

Agostinho, Aristóteles e as *Confissões*¹

Michael P. Foley (trad. Frederico Bonaldo)

Honors College – Baylor University – Waco – USA

E-mail: michael_foley@baylor.edu

(Accepted April 2023)

Resumo

Neste artigo, rastreia-se a interação entre Agostinho e tratado aristotélico “*Categorias*” para além da passagem das “*Confissões*” agostinianas em que essa interação é explicitamente examinada. Por meio disto, procura-se conjecturar a relação entre Agostinho e uma das maiores fontes não-platônicas da filosofia clássica.

Palavras-chave: Agostinho, Aristóteles, “*Categorias*”, “*Confissões*”, filosofia clássica não-platônica.

[AUGUSTINE, ARISTOTLE AND THE CONFESSIONS]

Abstract

In this article, the interaction between Augustine and the aristotelian treatise “*Categories*” is tracked beyond the passage of the augustinian “*Confessions*” where such interaction is explicitly examined. Through this way, it is sought to conjecture the relationship between Augustine and one of the greatest non-platonic sources of classical philosophy.

Keywords: Augustine, Aristotle, “*Categories*”, “*Confessions*”, non-platonic classical philosophy.

¹ Publicado originalmente em *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 67, n. 4, 2003, p. 607-622, sob o título “Augustine, Aristotle, and the *Confessions*”.

© The Author(s), 2023.

Introdução

Embora a familiaridade de Agostinho com Aristóteles tenha sido, em geral, bem documentada, as suas implicações mais profundas continuam obscuras ². Por um lado, Agostinho conhecia suficientemente o pensamento peripatético para recorrer a ele quando precisava – tanto que, na amarga correspondência entre ele e Juliano de Eclano, este chama Agostinho, zombeteiramente, de *Aristoteles poenorum* ³. Diferentemente de vários outros Padres da Igreja, Agostinho não possuía uma visão depreciativa de Aristóteles e, geralmente, referia-se a ele com respeito. Agostinho chama os livros de Aristóteles de “recônditos e obscuros” (*reconditos et obscuros*), afirmação que não pretende ser uma crítica, uma vez que a questão tratada na passagem em que ela se encontra é a de como entender os livros do Antigo Testamento, que também são louvavelmente recônditos e obscuros ⁴. À certa altura, Agostinho diz que Aristóteles não é igual a Platão, mas a inferioridade em questão diz respeito à eloquência – *et eloquio Platoni quidem impar* –, e não ao mérito filosófico ⁵. Com efeito, a própria ideia de contrastar duramente Platão e Aristóteles – tão natural para nós, que vivemos sob a luminosa sombra de “A escola de Atenas”, de Rafael – pareceria exagerada e quase vulgar para Agostinho, que escreve na sua primeira obra como crente cristão:

“Quanto à educação, ao ensino e aos costumes dirigidos ao cuidado da alma: por não terem faltado homens agudíssimos e sagacíssimos que, nas suas disputas, afirmaram que Aristóteles e Platão harmonizam-se de tal modo que [apenas] aos não instruídos e desatentos eles parecem estar em conflito, consolidou-se, a meu ver, ao longo de muitos séculos e de muitas controvérsias, uma única disciplina de filosofia veríssima ⁶.”

² Cf. G. Christopher STEAD, “Aristoteles”, em Cornelius MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, Basel, Schwabe & Co, 1994, p. 445-448; Michael W. TKACZ, “Aristotle, Augustine’s Knowledge of”, em Allan D. FITZGERALD, O.S.A. (ed.), *Augustine through the Ages*, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans, 1999, p. 58-59.

³ Cf. AGOSTINHO, *Contra Iulianum*, 3.199. As citações de Agostinho nas notas de rodapé são das *Confissões*, a não ser que se diga o contrário.

⁴ Cf. AGOSTINHO, *De utilitate credendi*, 6.13. É por esta razão que eu discordaria da caracterização de Stead acerca desse comentário como uma “queixa” referente à obscuridade de Aristóteles (STEAD, “Aristoteles”, cit., p. 445).

⁵ Cf. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 8.12.

⁶ “Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentioneibus, sed eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina” (AGOSTINHO, *Contra academicos*, 3.19.42). Excetuando-se quando se dá notícia do contrário, todas as traduções neste ensaio são minhas.

Esta visão cauta e, ao mesmo tempo, otimista sobre a compatibilidade de Platão e Aristóteles não está muito longe, por exemplo, da opinião de Cícero, que expressa sentimentos similares nos seus diálogos ⁷ e que até mesmo fala de Platão e Aristóteles como amigos ⁸. O que vale a pena notar para as nossas presentes considerações é que, deste modo, Agostinho toma esta opinião como sua; trata-se de uma apropriação que pode sugerir algo mais que a mera confiança nos seus predecessores filosóficos ecléticos.

No entanto, por outro lado, há um acordo geral de que o conhecimento do pensamento aristotélico por parte de Agostinho era “limitado e indireto”, como diz Michael W. Tkacz ⁹. Nos séculos quarto e quinto, os cristãos latinos dificilmente tinham algum contato em primeira mão com os escritos originais de Aristóteles, a não ser com uns poucos tratados de lógica – uma escassez que forçaram pensadores como Agostinho a confiar em Cícero, Varrão e em vários neoplatônicos para terem acesso à filosofia peripatética como um todo ¹⁰. É desnecessário dizer que estes mediadores não expuseram cada faceta do pensamento de Aristóteles, mas apenas aquelas partes pertinentes aos seus próprios objetivos. Além disso, ainda é uma questão aberta quão fidedignos foram os seus ensinamentos sobre Aristóteles. Tudo isso torna o uso de Aristóteles por parte de Agostinho – sem contar a nossa capacidade de fazer juízos acurados sobre esse uso – problemático.

No entanto, há uma obra aristotélica que, com relativa certeza, sabemos que Agostinho leu por conta própria, sozinho e sem a ajuda de ninguém: as *Categorias*. A interação de Agostinho com as *Categorias*, cuidadosamente relatada nas *Confissões*, é mais complicada do que inicialmente parece, porque se estende muito além da passagem em que é explicitamente examinada. Todavia, é uma interação digna de rastrear-se, porque o modo em que Agostinho se ocupa do pensamento de Aristóteles nas *Confissões* revela muito acerca da extensão e da maneira em que ele é capaz de beneficiar-se de fontes não-platônicas. A meta deste ensaio é escrutar essa ocupação do modo mais próximo possível, num esforço de conjecturar a relação de Agostinho com os filões não-platônicos da filosofia clássica.

⁷ Veja-se CÍCERO, *Academica*, 1.4.17ss, 2.5.15. A visão de Cícero também era comum no neoplatonismo (cf. STEAD, “Aristoteles”, cit., p. 445; TKACZ, “Aristotle, Augustine’s Knowledge of”, cit., p. 58).

⁸ Cf. CÍCERO, *Pro munera*, 31.64.

⁹ TKACZ, “Aristotle, Augustine’s Knowledge of”, cit., p. 58.

¹⁰ Certamente, Agostinho também teve pouco contato direto com diálogos de Platão, de maneira que teve de confiar nos mesmos mediadores. Mas a diferença aqui é que, ao menos no caso de Plotino e dos neoplatônicos, os mediadores consideravam-se essencialmente discípulos da tradição platônica. Se isto, *ipso facto*, faz dos neoplatônicos canais mais fidedignos ao pensamento de Platão é uma outra questão.

1. O abuso das *Categorias*

Em *Confissões* 4.16.28, Agostinho menciona as *Categorias* de Aristóteles pela primeira – e, nominalmente, única – vez:

“E de que me vale que, quando eu tinha apenas vinte anos de idade e me chegou às mãos uma certa obra aristotélica chamada de as Dez categorias, eu a tenha lido e entendido sozinho?”¹¹”

Esse domínio do texto não foi de pouca monta. As *Categorias*, que lida com a compreensão mental de coisas simples ou incomplexas, é uma obra que, em si mesma, é tudo menos simples ou descomplicada¹². Agostinho menciona outros que admitem que mal entenderam a obra, mesmo depois de terem sido ajudados pelos “mestres mais instruídos” (*magistris eruditissimis*), mestres esses que não só davam conferências sobre ela, mas que “desenhavam muitos [diagramas] na poeira” (*sed multa in pulvere depingentibus*), num esforço para explicá-la (4.16.28). Porém esses alunos privilegiados nada conseguiam dizer a Agostinho que ele já não tivesse descoberto por conta própria. “O que o livro estava a dizer”, escreve Agostinho, “parecia suficientemente claro para mim” (*satis aperte mihi videbantur loquentes*) (*ibid.*).

Para o jovem Agostinho, compreender um assunto sem qualquer assistência foi então uma causa de regozijo, especialmente porque vários dos seus instrutores e dos pupilos destes estavam ansiosos para gabar-se disso, mas eram incapazes de consegui-lo. Porém, à época em que escreveu as *Confissões*, Agostinho percebeu que o seu fácil entendimento das *Categorias* fora uma ocasião de queda, ao inflar o seu orgulho e impedir o seu retorno para Deus.

“De que me valeu, ao ver que me causou dano quando, ao imaginar que tudo o que tinha ser se incluía nessas dez categorias, tentei assim entender até a ti, meu Deus, maravilhosamente simples e inutável?”¹³”

Ao que parece, as *Categorias* levaram Agostinho ao caminho errôneo de tentar encaixar Deus num dos *praedicamenta* da substância, qualidade, quantidade etc. Parece então haver ampla razão para concordar com a conclusão de James D.

¹¹ “quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer?” (4.16.29).

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Anal.*, proem., n. 4.

¹³ “et quid mihi proderat quod annos natus germe viginti, cum in manus meas venissent aristotelica quaedam, quas appellant decem categories [...] legi eas solus et intellexi?”.

O'Donnell de que, para Agostinho, os “instrumentos teóricos” de Aristóteles eram “deficientes”, em virtude da sua “ignorância da verdade sobre Deus” ¹⁴.

Todavia, com base no testemunho das *Confissões*, talvez seja mais seguro concluir que os defeitos em questão pertencem mais ao jovem Agostinho que a Aristóteles. Agostinho não oferece uma crítica direta das *Categorias*, sublinhando antes a sua própria culpa em quaisquer erros que elas possam ter ocasionado. Foi somente ele, e não Aristóteles, que persistiu em imaginar que tudo o que tivesse ser tinha de ser posto numa das dez categorias. E foi somente ele que o fez a partir da impressão de que Deus era alguém ou algo “sujeito à Sua própria grandeza ou beleza, de modo que elas estivessem nele como num sujeito, assim como nos corpos” (*quase et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore*) (4.16.29). Essa concepção carnal de Deus dificilmente pode ser associada às *Categorias*, que não trata do ser enquanto ser ou das realidades inteligíveis *per se*, e muito menos da divindade ¹⁵. Mas é muito associada ao jovem Agostinho, que lutou continuamente com o materialismo metafísico até ler os livros dos platônicos ¹⁶. A conclusão de Agostinho no livro 4 resume o impulso do seu argumento sobre este tema: nenhuma das coisas ostensivamente boas às quais ele tinha sido exposto, tanto Aristóteles como as artes liberais, poderiam ser de alguma serventia para ele enquanto assumisse que Deus era uma espécie de corpo luminoso (4.16.31).

Neste caso, a discussão de Agostinho acerca das *Categorias* não é uma condenação ao pensamento peripatético, mas uma ilustração da sua própria depravação àquela altura da sua vida. Porque embora Agostinho tenha entendido (ou devesse ter entendido) que as *Categorias* não tratavam de Deus, ele, por orgulho e vaidade, usou a obra para conceber Deus erroneamente. Isto se associa a um dos temas fundamentais das *Confissões* – o de que o humilde verdadeiramente alcança Deus –, mas também explica por que a leitura das *Categorias* é trazida à tona no livro 4, apesar do fato de o acontecimento ter tido lugar seis ou sete anos antes dos eventos relatados nesse livro. Porque o tema central do livro 4 é o que Agostinho denomina de “orgulho da vida” (*ambitio saeculi*) (10.30.41). O livro 4 começa com o orgulho de

¹⁴ Cf. James O'DONNELL, *Augustine Confessions*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 2:266. O'Donnell propõe o argumento de que as *Categorias* são mencionadas aqui para explicar o pensamento defeituoso que culminaria no livro *De pulchro et apto*, de Agostinho (cf. *ibid.*).

¹⁵ Deve-se lembrar que as *Categorias* dizem respeito aos vários modos de predicar a presença de coisas concretas, especialmente no tocante aos seres humanos e aos animais. Harold P. Cooke o faz notar na introdução à sua tradução inglesa da obra: “Por isso, podemos inferir que, quando Aristóteles formula as Dez Categorias [...], o Sujeito exclusivo, ou ao menos principal, que ele tem em mente é um Homem individual” (ARISTOTLE, *The Organon*, trans. Harold P. Cooke, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938, p. 3-4).

¹⁶ Cf. Roland J. TESKE, “Heresy and Imagination in St. Augustine”, *Studia Patristica*, 27, 1991, p. 400-405; Joseph TORCHIA, O.P., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichean Polemic and Beyond*, New York, Peter Lang, 1999, especialmente os capítulos 2 e 3.

Agostinho nas artes liberais e termina no mesmo assunto. E é nesse mesmo livro que Agostinho menciona que estava sendo repellido por Deus, porque Deus “resiste aos soberbos” (*superbis resistis*) (4.16.26). O tratamento agostiniano das *Categorias* é, de fato, primariamente em termos de orgulho, inicialmente como uma ocasião de orgulho de outros e depois dele mesmo (4.16.28, 29) ¹⁷.

2. O padrão de abuso e de reuso das *Confissões*

Assim, o tema das *Confissões* 4.16.28 e 29 não são os deméritos das *Categorias* de Aristóteles, mas o mau uso dessas *Categorias* por parte de Agostinho, um mau uso ocasionado, por um lado, pela sua falta de conversão intelectual – que lhe teria permitido diferenciar as substâncias materiais das espirituais – e, por outro, pela sua falta de conversão moral, que lhe teria proporcionado a humildade para abordar Deus de uma maneira mais fecunda. Esta representação é significativa, porque não só indica a falta de animosidade de Agostinho para com Aristóteles, como faz parte de um padrão mais amplo nas *Confissões* que revela precisamente como Agostinho usa as suas fontes literárias. Esse padrão, que veremos agora, encontra-se codificado na estrutura dos livros 1 a 9.

Como vários acadêmicos fizeram notar, os primeiros nove livros das *Confissões* (a narração do passado de Agostinho) estão dispostos a modo de quiasmo, sendo que o meio do livro 5 faz as vezes da articulação das suas duas asas ¹⁸. Na primeira metade do quiasmo (1.1.1 – 5.7.13), Agostinho está caindo em espiral, afastando-se de Deus, ao passo que, na segunda metade (5.8.14 – 9.13.37), ele retorna para Deus gradualmente. A “direção” tomada por Agostinho tem uma enorme influência sobre quão bem ele é capaz de relatar aquilo que está ao seu redor. Por exemplo, Frederick Crosson especula que uma das razões pelas quais quase não há nomes próprios de conhecidos na primeira metade da narrativa histórica e pelas quais existe uma abundância de nomes na segunda metade, é que a primeira metade dramatiza de que modo a fuga de Deus por parte de Agostinho também é uma fuga da amizade autêntica, enquanto o seu retorno a Deus também marca um retorno à

¹⁷ De modo bastante interessante, o mesmo argumento aparece nas impugnações de Agostinho contra Juliano em *Contra Iulianum*. Juliano, um jovem talentoso, mas arrogante, cita orgulhosamente as *Categorias* várias vezes para justificar as suas posições (veja-se *C. Iul.* 1.4.12; 2.10.37; 3.2.7). Agostinho responde que, embora o seu entendimento das categorias seja correto, Juliano usa-as erroneamente (*ibid.*, 5.14.51; 6.20.64).

¹⁸ Cf. Frederick CROSSON, “Structure and Meaning in St. Augustine’s *Confessions*”, em Lawrence P. SCHRENK (ed.), *The Ethics of Having Children*. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 63, Washington, D.C., ACPA, 1990, p. 86-97; David J. LEIGH, “Augustine’s *Confessions* as a Circular Journey”, *Thought*, 60, March 1985, p. 73-88; e William A. STEPHANY, “Thematic Structure in Augustine’s *Confessions*”, *Augustinian Studies*, 20, 1989, p. 129-142. As descobertas de Stephany também são resumidas por Robert MCMAHON, *Augustine’s Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athens, Ga, University of Georgia Press, 1989, p. 136-140.

comunidade ¹⁹. Agostinho só é capaz de referir-se bem às pessoas ao seu redor quando a sua correta relação com Deus é restaurada.

Na vida de Agostinho, o que vale para as pessoas também vale para os bens externos: coisas que são repudiadas na primeira parte das *Confissões* como ocasiões ou instrumentos de pecado possuem uma estranha tendência de reemergir depois na obra sob uma luz positiva. As coisas em questão podem ser lugares, como casas de banho (no livro 2, elas constituem a cena dos vulgares motivos de orgulho sobre a puberdade do seu filho, mas, no livro 9, elas permitem que um enlutado Agostinho chore pela sua mãe falecida) ²⁰. Essas coisas podem ser objetos, como uma figueira (no livro 3, Agostinho acredita tolamente que os maniqueus anciãos têm poder sobre as figueiras teofóricas, ao passo que, no livro 8, Agostinho, perante a leitura das passagens teocêntricas de São Paulo, sabiamente derrama lágrimas sob uma figueira) ²¹. Essas coisas também podem ser atividades: no livro 4, Agostinho rejeita a bibliomancia da leitura aleatória de um versículo para o guiamento pessoal, mas isto é o que ele precisamente faz em resposta à voz que o exorta ao “toma e lê”, no livro 8 ²². E elas podem ser até mesmo línguas: no livro 1, Agostinho diz que, quando menino, usava pouco o grego, enquanto, no livro 9, se encontra a única palavra grega usada nas *Confissões* ²³ (uma confirmação sutil e saborosa da tese quiástica, bem como uma resposta à oração de Agostinho – significativamente dada quando ele trata da sua aversão infantil ao grego –, a de que ele pode usar bem qualquer coisa que tenha aprendido) (1.15.24).

Embora pudesse ser tentador apontar uma inconsistência em tudo isto, o que este tandem fundamentado a modo de quiasmo revela é um padrão dinâmico de “mau uso” ímpio e de “reuso” piedoso, em que o bom uso das coisas é contingente, isto é, dependente do nível em que o usuário se converteu moral, intelectual e religiosamente. Quando Agostinho, não convertido e não arrependido, está caindo em espiral, afastando-se de Deus, na primeira metade da narrativa, ele abusa de todas as coisas ao seu redor, porque, com os seus desejos em estado de tumulto, é incapaz de usar qualquer coisa de maneira apropriada. Inversamente, na

¹⁹ CROSSON, “Structure and Meaning in St. Augustine’s *Confessions*”, cit., p. 88 ss. Mônica, por exemplo, não é nomeada até *Conf.* 9.12.32, e a concubina de Agostinho e o seu caro amigo que morre no livro 4 nunca são nomeados. No entanto, do livro 6 em diante, os nomes de numerosos amigos – Alípio, Simpliciano, Vitorino e outros – começam a aparecer.

²⁰ Cf. 2.3.6; 9.12.32.

²¹ Cf. 3.10.16; 8.12.28.

²² Cf. 4.3.5; 8.12.29. Agostinho inclusive faz um aparte para dizer que tomou a epístola de São Paulo como parte de um “jogo de mesa” (*lusoria*) (8.6.14).

²³ A palavra é βαλανεῖον – um banho (9.12.32). Agostinho menciona-a para explicar o seu significado etimológico: algo que expõe (βάλλω) a tristeza da mente (αἰνῶ). Em 3.4.8, Agostinho também trata do significado de outro termo grego, “filosofia”, mas a maioria dos manuscritos apresenta esta palavra na sua forma latinizada.

segunda metade, quando ele começa a sua subida de volta para Deus, por meio de uma conversão multiforme e em curso, as mesmas coisas que inicialmente eram “mortais” para ele agora podem servir como ocasiões de graça, ao invés de ocasiões de pecado, uma vez que agora a sua alma ganhou os meios para fazer bom uso delas. Em outras palavras, a narrativa de Agostinho é dirigida, ao menos em parte, por um uso e abuso poéticos que, em muitos casos, tem mais a ver com o agente do que com o objeto, com a condição do usuário do que com as qualidades daquilo que está sendo usado.

O uso e o abuso dos livros por parte de Agostinho – um dos temas mais salientes e constitutivos das *Confissões* – não são exceção alguma a esta regra. Assim como os itens e atividades que conduziram Agostinho a um caminho de miséria são os mesmos que, quando reordenados, o ajudaram no seu retorno a Deus, também são os mesmos os autores que inicialmente pareciam tão danosos ou inúteis a ele, e que se tornaram “redimidos” aos seus olhos, uma vez que estes foram curados e fortalecidos, passando a ver as coisas adequadamente. No livro 1, Terêncio é um mal, porque apresenta o violador que segue Jove como um “modelo de fornicção” (*exemplum stupri*), porém o mesmo dramaturgo mostra-se muito útil ao estruturar a pergunta que Agostinho responde tão eloquentemente no livro 10: “Porque a verdade engendra ódio?” (*cur autem veritas parit odium*)²⁴. Virgílio é castigado no livro 1 pelo seu romântico conto de Dido e Eneias, ao passo que a *Eneida* reaparece diversas vezes nas *Confissões*, sendo que a cena, no livro 5, de Agostinho deixando Mônica na costa (a imitação de Agostinho do clímax dramático do caso entre Dido e Eneias) é a mais proeminente²⁵. No livro 3, o *Hortensius* de Cícero, sem culpa própria, monta o palco para a inicialmente equivocada leitura da Escritura por parte de Agostinho e para a sua entrada na seita maniqueia, mas o seu reuso em Cassiciaco ajuda a ele e os seus amigos a preparar-se para o seu batismo, no livro 9²⁶.

²⁴ 1.16.26; 10.23.34.

²⁵ Cf. 1.13.10-22; 5.8.15 (cf. VIRGÍLIO, *Eneida*, 4.576 ss). Outras cenas são, por exemplo, as da viagem de Agostinho a Cartago (3.1.1; cf. *Eneida* 4), da recusa do casamento por parte de Agostinho, como incompatível com a sua missão (6.12.21; cf. *Eneida* 4.440, 449), e de Mônica como mãe de Eurialo (6.1.1; cf. *Eneida* 9.491-496). Cf. Camille BENNETT, “The Conversion of Vergil: The *Aeneid* in Augustine’s *Confessions*”, *Revue des études augustinienes*, 34, 1988, p. 65 ss; e J. J. O’MEARA, “Augustine the Artist and *Aeneid*”, em *Melanges offerts a Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, Spectrum Editeurs, 1963, p. 259-260.

²⁶ Cf. 3.4.7-6; 9.4.7. Embora a exploração ulterior desta questão esteja além do escopo deste ensaio, é digno de nota, ao menos, apontar que esses incidentes de reuso adequado são quase sempre “silenciosos”. Terêncio é nomeado no livro 1, mas não no livro 10; Cícero, no livro 3, mas não no livro 9. Com efeito, as *Confissões* têm uma qualidade palinódica, ou seja, a primeira palavra não é a última e a última palavra nem sempre é pronunciada.

3. O reuso das *Categorias*

Isto também vale para aparição de Aristóteles nas *Confissões*. Embora, inicialmente, as *Categorias* sirvam como um empecilho para um Agostinho intelectual e moralmente orgulhoso, elas reemergem diversas vezes depois nas *Confissões*, a fim de ser mais bem utilizadas por um Agostinho mais velho e mais sábio. Primeiro, várias das próprias conjecturas de Agostinho sobre o tempo, no livro 11, ressoam o ensinamento aristotélico encontrado nas *Categorias* – por exemplo, que o tempo é uma quantidade contínua (*Categ.* 4b25; cf. *Conf.* 11.26.33), que nenhuma parte dele continua a existir (*Categ.* 5a27; cf. *Conf.* 11.27.34, 35) e que, portanto, ele é similar, na sua natureza, à fala (*Categ.* 5a35; cf. *Conf.* 11.27.34)²⁷. Segundo, a questão-mestra das *Categorias* – como predicar a presença das coisas – faz parte do pano de fundo em que Agostinho responde uma das perguntas-mestras das *Confissões*: como entender a presença de Deus, seja nos eventos da vida de um indivíduo, na memória de um indivíduo, no tempo/eternidade, na natureza, na história ou em si mesmo. As conclusões de Agostinho sobre a presença divina são diversas, mas um tópico que permeia esta questão é o entendimento de que a presença de Deus, no sentido estrito da palavra, é única. Assim, as *Confissões* podem ser vistas como uma ilustração prolongada da percepção de Agostinho ao final do livro 4, a saber, a de que Deus não se encaixa em nenhuma das categorias do raciocínio humano (Deus não é uma substância individuada; ele não tem quantidade, qualidade etc.). Esta percepção não nega a validade das categorias; com efeito, há um caminho em que se deve contar com elas a fim de mostrar como Deus as transcende de maneira absoluta. Mas o que ela faz é pôr em grande evidência, por meio de apófase, a inefável presença de Deus. Neste sentido, a localização das *Categorias* de Aristóteles ao final do livro 4 não apenas consolida o problema de identificar e tematizar a presença de Deus (montando, assim, o palco para a sua resolução final nos livros de 7 a 10), mas funciona como um importante contraste para demonstrar o que não queremos dizer quando dizemos “Deus está presente”.

No entanto, o reuso mais claro e mais significativo de Aristóteles ocorre em *Confissões* 12.29.40, em que Agostinho levanta uma discussão de Aristóteles sobre os quatro tipos de prioridade, em *Categorias* 14a25-14b20. Nessa seção das *Categorias*,

²⁷ Agostinho pode ter tomado estas noções de outras fontes – Porfírio as explica no seu *Comentário às Categorias* (veja-se 103.19-33; 104.34-105.10) –, mas esta conjectura pode ser desnecessária, uma vez que sabemos que o próprio Agostinho leu as *Categorias*. Também é preciso acrescentar que o uso de vários princípios do ensinamento de Aristóteles sobre o tempo de modo nenhum implica concordância completa com o conjunto desse ensinamento.

Sobre um tema similar, há ecos do pensamento aristotélico no livro 11 das *Confissões* além daquele advindo das *Categorias*. Cf. C. G. NIARCHOS, “Aristotelian and Plotinian Influences on St. Augustine’s Views of Time”, *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, p. 332-351; Robert C. TRUNDLE, “St. Augustine’s Epistemology: An Ignored Aristotelian Theme and its Intriguing Anticipations”, *Laval Théologique et Philosophique*, 50, Frévrier 1994, p. 187-205.

Aristóteles examina o que significa dizer que uma coisa é anterior em relação a outra. Inicialmente, ele estabelece que há quatro possibilidades: (1) prioridade do tempo (κατὰ χρόνον), na qual A é dito ser anterior a B se é mais velho que B ou se veio antes de B (*Categ.* 14a27); (2) prioridade de existência ou de ser (κατὰ τὴν τοῦ εἶναι), na qual A é anterior a B se a existência de A se segue à de B, e se a de B não se segue à de A (*Categ.* 14a30-31); (3) prioridade de disposição (κατὰ τάξιν), na qual uma coisa é dita anterior a outra de acordo com alguma ordem, tal como as letras são anteriores às sílabas (*Categ.* 14b1); e (4) prioridade de natureza (φύσις), na qual uma coisa é dita ser anterior a outra se é mais honrada (*Categ.* 14b5). Todavia, Aristóteles não parece estar plenamente satisfeito com a quarta prioridade, advertindo que é assim que “a maioria” (οἱ πολλοί) tende a falar. (Talvez seja por isso que ele continua a descrevê-la como a mais diferente das outras ou “alheia a” elas (ἄλλοτριώτατος) [*Categ.* 14b7].) A ambivalência de Aristóteles é composta pelo seu inesperado acréscimo de uma quinta prioridade, na qual, “de duas coisas cuja existência se segue uma da outra [...], aquela que é, de alguma maneira, causa da existência da outra poderia, com razão, ser dita anterior por natureza” (*Categ.* 14b10) ²⁸. O exemplo dado por Aristóteles é o *fato* de que um homem existe e o *enunciado* “Um homem existe”. Ambos se seguem um do outro, mas não se causam reciprocamente, porque o fato causa a verdade do enunciado, e não vice-versa. De maneira significativa, Aristóteles também se refere ao quinto tipo como uma prioridade por natureza (φύσις).

A estranha maneira em que Aristóteles lista as prioridades serve a dois propósitos. Primeiro, a sua ambivalência a respeito da quarta prioridade ressalta a sua condição dúbia de prioridade natural. Com efeito, honrar uma coisa mais que outra é um tipo de prioridade, mas é uma prioridade de convenção ou de capricho humano, e não da natureza. Ao determinar que a prioridade de honra é aquilo que é *pensado* como anterior por natureza pelos homens e mulheres comuns, Aristóteles está implicitamente chamando a nossa atenção para a dificuldade que a grande maioria dos seres humanos tem para diferenciar adequadamente as opiniões pessoais ou convencionais sobre a realidade da realidade em si mesma. Após uma reflexão mais profunda, aquilo que a maioria considera natural revela-se, muitas vezes, apenas como uma inclinação pessoal ou cultural. Por outro lado, o quinto tipo de prioridade, o tipo que é compreendido por alguém capaz de distinguir modos diferentes de ser (i.e., um filósofo), é verdadeiramente “natural”. Além disso, ao listar a quinta prioridade separadamente, Aristóteles ressalta as suas diferenças em relação às quatro primeiras. Diferentemente dos outros tipos de prioridade, os quais comparam coisas simples entre si, o quinto tipo é uma comparação de coisas de

²⁸ O enunciado completo é: “τῶν γὰρ ἀντιστρέφοντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν τὸ αἴτιον ὁπωσοῦν θατέρῳ τοῦ εἶναι πρότερον εἰκότως τῇ φύσει λέγοιτ’ ἂν” (ARISTOTLE, *Categories and Propositions*, trans. Hippocrates G. Apostle, Grinnell, Iowa, The Peripatetic Press, 1980).

índole diferente, de uma coisa que existe na realidade com uma verdade que existe na mente ²⁹.

No livro 12 das *Confissões*, Agostinho também lista quatro tipos de prioridade: eternidade (*aeternitas*), tempo (*tempus*), escolha (*electio*) e origem (*origo*) (12.29.40). Ele as descreve da seguinte maneira:

“[Algo é dito ser anterior por] eternidade, como Deus [é anterior a] todas as coisas; pelo tempo, como a flor [é anterior ao] fruto; por escolha, como o fruto [é anterior à] flor; por origem, como o som [é anterior ao] canto ³⁰.”

Nesses capítulos, Agostinho examina um conjunto de diferentes interpretações ortodoxas de Gênesis, 1, 1 e 1, 2, um esforço que não resulta em quaisquer conclusões definitivas sobre o significado do texto, mas que, ao menos, demonstra a legitimidade da pluralidade interpretativa ³¹. As prioridades são apresentadas numa tentativa de esclarecer uma interpretação válida, a saber, a opinião de que o versículo “No início, Deus fez” significa “Primeiro Deus fez” (12.28.38). Para evitar uma possível contradição com o restante da passagem do Gênesis, quem subscrevesse esta postura precisaria entender “anterior” num sentido não temporal – logo, precisaria explorar diferentes noções de prioridade.

Apesar das diferenças de nomenclatura, uma comparação das listas de Aristóteles e Agostinho revela similaridades impressionantes. Agostinho, por exemplo, mantém a topografia inicial de Aristóteles das quatro prioridades ³², mas aceita prontamente o rebaixamento tácito da quarta, a denominada prioridade por natureza, para uma prioridade de capricho humano. Assim, na sua própria lista, Agostinho refere-se à “prioridade de escolha” (*electio*) e dá como exemplo o fato de que a maioria dos homens e mulheres escolhem o fruto saboroso e nutritivo em detrimento da flor bela, mas inútil. Também há uma forte afinidade, se não identidade, entre a “prioridade de origem” de Agostinho e a “prioridade de ordem” de Aristóteles. Não só o exemplo de Agostinho do som e do canto é comparável ao exemplo de Aristóteles da letra e da sílaba, como o fato de ele o renomear em termos

²⁹ Veja-se John J. CLEARY, *Aristotle on the Many Senses of Priority*, South Bend, Ind., St. Augustine’s Press, 2002, p. 29.

³⁰ “aeternitate, sicut deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum” (12.29.40).

³¹ Neste ponto, Agostinho não parece ter em mente um conjunto específico de “opponentes” ou de interlocutores, assim como as várias posições que ele menciona tampouco eram comumente associadas a quaisquer autoridades identificáveis, fossem cristãs ou até mesmo maniqueias (cf. O’DONNELL, *Augustine Confessions*, 3:316-317, 328, 329).

³² Muito provavelmente, Agostinho não menciona a quinta prioridade porque o seu objeto não é relevante para as suas preocupações àquela altura.

de origem está de acordo com o tratamento de Aristóteles acerca da prioridade como uma ordenação lógica dos primeiros princípios e proposições, dos quais os primeiros são o ponto de partida dos últimos ³³. Até mesmo as prioridades mais distintas entre si – a “prioridade de existência” de Aristóteles e a “prioridade de eternidade” de Agostinho – revelam uma intrigante compatibilidade. Para Aristóteles, a prioridade de existência significa que a existência de A se segue da de B, mas a de B não se segue da de A. Se se substituem “Deus” e “todas as coisas” (os dois referentes que Agostinho usa para exemplificar a prioridade de eternidade) por A e B, chega-se ao seguinte enunciado:

“Deus é anterior a todas as coisas assim como a existência de Deus se segue da existência de todas as coisas, mas a existência de todas as coisas não se segue da existência de Deus.”

Essa compatibilidade não significa de modo algum que as duas prioridades são a mesma; pelo contrário, como A. Solignac, S. J. observa na sua explicação de 12.29.40, a prioridade de eternidade é a única das prioridades de Agostinho que requer uma visão exclusivamente cristã de Deus “imutavelmente criador de seres mutáveis” ³⁴. Porém, se este é o caso, então a prioridade de eternidade de Agostinho marca um desenvolvimento da prioridade de existência de Aristóteles à luz da revelação divina. Graças à proficiência forjada pelas suas conversões em curso, Agostinho aprendeu a fazer bom uso das *Categorias*.

4. Possíveis dificuldades

No entanto, antes de continuarmos, eu gostaria de assinalar que há duas possíveis dificuldades na minha argumentação de que *Confissões* 12.29.40 inclui um uso silencioso, mas notável, do capítulo 12 das *Categorias* de Aristóteles. Primeiro, dado o uso liberal por parte de Agostinho das fontes neoplatônicas, pode ser mais provável que ele tenha tomado o fundamento para as suas teorias sobre a prioridade de alguma outra obra, e não das *Categorias*. Isso explicaria, por exemplo, a sua alteração da ordem aristotélica das categorias, listada no livro 4, de “substância, quantidade e qualidade” para “substância, qualidade e quantidade”, sendo que esta última ordem teria sido transmitida por uma ou mais correntes da tradição

³³ O desenvolvimento realizado por Agostinho desta prioridade em termos de matéria e forma (“sonus eius materies eius est [...] formatur [...] ut cantus sit [12.29.40]) deve-se, muito provavelmente, à mudança do nome feita por ele.

³⁴ “La priorité selon l’éternité comporte en effet que l’on saisisse le paradoxe d’un Dieu créant immuablement des êtres muables; c’est une priorité de transcendance” (A. SOLIGNAC, S.J., *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 14, Paris, Desclée de Brower, 1962, p. 612, n. 26).

neoplatônica ³⁵. Certamente, Agostinho poderia ter tomado dessas fontes os diferentes significados de “anterior”, embora se requeiram evidências concretas disso. O *Comentário sobre as Categorias* e a *Isagoge*, de Porfírio, ambos dedicados a analisar as *Categorias* de Aristóteles, não fazem menção alguma às prioridades, e as *Enéadas* de Plotino também não; quanto a esta matéria, nenhum dos grandes pesquisadores das fontes de Agostinho – nomeadamente, Pierre Courcelle, Harold Hagendahl, John J. O’Meara, Robert O’Connell e James D. O’Donnell – jamais extraiu uma conexão entre 12.29.40 e um texto platônico. Mesmo que seja possível uma derivação platônica, ainda assim não é irrazoável voltar-se primeiramente para as *Categorias* como fonte provável dos posicionamentos de Agostinho acerca da prioridade, na medida em que este é o único livro relevante que sabemos que Agostinho leu. (Por outro lado, quais obras neoplatônicas ele leu continua a ser um tópico ardentemente controverso. ³⁶) A nossa hipótese tampouco exclui uma influência neoplatônica. Porque, se a lista de Agostinho das categorias em 4.16.28 revela uma hermenêutica neoplatônica (que, para alguns estudiosos, incidentalmente, é um grande “se”), isso apenas corrobora que a memória ou a apropriação de Aristóteles por parte de Agostinho foi atingida em algum grau pela sua interação com o neoplatonismo. Esta mesma dinâmica poderia operar no seu conhecimento das prioridades sem que se negue que Aristóteles é o seu interlocutor primário, embora quase indireto.

A segunda dificuldade diz respeito ao consenso entre estudiosos modernos de que os últimos cinco capítulos das *Categorias* (que incluem a discussão sobre as prioridades) são espúrios ³⁷. Isto pode ser verdade, mas, para os nossos propósitos, o essencial não é se Aristóteles escreveu a passagem 11b15-15b32 das *Categorias* (apelada de *postpredicamenta*), mas se Agostinho *pensou* que Aristóteles a escreveu. Com base na evidência que temos das posições do final do século IV sobre as obras de Aristóteles, parece relativamente seguro concluir que Agostinho considerava genuínos os *postpredicamenta*. De modo geral, reconhece-se que Andrônico, um editor peripatético do séc. I a.C., conhecia os últimos cinco capítulos ³⁸ e que comentadores subsequentes das *Categorias* – por exemplo, Déxipo (início do séc. IV d.C.), Amônio (séc. III d.C.), Filopono (meados do séc. VI d.C.) e Simplicio

³⁵ Cf. O’DONNELL, *Augustine Confessions*, cit., 2:265.

³⁶ Cf. Pier Franco BEATRICE, “Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan”, *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, p. 248-281; Frederick VAN FLETEREN, “Plato, Platonism”, em *Augustine through the Ages*, p. 651-654; R. H. NASH, “Some Philosophic Sources of Augustine’s Illumination Theory”, *Augustinian Studies*, 2, 1971, p. 47-66; O’DONNELL, *Augustine Confessions*, cit., 2:416-417.

³⁷ Cf. L. MINIO-PALUELLO, *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, 1949, v-vi.

³⁸ Cf. SIMPLICIUS, *Commentarius in Aristotelis Categoriae*, 379.8.

(início do séc. VI d.C.) – ou escreveram sobre eles ou aludiram a eles ³⁹. Porfírio também conheceu os *postpraedicamenta* e considerou-os autênticos ⁴⁰. Sendo este o caso, quando as *Dez categorias* chegaram às mãos de Agostinho, a obra incluía, quase com certeza, a passagem 11b15-15b32, conscienciosamente atribuída a Aristóteles.

Conclusão

O uso de Aristóteles por parte de Agostinho nas *Confissões* não é apenas consistente – como a sua apreciação qualificada do filósofo no restante dos seus escritos –, mas sugere um compromisso mais profundo com a filosofia aristotélica do que geralmente se reconhece. Por meio de um hábil retorno às *Categorias*, Agostinho foi capaz de superar as armadilhas da sua arrogância adolescente ao tomar os ensinamentos de Aristóteles sobre o tempo e sobre a prioridade, bem como de os entrelaçar nas suas reflexões maduras sobre estes tópicos nos livros 11 e 12 das *Confissões*. É claro que isso não faz de Agostinho um “aristotélico”, assim como o frequente recurso de Tomás de Aquino aos escritos do pseudo-Dionísio não faz dele um “neoplatônico”. Porém atesta certa desenvoltura e independência de mente por parte de Agostinho, além de uma arrojada disposição de amalgamar diversas escolas de pensamento. Neste sentido, a “síntese” de diferentes tradições por parte de Agostinho pode até mesmo sugerir uma grande compatibilidade entre Aristóteles e Platão, maior que aquela que os nossos estereótipos atuais permitem. Em vez de desconsiderar as conclusões de Agostinho sobre a harmonia recôndita entre os dois gigantes da filosofia clássica como a imitação de um princípio ciceroniano ou plotiniano (com frequência, estes dois autores são injustamente desdenhados como “eccléticos”) ⁴¹, a posição de Agostinho sobre a Academia e o Liceu pode merecer a nossa séria consideração.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *Confessiones*.

_____, *Contra academicos*.

_____, *Contra Iulianum*.

_____, *De civitate Dei*.

_____, *De utilitate credendi*.

AMÔNIO, *Comentário às Categorias de Aristóteles*.

³⁹ Cf. 17.7-9; 93.9-12; 167.21-168.3; 379 ss, respectivamente, do *Comentário sobre as Categorias* de cada um destes autores.

⁴⁰ Cf. SIMPLICIUS, *Comm. in Aris. Categ.*, 379.13.

⁴¹ De fato, o próprio termo “ecclético” não merece de todo as suas conotações depreciativas. Cf. Pierluigi DONINI, “The History of the Concept of Eclecticism”, em John M. DILLON e A. A. LONG (eds.), *The Question of “Eclecticism”*: *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 15-33.

- ARISTOTLE, *Categories and Propositions*, trans. Hippocrates G. Apostle, Grinnell, Iowa, The Peripatetic Press, 1980
- _____, *The Organon*, trans. Harold P. Cooke, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938.
- BEATRICE, Pier Franco, "Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan", *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, p. 248-281.
- BENNETT, Camille, "The Conversion of Vergil: The *Aeneid* in Augustine's *Confessions*", *Revue des études augustinienes*, 34, 1988, p. 65 ss.
- CÍCERO, *Academica*.
- _____, *Pro munera*.
- CLEARY, John J., *Aristotle on the Many Senses of Priority*, South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2002.
- CROSSON, Frederick, "Structure and Meaning in St. Augustine's *Confessions*", em Lawrence P. SCHRENK (ed.), *The Ethics of Having Children*. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 63, Washington, D.C., ACPA, 1990, p. 86-97.
- DÉXIPO, *Comentário às Categorias de Aristóteles*.
- DONINI, Pierluigi, "The History of the Concept of Eclecticism", em John M. DILLON e A. A. LONG (eds.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 15-33.
- FILOPONO, *Comentário às Categorias de Aristóteles*.
- LEIGH, David J., "Augustine's *Confessions* as a Circular Journey", *Thought*, 60, March 1985, p. 73-88.
- MCMAHON, Robert, *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athens, Ga, University of Georgia Press, 1989, p. 136-140.
- MINIO-PALUELLO, L., *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, 1949.
- NASH, R. H., "Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory", *Augustinian Studies*, 2, 1971, p. 47-66.
- NIARCHOS, C. G., "Aristotelian and Plotinian Influences on St. Augustine's Views of Time", *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, p. 332-351.
- O'DONNELL, James, *Augustine Confessions*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- O'MEARA, J. J., "Augustine the Artist and *Aeneid*", em *Melanges offerts a Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, Spectrum Editeurs, 1963.
- PORFÍRIO, *Comentários às Categorias*.
- SIMPLICIUS, *Commentarius in Aristotelis Categoriae*.
- SOLIGNAC, S.J., A., *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 14, Paris, Desclée de Brower, 1962.
- STEAD, G. Christopher, "Aristoteles", em Cornelius MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, Basel, Schwabe & Co, 1994, p. 445-448.
- STEPHANY, William A., "Thematic Structure in Augustine's *Confessions*", *Augustinian Studies*, 20, 1989, p. 129-142.

TESKE, Roland J., "Heresy and Imagination in St. Augustine", *Studia Patristica*, 27, 1991, p. 400-405.

TKACZ, Michael W., "Aristotle, Augustine's Knowledge of", em Allan D. FITZGERALD, O.S.A. (ed.), *Augustine through the Ages*, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans, 1999, p. 58-59.

TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriorum Analyticorum*.

TORCHIA, O.P., Joseph, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichean Polemic and Beyond*, New York, Peter Lang, 1999.

TRUNDLE, Robert C., "St. Augustine's Epistemology: An Ignored Aristotelian Theme and its Intriguing Anticipations", *Laval Théologique et Philosophique*, 50, Frévrier 1994, p. 187-205.

VAN FLETEREN, Frederick, "Plato, Platonism", em *Augustine through the Ages*, p. 651-654.

VIRGÍLIO, *Eneida*.

* * *