179.
- _____. "Augustine". In: FURLEY, David (Ed.). *From Aristotle to Augustine*. Routledge History of Philosophy. Vol. 2. London and New York: Routledge, 2005, p. 389-429.
- _____. "Did Saint Augustine ever believe in the soul's pre-existence?" *Augustinian Studies*, v. 5, p. 227-235, 1974.
- _____. "Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine". *Studia Patristica*, v. 14, p. 461-469, 1976.
- _____. "Remembering and forgetting in Augustine, *Confessions* X". In: HAVERKAMP, Anselm; LACHMANN, Renate (Hg.): *Memoria. Erinnern und Vergessen*, München, p. 31-46, 1993.
- _____. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press, 1968.
- _____. *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987.
- O'DONNELL, James J. "Excursus: Memory in Augustine". In: AUGUSTINE. *Confessions*. Text and Commentary. O'DONNELL, James J. (Ed.). Oxford University Press, 1992.
- MAHONEY, Anne Elizabeth. (Conv.). *The Confessions of Augustine: an electronic edition*.

- Stoa Consortium, 1999. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/index.html>>. Acesso em: 20/05/2022.
- O'MEARA, John J. "Augustin and Neo-platonism". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, p. 91-111, 1958.
- _____. "Porphyry's *Philosophy from Oracles* in Eusebius's *Praeparatio euangelica* and Augustine's Dialogues of Cassiciacum". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 6, p. 103-139, 1969.
- _____. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1959.
- PANACCIO, Claude. "Augustine: the development of a doctrine". In:_____. *Mental language: from Plato to William of Ockham*. Tradução de: HOCHSCHILD, Joshua P.; ZIEBART, Meredith K. Oxford University Press, 2017. p. 69-78.
- PASCAL, Blaise. *Pensées et opuscules*. Léon Brunschvicg (Ed.). 5ª ed. Paris: Hachette, 1909.
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Ellipses, 2001.
- _____. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução de: BERLINER, Claudia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Vocabulário dos Filósofos).
- PENASKOVIC, Richard. "An Analysis of Saint Augustine's *De Immortalitate Animae*". *Augustinian Studies*, v. 11, p. 167-176, 1980.
- _____. "The fall of the soul in Saint Augustine: a *quaestio disputata*". *Augustinian Studies*, v. 17, p. 135-145, 1986.
- PÉPIN, Jean. "Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule? Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, II". *Traditions of Platonism: Essays in honour of John Dillon*, ed. by John J. Cleary, Aldershot, 1999, p. 293-305.
- _____. "Saint Augustin et la Patristique Occidentale". In: CHÂTELET, François (Org.) *Histoire de la Philosophie: idées, doctrines*. Paris: Hachette, 1977, v. 2, p. 80-105.
- _____. "Une curieuse déclaration idéaliste du *De Genesi ad litteram* (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes (Ennéade 5, 3, I-9 et 5, 5, I-2)". *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, v. 34, n. 4, p. 373-400, 1954.
- _____. "Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre. Sur l'union de l'âme et du corps". *Revue des études anciennes*, v. 66, n. 1, p. 53-107, 1964.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga, Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- POLK, Danne W. "Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity". *Augustinian Studies*, v. 22, p. 63-82, 1991.
- PORTALIÉ, Eugène. "Saint Augustin". In: VACANT, Alfred; MANGENOT, Eugène (Ed.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, v. 1, tomo primeiro A, col. 2268-2472, 1909, p. 2268-2562.
- ROSS, Donald L. "Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's *Confessions*". *Augustinian Studies*, v. 22, p. 191-205, 1991.
- ROSS, Willian David. *Aristotle*. 6ª ed. London and New York: Routledge, 1995.
- SCHMIDT-DENGLER, Wendelin. "Die *aula memoriae* in den *Konfessionen* des heiligen Augustin". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 14, n. 1-2, p. 69-89, 1968.
- SCHRADER, Wiebke. "Zu Augustins ontologischer Aporie der Zeit Zwei Interpretationen". *Augustinian Studies*, v. 4, p. 129-139, 1973.
- SCHUMACHER, Lydia. "The 'Theo-Logic' of Augustine's Theory of Knowledge by Divine Illumination". *Augustinian Studies*, v. 41, n. 2, p. 375-399, 2010.
- _____. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2011.

- SCOURFIELD, John Howell David (Ed.). *Texts and Culture in Late Antiquity*. Inheritance, Authority, and Change. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p. 252.
- SEHORN, John. "Monica as Synecdoche for the Pilgrim Church in the *Confessiones*". *Augustinian Studies*, v. 46, n. 2, p. 225-248, 2015.
- SHEPPARD, Anne. "Phantasia and Mathematical Projection". *Sullecta Classica*, n. 8, p. 113-120, 1997.
- _____. "Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of *De anima*, 3.3". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 165-173, 1991.
- _____. "Phantasia in *De insomniis*". *On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, p. 97-110, 2014.
- SIEBERT, Michael Jay. *Platonic Recollection and Illumination in Augustine's Early Writings*. 404 p. Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Toronto, 2014.
- SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972.
- STEINHAUSER, Kenneth B. "Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik and Weiterführung der modernen Forschung zu *De trinitate*". *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 160-163, 2009.
- STROZYNSKI, Mateusz. "Time, self, and aporia: spiritual exercise in Saint Augustine". *Augustinian Studies*, v. 40, n. 1, p. 103-120, 2009.
- TAORMINA, Daniela Patrizia. *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: Quatre études*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- TELL, Dave. "Beyond mnemotechnics: Confession and memory in Augustine". *Philosophy & rhetoric*, v. 39, n. 3, p. 233-253, 2006.
- TESELLE, Eugene. "Porphyry and Augustine". *Augustinian Studies*, v. 5, p. 113-147, 1974.
- TESKE, Roland J. "Augustine's philosophy of memory". In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 148-158.
- _____. "Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine". In: TESKE, Roland J. *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*. A Second Collection of Essays. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2009, p. 61-76.
- _____. "Saint Augustine as Philosopher: The Birth of Christian Metaphysics". *Augustinian Studies*, v. 23, p. 7-32, 1992.
- _____. "St. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos*". *Augustinian Studies*, v. 22, p. 141-155, 1991.
- _____. "The Relationship Between Neoplatonism and Christianity". *Augustinian Studies*, v. 24, p. 199-204, 1993.
- _____. "*Vocans temporales, faciens aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time". *Traditio*, v. 41, p. 29-47, 1985.
- _____. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1996.
- TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1958. 2 v.
- THEILER, Willy. "Porphyrios und Augustin". *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 10. Jahr, Heft 1. Halle (Saale), 1933. Repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, p. 160-251, 1966.
- TORCHIA, N. Joseph. *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine*. O. P. New York: Peter Lang, 1999.
- TOULOUSE, Stéphane. *Les théories du véhicule de l'âme: genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*. 2 v. Thèse. (Doctorat em Sciences Religieuses) – École Pratique des Hautes Études, Paris, 2001.
- TROUILLARD, Jean. "Raison et mystique chez Plotin". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 20, n. 1-2, p. 3-14, 1974.

- VAN FLETEREN, Frederick. "A Reply to Robert O'Connell". *Augustinian Studies*, v. 21, p. 127-137, 1990.
- _____. "Augustine and Philosophy". *Augustinian Studies*, v. 41, n. 1, p. 255-274, 2010.
- _____. "Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist". *Augustinian Studies*, v. 33, n. 2, p. 279-286, 2002.
- _____. "Augustine". *Augustinian Studies*, v. 26, n. 2, p. 161-166, 1995.
- _____. "Aurelius Augustinus. Suche nach dem wahren Leben (*Confessiones* X/*Bekenntnisse* 10), Norbert Fischer, introduction, translation, and annotation". *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 314-317, 2007.
- _____. "Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus". *Augustinian Studies*, v. 31, n. 1, p. 132-135, 2000.
- _____. "Lydia Schumacher. Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge". *Augustinian Studies*, v. 42, n. 2, p. 307-310, 2011.
- VAN RIEL, Gerd. "Augustine's Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine's Doctrine of the Will". *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 255-279, 2007.
- VERBEKE, Gérard. "Augustin et le stoïcisme". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, v. 1, p. 67-89, 1958.
- _____. "Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme *cogitare*". *Recherches augustiniennes et patristiques*, v. 2, p. 59-80, 1962.
- _____. *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- VON ARNIM, Hans (Ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 vols. Leipzig: Teubner, 1924, 1903. Disponível em: <<https://archive.org/details/stoicorumveterum02arniuoft/mode/2up>>. Acesso em: 17/05/2020.
- VON JESS, Wilma Gundersdorf. "Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine". *Augustinian Studies*, v. 6, p. 75-96, 1975.
- WATSON, Gerard. "St. Augustine, the Platonists and the Resurrection Body: Augustine's use of a Fragment from Porphyry". *Irish theological quarterly*, v. 50, n. 2-4, p. 222-232, 1983.
- _____. *Phantasia in Classical Thought*. Ireland: Galway University Press, 1988.
- WEINRICH, Harald. "Typen der Gedächtnismetaphorik". *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 9, p. 23-26, 1964.
- WETZEL, James. "The Force of Memory: Reflections on the Interrupted Self". *Augustinian Studies*, v. 38, n. 1, p. 147-159, 2007.
- _____. "Will and Interiority in Augustine: Travels in an Unlikely Place". *Augustinian Studies*, v. 33, n. 2, p. 139-160, 2002.
- _____. *Compreender Agostinho*. Tradução de: SOUZA, Caesar. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015. (Série Compreender).
- WINKLER, Klaus. "La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ". Congrès International Augustinien, Paris, 1954. *Augustinus magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955, v. 1, p. 511-519, 1954.
- WRIGHT, David. "Monnica's Baptism, Augustine's Deferred Baptism, and Patricius". *Augustinian Studies*, v. 29, n. 2, p. 1-17, 1998.
- YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Tradução de: BANCHER, Flávia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- YHAP, Jennifer. *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2003.
- ZANGARA, Vincenza. "Il *uehiculum animae* e le apparizioni dei morti nell' *epistula* 158 di Evodio ad Agostino". *Revista Storica Lett. Relig.* 25, p. 234-258, 1989.
- ZINGANO, Marco Antonio de Ávila. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

APÊNDICE

Epístola 7 (latim/português)

EPÍSTOLA 7¹⁶⁴⁴

Scripta eodem tempore (388-391).

A. Rescribit superiori epistolae explicatque memoriam sine phantasia esse posse (n. 1), phantasmata in anima sensibus fieri (n. 2-3), eaque triplicis esse generis (n. 4); animam eorum falsitatibus obnoxiam esse (n. 5): obiectionem solvit, Nebridiumque admonet illis resistendum esse (n. 6-7).

EPÍSTOLA 7¹⁶⁴⁵

Escrita na mesma época (388 e 391)¹⁶⁴⁶

A. Responde a epístola anterior e explica que a memória pode existir sem imagem (n. 1), e imagens ocorrem na alma por meio dos sentidos (n. 2-3), e são de três gêneros (n. 4); e podem influir falsamente na alma (n. 5): resolve uma objeção e aconselha Nebrídio a resistir àquelas imagens (produzidas pelos sentidos) (n. 6-7).

¹⁶⁴⁴ Texto latino extraído da PL 33, 68-71. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>
Acesso em: 10/04/2017.

¹⁶⁴⁵ Tradução nossa.

¹⁶⁴⁶ Em 388, Agostinho está com trinta e quatro anos e vive uma “segunda fase” em sua vida. Nos dois anos anteriores, abandonara o magistério, lera intensamente os textos platônicos, tornara-se cristão batizado, redigira seus “diálogos filosóficos” e o *De musica*, o primeiro livro duma série que pretendia abarcar todas as artes liberais. Entre 388 e 391, período em que a *Epístola 7* é redigida, Agostinho escreve sobre o livre-arbítrio da vontade no *De libero arbitrio*, sobre a capacidade das palavras na procura da verdade no *De magistro* e sobre o cristianismo como a única e verdadeira religião no *De uera religione*. No mesmo período é ordenado padre, retorna ao norte da África para fundar um mosteiro na cidade portuária de Hipona e padece com a perda do filho, Adeodato, de apenas dezesseis anos, e com a perda do amigo, Nebrídio, o interlocutor de Agostinho na *Epístola 7*. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia. Op. cit.*, p. 90 (“Tabela Cronológica B”).

NEBRIDIO AUGUSTINUS

Memoriam sine phantasia esse posse

1. 1. Prooemio supersidam, et cito incipiam quod me iamiamque vis dicere, praesertim non cito desiturus. Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo. Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium. Quare, cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt, partim eorum quae deseruntur a nobis. Nam cum recordor patrem meum, id utique recordor quod me deseruit, et nunc non est: cum autem Carthaginem, id quod est, et quod ipse deserui. In utroque tamen generum horum, praeteritum tempus memoria tenet. Nam et illum hominem, et istam urbem, ex eo quod vidi, non ex eo quod video, memini.

DE AGOSTINHO A NEBRÍDIO

A memória pode existir sem imagem

1. 1. Dispensarei o proêmio e rapidamente começarei a tratar daquilo que impacientemente você deseja que eu lhe diga, sobretudo porque não resolverei esse assunto rapidamente. Você diz que a memória não pode existir sem algumas imagens ou representações imaginárias, as quais você quis designar com o nome de *fantasias*. Eu tenho outra opinião. Primeiro devemos perceber que nem sempre nós nos recordamos das coisas passadas, mas frequentemente nós nos recordamos também de muitas coisas permanentes. Por isso, ainda que a memória reivindique para si a tarefa obstinada de conservar o passado, é certo, contudo, que, em parte, ela conserva as coisas que nos abandonaram e, em parte, as que nós abandonamos. Por exemplo, quando me recordo do meu pai, recordo-me de algo que me abandonou e que agora não existe mais. Ao contrário, quando me recordo da cidade de Cartago, recordo-me de algo que existe, mas que eu abandonei. Nos dois casos, portanto, a memória conserva o tempo passado. De fato, eu me recordo tanto daquele homem quanto desta cidade porque já os vi, não porque ainda os vejo.

Quid memoria, quid recordatio

1. 2. Hic tu fortasse quaeris: Quorsum ista? praesertim cum animadvertas utrumlibet horum non posse in memoriam venire, nisi viso illo imaginario. At mihi satis est sic interim ostendisse, posse dici earum etiam rerum, quae nondum interierunt, memoriam. Verum quid me adiuvet, facito intentus accipias. Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intellegendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam. Quamobrem si, ut alia omittam, ipsa aeternitas semper manet, nec aliqua imaginaria figmenta conquirat, quibus in mentem quasi vehiculis veniat, nec tamen venire posset, nisi eius meminissemus, potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria.

O que é a memória, o que é a recordação

1. 2. Então, você me pergunta: “Aonde quer chegar com isso?” Devemos observar especialmente que essas duas coisas não podem chegar à memória sem passarem pela visão imaginária. Para mim, é suficiente até aqui ter-lhe mostrado que podemos também falar da memória das coisas que ainda não passaram. Procure escutar com atenção por que isto é realmente vantajoso para mim. Alguns caluniam contra aquela nobilíssima descoberta de Sócrates, a qual afirma que aquilo que aprendemos não se insere em nós como coisa nova, mas como algo que é restituído à memória pela recordação; e dizem que a memória se refere apenas a coisas passadas, enquanto sabemos que aquilo que aprendemos por meio da inteligência – como afirma o próprio Platão – permanece para sempre, não pode desaparecer e, por isso, não é passado. Eles (os caluniadores) não percebem, porém, que a visão (das coisas inteligíveis) é do passado, pois já a vimos uma vez com a mente; ao nos afastarmos dela e começarmos a ver outras coisas, voltamos a vê-la pela reminiscência, isto é, pela memória. Eis porque, omitindo outros exemplos, a eternidade sempre permanece e de nenhuma maneira precisa procurar cuidadosamente por ficções imaginárias que a sirvam de veículo para fazê-la chegar às nossas mentes, apesar de que não pode vir às nossas mentes sem que nós a recordemos. Pode, portanto, existir memória de certas coisas sem que exista alguma imaginação.

Animam sensibus non usam carere phantasiis

2. 3. *Iamvero quod tibi videtur anima etiam non usa sensibus corporis corporalia posse imaginari, falsum esse convincitur isto modo. Si anima priusquam corpore utatur ad corpora sentienda, eadem corpora imaginari potest, et melius, quod nemo sanus ambigit, affecta erat antequam his fallacibus sensibus implicaretur, melius afficiuntur animae dormientium quam vigilantium, melius phreneticorum quam tali peste carentium; his enim afficiuntur imaginibus, quibus ante istos sensus vanissimos nuntios afficiebantur: et aut verior erit sol quem vident illi, quam ille quem sani atque vigilantes; aut erunt veris falsa meliora. Quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflicta per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis illatio, sive, ut expressius dicatur, impressio. Quod sane te movet, qui fiat ut eas facies formasque cogitemus quas numquam vidimus, acute movet. Itaque faciam quod ultra solitum modum hanc epistolam porrigat; sed non apud te, cui nulla est pagina gratior, quam quae me loquaciorem apportat tibi.*

A alma, sem usar os sentidos, carece de imagens

2. 3. Além disso, a sua opinião de que a alma pode imaginar o corporal mesmo sem usar os sentidos corporais se demonstra falsa, por este motivo: Se a alma, antes de fazer uso dos sentidos corporais para perceber os corpos, podia imaginá-los, se encontrava em uma situação melhor – algo que nenhuma pessoa sã pode duvidar –, antes de ser envolvida por sentidos falaciosos; encontram-se, então, em uma situação melhor as almas daqueles que dormem do que as almas daqueles que despertam, bem como as almas daqueles que são loucos do que daqueles que não sofrem dessa enfermidade; certamente as almas são afetadas por essas imagens, as quais são anteriores ao uso desses mensageiros enganadores que são os sentidos; e assim, ou será mais verdadeiro o Sol que eles veem do que aquele que é visto pelos sãos e despertados, ou as coisas falsas serão superiores às verdadeiras. Se essas conclusões são absurdas, como realmente o são, a imaginação, meu caro Nebrídio, não é outra coisa que um golpe que chega pelos sentidos e fere a alma; aliás, os sentidos não produzem, como você escreve, uma recordação, a fim de que certas imagens se formem na alma. O certo é que os sentidos apenas levam essas imagens para a alma, ou, para dizer mais claramente, os sentidos apenas imprimem essas falsas imagens na alma. E quanto ao fato que o impressiona, ou seja, de como é possível que imaginemos fisionomias e formas que nunca vimos, realmente é algo engenhoso. Por essa

razão, vou estender esta carta para além do habitual; mas não para você, pois nenhuma página é por você mais estimada quanto a que eu lhe apresento com maior eloquência.

Phantasiarum tria genera

2. 4. *Omnes has imagines, quas phantasias cum multis vocas, in tria genera commodissime ac verissime distribui video: quorum est unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis. Primi generis exempla sunt, cum mihi tuam faciem vel Carthaginem, vel familiarem quondam nostrum Verecundum, et si quid aliud manentium vel mortuarum rerum, quas tamen vidi atque sensi, in se animus format. Alteri generi subiciantur illa quae putamus ita se habuisse vel ita se habere, velut cum disserendi gratia quaedam ipsi fingimus nequaquam impediencia veritatem, vel qualia figuramus cum legimus historias, et cum fabulosa vel audimus vel componimus vel suspicamur. Ego enim mihi ut libet atque ut occurrit animo, Aeneae faciem fingo, ego Medae cum suis anguibus alitibus iunctis iugo, ego Chremetis et alicuius Parmenonis. In hoc genere sunt etiam illa, quae sive sapientes, aliquid veri talibus involventes figuris, sive stulti, variarum superstitionum conditores, pro vero attulerunt; ut est tartareus Phlegethon, et quinque antra gentis tenebrarum, et stylus septentrionalis continens coelum, et alia poetarum atque haereticorum mille portenta. Dicimus tamen et inter disputandum, puta esse tres super invicem mundos, qualis hic unus est; et, puta quadrata figura terram contineri; et similia. Haec enim omnia ut cogitationis tempestas habuerit, fingimus et putamus. Nam de rebus quod ad tertium genus attinet imaginum, numeris maxime atque dimensionibus agitur: quod partim est in rerum natura, velut cum totius mundi figura invenitur, et hanc inventionem in animo cogitantis imago sequitur; partim in disciplinis tamquam in figuris geometricis et rhythmicis musicis, et infinita varietate numerorum: quae quamvis vera, sic ut ego autumnus, comprehendantur, gignunt tamen falsas imaginationes quibus ipsa ratio vix resistit; tametsi nec ipsam disciplinam disserendi carere hoc malo facile est, cum in divisionibus et conclusionibus quosdam quasi calculos imaginamur.*

Os três gêneros de imagens

2. 4. Todas essas imagens, que você e muitas pessoas chamam de *fantasias*, se distribuem com maior comodidade e verdade em três gêneros: o primeiro é a impressão das coisas que são sentidas, o segundo das coisas que são opinadas, e o terceiro das coisas que são raciocinadas. São exemplos do primeiro gênero: quando a minha alma forma em si mesma a sua fisionomia

(, Nebrídio,) ou a cidade de Cartago, ou do nosso íntimo amigo Verecundo (já falecido), ou mesmo quaisquer outras coisas que permanecem ou que morreram, mas que eu tenha visto e sentido. No segundo gênero são colocadas aquelas coisas que julgamos que assim o são ou que o são de um determinado modo, por exemplo: quando argumentamos sobre algo, simulamos espontaneamente muitas coisas que não impedem que cheguemos à verdade, ou quando fantasiemos as histórias que lemos, ou quando ouvimos, compomos ou supomos temas fabulosos. De fato, eu imagino, assim como me agrada e como ocorre em minha mente, a fisionomia de Eneias ou de Medeia com suas serpentes aladas ligadas ao jugo, ou de Cremete e de Parménion. Neste gênero também estão aquelas coisas que são ditas, seja pelos sábios, escondendo alguma verdade com tais ficções, seja pelos tolos, criando superstições variadas ao invés de trazerem a verdade à tona; como é o caso do Flegetonte do Tártaro, e das cinco cavernas dos habitantes dos Infernos, e do quadrante setentrional que contém o céu, e de mil outras ficções escritas pelos poetas e pelos heréticos. Dizemos ainda durante uma reflexão: “Imagine três mundos iguais a este, um sobre o outro”, e “Imagine que a Terra seja quadrada”, ou outras coisas desse tipo. Assim, todas estas coisas podem ser simuladas e julgadas por nós, segundo o momento em que se encontra a nossa imaginação. Agora, quanto às coisas que pertencem ao terceiro gênero de imagens, trata-se principalmente dos números e das dimensões, que, em parte, se dá na natureza das coisas, como quando pensamos na forma do mundo, e junto a esta descoberta segue uma imagem na alma daquele que pensa; e, em parte, se dá nas disciplinas, como nas figuras geométricas e nos ritmos musicais, e na infinita variedade dos números; que, sem dúvida, ainda que sejam coisas compreendidas como verdades – assim como eu penso –, geram entretanto falsas imagens, as quais apenas a razão mesma pode-lhes impor resistência; apesar de que nem no próprio raciocínio rigorosamente lógico seja fácil ficar isento desse mal (qual seja, das falsas imagens), quando algumas vezes nas divisões e conclusões (matemáticas) chegamos quase que a imaginar as pedrinhas (com que calculamos).

Animam falsitatibus phantasiarum obnoxiam esse

2. 5. In hac tota imaginum silva, credo tibi non videri primum illud genus ad animam, priusquam inhaereat sensibus, pertinere; neque hinc diutius disserendum: de duobus reliquis iure adhuc quaeri posset, nisi manifestum esset animam minus esse obnoxiam falsitatibus, nondum passam sensibilibus sensuumque vanitatem: at istas imagines quis dubitaverit istis sensibilibus multo esse falsiores? Nam illa quae putamus et credimus, sive fingimus, et ex omni parte omnino falsa sunt, et certe longe, ut cernis, veriora sunt quae videmus atque sentimus.

Iam in illo tertio genere quodlibet spatium corporale animo figuravero, quanquam id rationibus disciplinarum minime fallentibus cogitatio peperisse videatur, ipsis rursum rationibus arguentibus, falsum esse convinco. Quo fit ut nullo pacto animam credam nondum corpore sentientem, nondum per sensus vanissimos mortali et fugaci substantia verberatam, in tanta falsitatis ignominia iacuisse.

A alma é exposta às falsidades das imagens

2. 5. Nesta selva de imagens, creio que o primeiro gênero lhe pareça pertencer à alma antes desta estar unida aos sentidos; e sobre isso não há necessidade de discutirmos longamente; a respeito dos outros dois (gêneros) restantes, com razão podemos investigá-los, caso não fosse manifesto que a alma estivesse menos exposta às falsidades quando ainda não tivesse sofrido com o engano dos sensíveis e dos sentidos: mas quem duvidará que tais imagens (do segundo e terceiro gêneros) são ainda mais falsas que os objetos sensíveis? Certamente, aquilo que pensamos e cremos, ou mesmo que supomos, é absolutamente falso em todas as partes, e certamente, como você reconhece claramente, aquilo que vemos e sentimos é muito mais verdadeiro. Já sobre o terceiro gênero de imagens, qualquer espaço corpóreo que eu formo mentalmente, ainda que pareça que a imaginação o tenha criado com bases racionais de disciplinas que não permitem o mínimo engano, demonstro que é falso, usando novamente das mesmas bases racionais (que serviram anteriormente para prová-lo). Por isso é que eu não posso acreditar que a alma, que ainda não percebeu pelos sentidos corpóreos, e que ainda não foi ferida pela substância mortal e fugaz destes sentidos enganadores, padecesse em tão vergonhosa falsidade.

Obiectio solvitur

3. 6. *Unde ergo evenit ut quae non vidimus cogitemus? Quid putas, nisi esse vim quamdam minuendi et augendi animae insitam, quam quocumque venerit necesse est afferat secum? quae vis in numeris praecipue animadverti potest. Hac fit, verbi gratia, ut corvi quasi ob oculos imago constituta, quae videlicet aspectibus nota est, demendo et addendo quaedam, ad quamlibet omnino nunquam visam imaginem perducatur. Hac evenit ut per consuetudinem volventibus sese in talibus animis, figurae huiuscemodi velut sua sponte cogitationibus irruant. Licet igitur animae imaginanti, ex his quae illi sensus invexit, demendo, ut dictum est, et addendo, ea gignere quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum quae in aliis atque aliis*

rebus attigerat. Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti, vel in parvo calice aqua visa, iam imaginari maria poteramus; cum sapor fragorum et cornorum, antequam in Italia gustaremus, nullo modo veniret in mentem. Hinc est quod a prima aetate caeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserunt nullas.

É resolvida uma objeção

3. 6. De onde então provém o que imaginamos sem nunca antes termos visto? O que você pensa (sobre isso), senão que exista na alma uma capacidade de diminuir e aumentar, que ela leva consigo necessariamente para qualquer lugar onde for? Essa capacidade pode ser verificada particularmente nos números. Por essa capacidade é que, por exemplo, ao apresentar-se aos nossos olhos a imagem de um corvo, cujo aspecto evidentemente já conhecíamos, retirando e acrescentando alguma coisa, chegamos a uma imagem nunca vista. Assim acontece que nas almas acostumadas a se moverem de tal maneira as imagens desta espécie invadem como que espontaneamente a nossa imaginação. Portanto, quando a alma imagina, levada por aquilo que os sentidos nela introduziram, retirando, como foi dito, e acrescentando alguma coisa, pode criar imagens que não percebeu totalmente por nenhum sentido; mas que algumas partes verdadeiras são percebidas em umas e em outras coisas. Assim nós, meninos nascidos e criados perto do Mediterrâneo, vendo talvez a água em um pequeno copo, já podíamos imaginar o mar; enquanto que o sabor dos morangos e das cerejas, antes de prová-los na Itália, de nenhum modo vinha em nossa mente. Daí é que os cegos de nascimento, quando os interrogamos sobre a luz ou as cores, não sabem o que responder. Não podem, pois, perceber algumas imagens coloridas, aqueles que nenhuma imagem sentiram.

Sensuum phantasmatis resistendum esse

3. 7. *Nec mirere quo pacto ea quae in rerum natura figurantur et fingi possunt non primo anima quae omnibus inest commista volvuntur, cum ea numquam extrinsecus senserit. Nam etiam nos cum indignando aut laetando, caeterisque huiusmodi animi motibus, multos in nostro corpore vultus coloresque formamus, non prius nostra cogitatio quod facere possimus tales imagines concipit. Consequuntur ista miris illis modis, et committendis cogitationi tuae, cum in anima sine ulla corporalium figura falsitatum numeri actitantur occulti. Ex quo intellegas velim, cum tam multos animi motus esse sentias expertes omnium, de quibus nunc quaeris,*

imaginum, quolibet alio motu animam sortiri corpus quam sensibilibus cogitatione formarum, quas eam, priusquam corpore sensibusque utatur, nullo modo arbitror pati posse. Quamobrem pro nostra familiaritate, et pro ipsius divini iuris fide sedulo monuerim, carissime mihi ac iucundissime, nullam cum istis infernis umbris copules amicitiam, neve illam quae copulata est, cunctere divellere. Nullo enim modo resistitur corporis sensibus, quae nobis sacratissima disciplina est, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur.

Deve-se resistir à imagem das coisas sensíveis

3. 7. Não se surpreenda com o modo como podem ser representadas (pela imaginação) as coisas que na natureza têm as suas figuras e que não as tenha consigo na alma, a qual se move por todas as coisas, antes de tê-las experimentado exteriormente pelos sentidos. De fato, também nós, quando por indignação ou por alegria, ou por outros movimentos semelhantes da alma, formamos em nosso corpo muitas expressões e cores, nossa imaginação não pode conceber tais imagens antes que nós possamos produzi-las. Estas coisas acontecem segundo alguns procedimentos admiráveis, que confio às suas reflexões, e que verificamos quando os números ocultos agem na alma sem nenhuma figura de falsidades corpóreas. Quero que você perceba, já que vê tantos movimentos da alma isentos de todas essas imagens, sobre as quais me pergunta agora, que a alma se une ao corpo por um impulso diferente dessas formas sensíveis da imaginação, e que por isso não pode de modo algum perceber antes de usar do corpo e dos sentidos. Portanto, por nossa familiaridade e por nossa fidelidade a mesma lei divina, meu caríssimo e agradabilíssimo amigo, não tenha nenhuma relação de amizade com estas sombras infernais, nem deixe de se separar das relações que com elas tenha feito. De modo algum é possível resistir aos sentidos corporais, e isto é para nós uma sacratíssima disciplina, se acariciarmos os golpes e as feridas infligidas por eles.