

327132

# AGOSTINHO E ISIDORO: DA 'DOXOGRAFIA ESPECULATIVA' À CODIFICAÇÃO ENCICLOPÉDICA

Gregório Piaia

**SÍNTESE** - No presente texto mostra-se como Agostinho e Isidoro são os dois autores fundamentais de que se valeram os medievais em suas elaborações do que seria uma 'história da filosofia'. Tanto um como outro não é original em suas classificações. Entretanto, Agostinho é muito mais especulativo e possui um conceito bem definido de verdade e de filosofia, a partir do qual julga a contribuição dos pensadores pagãos. Isidoro, que muito se utiliza da obra do bispo de Hipona, mostra-se mais um compilador enciclopédico.

**PALAVRAS-CHAVE** - Historiografia filosófica. Histórias medievais da filosofia. Doxografia. Enciclopedismo. Santo Agostinho. Isidoro de Sevilha.

**ABSTRACT** - The text shows how Augustine and Isidore are the two most important authors which medieval philosophers use in their works about "History of Philosophy". Both are not original in their classifications. But, Augustine is more speculative and has a well defined concept of truth and philosophy. He uses this concept to judge pagan thinkers contributions. Isidore, who uses a lot the work of Hipona's bishop, is more like a encyclopaedic compiler.

**KEY WORDS** - Philosophical historiography. Mediaeval histories of philosophy. Doxography. Encyclopaedism. Augustine. Isidore of Seville.

## 1 A perspectiva histórico-filosófica em santo Agostinho

De que modo e com quais categorias os autores medievais reconstruíam e interpretavam isto que nós hoje chamamos de "história da filosofia"? Uma pesquisa sobre historiografia filosófica medieval não pode deixar de partir dos dois grandes "mestres" do medievo, santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, que figuram, neste setor específico, também como um ponto de referência constante e primário para os escritores da Idade Média. O papel ocupado por Agostinho foi reconhecido já por Antônio Banfi, que descobriu no *De civitate Dei* a formulação mais típica de uma interpretação global do pensamento humano, segundo "a linha de uma sabedoria natural, na qual a razão, não inteiramente corrompida, dá prova da sua natu-

Universidade de Padova

reza divina". Tal perspectiva torna-se fundamental para a valorização e a ordenação daquilo da tradição filosófica que foi transmitido à cultura medieval e à reflexão escolástica".<sup>1</sup> Um julgamento mais articulado foi expresso em época mais recente por Lucien Braun, que viu em Agostinho o representante mais ilustre da "escolha decisiva adotada pelo Ocidente cristão – a partir de Clemente de Alexandria – de repensar a si mesmo partindo da filosofia antiga e não opondo-se a essa". Mas, ele acentua, também, que em Agostinho não há nenhum ponto inovador relativo à "prática" da historiografia filosófica: a sua teologia da história e da cultura, fundada sobre o princípio de "uma única e verdadeira filosofia, aquela cristã, da qual todas as outras não foram mais que preparação", não se traduz em uma conseqüente "releitura, passo a passo, da história do pensamento antigo"; ao contrário, ele se limita a reutilizar "a velha prática dos diadoquistas e a apresentar os filósofos como discípulos uns dos outros".<sup>2</sup>

Nesta contraposição entre idéias de fundo inovadoras e velhas práticas historiográficas, Braun nos parece pecar um pouco por esquematismo e por adotar um critério de valoração por demais moderno. Corre-se o risco, assim, de colocar em segundo plano o específico da operação histórico-filosófica executada pelo Bispo de Hipona. Isto seria feito em nome de um modelo de conseqüencialidade entre teoria e prática da historiografia que a nós, que vivemos depois de Hegel e do historicismo alemão, parece óbvio, mas que é excessivo pretender à época de Agostinho. Com efeito, se observarmos atentamente os capítulos iniciais do livro VIII do *De civitate Dei* – no qual Agostinho, na trilha das *Tusculanae* e dos *Academica*, de Cícero, e dos manuais de história da filosofia, como aqueles de Cornélio Celso e de Celsino, percorre de novo o desenvolvimento da filosofia antiga até Platão<sup>3</sup> – pode-se notar como ele opera, invés, uma mediação entre os dois níveis

<sup>1</sup> A. BANFI, "Concetto e sviluppo della storiografia filosofica" [1933], in ID., *La ricerca della realtà*, Firenze, Sansoni, 1959 (nova ed., Bologna, Il Mulino, 1997), I, p. 108.

<sup>2</sup> L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, p. 41-42; Cf., além disso, para os outros Padres da Igreja, p. 38-41. Sobre a interpretação dada pelos Padres à filosofia grega cfr. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 91 (Justino); 113-118 (Clemente Alexandrino); 125 (Eusébio); 157 (Gregório Nazianzeno); 171 (Gregório de Nissa); 196 (Crisóstomo)...; sobre Clemente de Alexandria, que desenvolve um papel de primeiro plano na elaboração de esquemas interpretativos destinados a uma duradoura fortuna, cf., em particular, A. MÉHAT, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1966, p. 346-394; S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Univ. Press, 1971, c. I ("Clement's Views on the Origin and Value of Greek Philosophy"), p. 9-59. De particular interesse, dadas as ligações entre santo Ambrósio e santo Agostinho, é a pesquisa desenvolvida por G. MADEC, "Saint Ambroise et la philosophie", Paris, *Études Augustiniennes*, 1974, p. 99-175, onde são recolhidos, segundo uma ordem histórica, todas as referências aos filósofos antigos esparsas nos escritos ambrosianos, desde os "bárbaros" até os neoplatônicos.

<sup>3</sup> Cfr. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini, de Gruyter, 1965, 4. ed., *Prolegomena*, p. 173-174; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, p. 123, 179-181, 241; M. TESTARD, "Saint Augustin et Cicéron", Paris, *Études Augustiniennes*, 1958, I, p. 206-215; II, p. 53-54; A. SOLIGNAC, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), p. 113-148 (em particular o parágrafo 4: "Le document doxographique de *De civ. VIII, 2*", p. 138-148); R. GOULET, *Études sur les vies de philosophes de l'antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes, Pa-*

supracitados ou seja, entre uma concepção geral da história e da cultura, de uma parte, e, de outra, uma "escritura" calcada sobre a "sucessão" de filósofos. Esta mediação é conduzida com uma série de intervenções críticas e de linhas perspectivas que introduzem uma linha nova dentro dos esquemas da tradicional literatura doxográfica e biográfica, motivo pelo que se poderia falar, neste caso, de uma espécie de 'doxografia especulativa'. O discurso histórico de Agostinho se desenvolve de fato sob o emblema de uma exigência da valorização crítica das várias posições filosóficas, que estão relacionadas e comensuradas a um conceito bem definido de "filosofia", e de "verdade", em condição de fornecer um sentido à extensa sucessão de filósofos e de doutrinas. Essa é uma exigência que corresponde, sobre o plano "formal", à instância de uma história "filosófica" da filosofia, que estaria completamente teorizada só no início do século XVIII por Heumann, mas que fora inaugurada na prática por Aristóteles, no livro I da *Metafísica*, no qual costumava-se indicar a gênese de um modo de fazer história da filosofia: aquele "especulativo" ou "teorético".<sup>4</sup>

O teor teórico que Agostinho adota no seu *excursus* sobre antigos filósofos é ilustrado no capítulo introdutório do livro VIII: se a *sapientia* se identifica com Deus, verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus (*amator Dei*), mas, visto que nem todos os filósofos, malgrado o nome de que se ufanam, são amantes da verdadeira sabedoria, é preciso fazer uma escolha. A "delimitação do campo" – diremos hoje – é conduzida sob duas variantes, no que concerne seja à matéria de pesquisa seja às personalidades e às escolas filosóficas. Agostinho deseja, de fato, limitar-se à teologia natural, e sobre tal argumento quer discutir não com todos os

---

ris, Vrin, 2001. Sobre a posição de Agostinho ante os filósofos e a filosofia, cf., além disso, R. PICCOLOMINI, "Platone nel libro VIII del "De civitate Dei", *Augustinianum*, 11 (1971), p. 233-261; S. FERRETTI, "Il giudizio di Sant'Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo", *Filosofia*, 41 (1990), p. 155-183; G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, Institut. d'Études Augustiniennes, 1996; ID., "Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), p. 109-129; I. BOCHET, "Le statut de l'histoire de la philosophie selon la Lettre 118 d'Augustin à Diodore", *Revue des Études Augustiniennes*, 44 (1998), p. 49-76; ID., "Non aliam esse philosophiam [...] et aliam religionem" (Augustin, *De vera religione* V, 8)", in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, (B. Pouderon et J. Doré, org.), Paris, Beauchesne, 1998, p. 333-353; G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2001; ID., "La "philosophia" e i "philosophi" nelle "Confessioni", in AA.VV., *Le "Confessioni" di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, ibid. 2003, p. 89-100; ID., "I filosofi nei primi tre libri del "De civitate Dei", in AA.VV., *Lettura del "De civitate Dei", libri I-X*, ibid. 2003, p. 79-90.

<sup>4</sup> Cfr. M. LONGO, *Historia philosophiae philosophica. Teorie e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, Milano, IPL, 1986, p. 67-90 (cf., além disso, *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello [e, a partir do vol. IV/1, de G. Piaia], Brescia-Padova-Roma, La Scuola-Antenore, II, 1979, p. 437-476). Sobre Aristóteles historiador da filosofia cf. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano, Bocca, 1950, p. 67-80; M. GUEROUULT, "Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote", in AA.VV., *La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelarts, 1963, p. 431-449; BRAUN, *Histoire*, p. 16-20; E. BERTI, "Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele", in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, (a cura di G. Cambiano), Torino, Tirrenia, 1986, p. 101-125; E. CAVAGNARO, "Aristotele dossografo in *Phys. IV, 10*", *La Cultura*, 32 (1994), p. 227-250, além da vasta bibliografia à qual nos remetem estes estudiosos.

filósofos indistintamente, mas só com os "platônicos", os quais, embora reconhecendo a existência de Deus e de um Deus puro espírito e providente, promoviam ao mesmo tempo o culto de muitos deuses, criados por e emanados daquele único Deus. Com relação ao próprio Varrão, que é a grande fonte ao tratar dos diversos tipos de teologia, estes filósofos significam um indubitável "progresso", visto que se aproximavam da verdade ("*Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitatem transcendunt*"). No centro do interesse de Agostinho estava, portanto, a teologia platônica, e é a este interesse eminentemente especulativo que vem dirigida a abordagem histórica: antes de discutir sobre Platão, ele mencionará quantos precederam o filósofo grego sobre este terreno de pesquisa ("*...prius illos commemorans, qui eum in eodem genere litterarum tempore praecesserunt*").<sup>5</sup>

Dentro dessa moldura Agostinho dispõe o material doxográfico, repartido entre os dois tradicionais "*philosophorum genera*", o Itálico e o Jônico, para depois passar a Sócrates e aos seus discípulos, entre os quais dá o primado a Platão (c. II-IV). Tal resenha deixa entrever uma visão prospectiva e evolutiva da história filosófica, já que o bispo de Hipona não pretende apenas apresentar uma genealogia extrínseca dos filósofos de Tales a Platão, mas quer colher na doutrina destes 'predecessores' os sinais das mais maduras doutrinas platônicas, que fungem como termo do confronto. Aquilo que, de algum modo, ele propõe é uma releitura do pensamento antigo dentro dos esquemas consagrados pela tradição. E eis, então, que em Tales e Anaximandro é denunciada a ausência de qualquer "mente divina" na obra da natureza, enquanto foi Anaxágoras que colocou um "ânimo divino" na origem do mundo ("*Anaxagoras vero... harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit...*").<sup>6</sup> A mudança em sentido moral empreendida por Sócrates na indagação filosófica vem reconduzida à afirmação de uma mais profunda exigência teológica, pela qual a busca das "causas primeiras e sumas das coisas" se orienta em direção da "vontade de um Deus único e supremo" mesmo se, depois, não resulta claramente que coisa seja para o filósofo ateniense aquele sumo bem do qual depende a felicidade.<sup>7</sup>

O modo de proceder de Agostinho não é certamente novo, visto que já Aristóteles havia exaltado o "bom senso" de Anaxágoras, a respeito do qual "os predecessores pareciam gente que fala ao acaso"; e também Cícero, por exemplo, havia observado que o filósofo de Clazomene foi o primeiro a pôr uma mente infinita como regra ordenadora de todas as coisas.<sup>8</sup> Mas o dado significativo, neste caso, não é tanto a 'novidade', quanto a retomada do voltar-se aos pensadores antigos,

<sup>5</sup> AUG., *Civ.*, 8, 1, CCL, 47, p. 216-217; ver, além disso, 8, 12, 6-14, p. 229.

<sup>6</sup> AUG., *Civ.*, 8, 2, p. 217-218. O bispo de Hipona se distancia aqui da tradição ciceroniana, segundo a qual, para Tales, Deus seria uma inteligência que forma todas as coisas da água (*Nat. deor.* 1, 10, 25), e se aproxima da tradição de Teofrasto, que põe o filósofo de Mileto junto aos ateus (SOLIGNAC, *Doxographies*, p. 139-140; cf. em vez disso, também para as questões relativas à apresentação de Anaximandro e Anaxágoras, p. 140-145).

<sup>7</sup> AUG., *Civ.*, 8, 3, p. 218-219; Cf. CIC., *Tuscul.* 5, 4, 11, onde se acentua o caráter aporético do discurso de Sócrates.

<sup>8</sup> ARIST., *Metaph.* I, 3, 984 b 15-19 (trad. it. de G. REALE, Napoli, Loffredo, 1968, I, p. 113); CIC., *Nat. deor.* 1, 11, 26.

animado por uma carga especulativa que não se encontra (ou era todavia bastante tênue) nos textos dos doxógrafos e do próprio Cícero, usados por Agostinho como fonte. De outra parte, a empostação especulativa do discurso histórico em Aristóteles e em Agostinho acontece segundo coordenadas diversas, que remetem a diferentes níveis de historicidade. No Estagirita, a operação histórico-filosófica assume a veste de um sistemático *status quaestionis* elaborado com base nas categorias e nas instâncias da 'própria' filosofia, embora essa devesse refletir fielmente – dado o típico realismo aristotélico – a verdade das estruturas ontológicas existentes desde sempre e perfeitas em si mesmas; uma verdade única e que, segundo uma "concepção circular da história", foi "ciclicamente descoberta e depois perdida pelos homens que, todavia, conservaram sempre alguma relíquia dela, enquanto não a redescobrem de todo".<sup>9</sup>

Para Agostinho, ao contrário, trata-se de reler de modo unitário uma tradição filosófica vasta e diversificada, cheia de luzes e sombras, e de atribuir-lhe um "sentido"; e isso sobre base de um critério ancorado na Sabedoria mesma de Deus, que criou o mundo e a história, revelando-se depois na história e no homem e fazendo-se essa mesma sabedoria 'homem na história', dentro daquela grandiosa perspectiva da *historia salutis*, que constitui uma clara ruptura com a consciência grega do vir-a-ser histórico. Considere-se, por exemplo, o papel que na exposição do pensamento platônico é assumido pela tripartição da filosofia em física, ética e lógica. Este esquema, que a partir da idade helenística era de uso corrente, vem aqui vivificado e transfigurado à luz da estrutura trinitária do homem, *imago* da Trindade divina, e em tal roupagem nova é aplicado com insistência significativa.<sup>10</sup>

O emprego do material histórico-filosófico não se esgota na perspectiva da 'introdução' aos "platônicos", mas surge também no âmbito de um confronto crítico. Que necessidade há de examinar os outros filósofos – pergunta-se com ênfase Agostinho no início do c. 5 –, se já Platão havia definido o sábio como aquele que imita, conhece e ama ao Deus único e verdadeiro? Este reconhecimento dá lugar a um confronto construído com sábia retórica, no qual a sucessão cronológica dos filósofos que precederam a Platão é suplantada pela classificação das doutrinas com base no seu grau de proximidade com a verdade. Assim, diante dos "platônicos", devem ceder não só a teologia "fabulosa" e "civil", as interpretações de Varrão, as revelações de Numa Pompílio e Alexandre Magno, mas também os filósofos como Tales, Anaximandro, os estóicos e Epicuro, que puseram princípios corporais na origem de todas as coisas. Em um degrau superior são colocados aqueles filósofos (Agostinho parece aludir aqui aos pitagóricos) que conceberam a Deus como sendo da mesma natureza da alma: mas também esses são superados pelos platônicos, os quais colocaram a natureza imutável de Deus acima da natureza da alma humana. O esquema histórico da *diadoché* se dissolve

<sup>9</sup> REALE, *Note a Metaph.* I, 3, (cf. nota precedente), p. 151; cf., também, W. JAEGER, *Aristotele, Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1947, p. 549-550; R. MONDOLFO, "Veritas filia temporis in Aristotele", in Id., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, Morano, 1964, p. 1-20.

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, *Civ.* 8, 4, 33-38; 50-62, p. 220-221; 5, 1-3, p. 221; 9, 1-4, p. 225.

assim em um esquema teórico, enquanto a idéia de um desenvolvimento progressivo que culmina nos platônicos é substituída pelo sentido vivo do destaque entre esses filósofos e todos os outros.<sup>11</sup>

Para além de tal dialética permanece todavia uma concepção unitária do pensamento humano, que se reflete no amplo período que, sozinho, constitui o c. 9. Aqui a perspectiva se alarga e, em torno do conceito tipicamente agostiniano de um "Deus sumo e verdadeiro [...] criador de todas as coisas, luz dos nossos conhecimentos, bem a que tendem as nossas ações", recolhe-se um vasto consenso de filósofos: dos platônicos aos mais eminentes entre os jônicos e os itálicos, até aos "sábios ou filósofos de nações estrangeiras, além do Atlas, na Líbia, no Egito, na Índia, na Pérsia, na Caldéia, na Cítia, nas Gálias, na Espanha".<sup>12</sup> Um acordo substancial sobre o modo de conceber a divindade reúne, portanto, as seitas gregas e as nações "bárbaras" e aproxima todos esses sábios da verdade do cristianismo, ainda se esse último (é o argumento do c. 10, que se segue), é sempre superior à filosofia dos gentios e tem nos confrontos com ela aquela atitude ambivalente de desconfiança e de abertura que o apóstolo Paulo tinha emblematicamente exposto nas suas cartas aos Romanos e aos Colossenses. O tema da "filosofia bárbara", que já fora objeto de discussão no próêmio das *Vidas laercianas* e fora tratado por autores cristãos como Cirilo de Alexandria, Eusébio e Clemente Alexandrino, é inserido, assim, com apoio de *auctoritates*, no circuito histórico da sabedoria humana.<sup>13</sup>

No Livro VIII encontram-se outras inserções histórico-filosóficas, como o tema – de origem filoliana – das relações entre Platão e a Escritura (que haveria de dominar na historiografia filosófica até o século das luzes) e o esboço dos sucessores e seguidores de Platão (c. 11-12). Mas para os fins de nossa pesquisa interessa sobretudo acentuar como o tratamento dos filósofos antigos (que figuram aqui como um aspecto daquela civilização pagã que na primeira parte do *De civitate Dei* vem submetida a um exame crítico) é retomado na segunda parte da obra,

<sup>11</sup> AUG., *Civ.* 9, 5, p. 219-220. Este deslocamento da perspectiva cronológica inicial para uma classificação das seitas sobre bases conceituais se encontra também no c. 8, onde se expõe a tripartição das posições em relação ao sumo bem e se nota que essas três doutrinas fundamentais deram lugar a um grande número de seitas. O tema é retomado com maior amplitude nas notáveis páginas do livro XIX em que Agostinho, adotando – sobre os passos de Varrão – "um método mais dialético que histórico" (SOLIGNAC, *Doxographies*, p. 126), classifica as diversas seitas realmente existentes e também – note-se – puramente "possíveis" com um número máximo de 288 (*Civ.* 8, 8, 6-26, *CCL* 47, p. 224-225; 19, 1-2, *CCL*, 48, p. 657-662). O intento apologético e especulativo aparece ainda mais preeminente, por exemplo, na *Epistola* 118, composta em torno de 410, onde o material histórico-filosófico é disposto segundo a ordem dialética da discussão e refutação dos erros dos filósofos pagãos (*CSEL* 34, p. 665-698).

<sup>12</sup> AUG., *Civ.* 8, 9, p. 225-226 (trad. portuguesa de Oscar Paes Leme, Petrópolis, Vozes, 1991, v. 1, p. 311, p. 439).

<sup>13</sup> Sobre a "filosofia bárbara" nos Padres cf. J. H. WASZINK, "Some Observations on the Appreciation of 'the Philosophy of the Barbarians' in Early Christian Literature", In: *Mélanges offerts à Made-moiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, "Spectrum", 1963, p. 41-56. A idéia de um acordo de fundo entre os maiores filósofos está presente também no *Contra Academicos*, onde se revela que Platão e Aristóteles estão unidos em um ensinamento concorde da "verdadeiríssima filosofia", solidificada no curso de muitos séculos e de muitas disputas (*C. Acad.* 3, 19, 42, *CCL* 29, p. 60).

dentro do imponente plano histórico inspirado no confronto entre as duas "cidades". No livro XVIII, Agostinho inicia, de fato, sob a guia de Eusébio de Cesaréia, um verdadeiro e próprio procedimento sinóptico, que vê desfilar, sobre linhas paralelas, acontecimentos e personagens da história de Roma, figuras e 'seitas' dos filósofos, eventos e protagonistas da história do povo eleito. E eis que surgem então as referências aos sete sábios, que vieram depois dos "poetas teólogos", como Orfeu; aos 'físicos', "sucessores de Tales na pesquisa da natureza das coisas"; a Pitágoras, que cunhou o nome de 'filósofo'; a Sócrates "príncipe da moral"; a Platão, que "superou em muito todos os outros discípulos de Sócrates".<sup>14</sup> Todavia, também nesta reconstituição histórica a referência aos filósofos gregos não se esgota na sucessão temporal, mas assume uma dimensão valorativa, na qual se refletem alguns temas de fundo do pensamento agostiniano e, mais em geral, dos Padres. O bispo de Hipona observa inicialmente que estes filósofos vieram todos depois dos profetas hebreus, motivo pelo qual os gregos "não têm nenhuma razão de louvar a sua sabedoria como superior – senão por nobreza, aos menos por antiguidade – à nossa religião na qual está a verdadeira sabedoria".

Quanto à sabedoria dos bárbaros e, em particular, dos egípcios, mais remota no tempo, ela foi de algum modo posterior a Abraão, que foi, ele também, um profeta. Subvertendo a tese helenocêntrica, cara a Diógenes Laércio, Agostinho declara que a filosofia no sentido próprio (não aquela que se interessa pela Astronomia, mas aquela "que se propõe ensinar aos homens a arte de tornarem-se felizes") nasceu no Egito, no tempo de Mercúrio Trismegisto, "certamente muito tempo antes dos sábios ou filósofos da Grécia, mas, sempre depois de Abraão, Isac, Jacó e José, depois mesmo de Moisés".<sup>15</sup>

A superioridade da religião cristã sobre a filosofia pagã não é, porém, de ordem puramente histórica. Ela depende da harmonia existente entre os textos da Sacra Escritura, que contrasta com a discordância de opiniões que se encontram entre os filósofos, em particular entre os estoicos e os epicuristas, que mais do que todos pesquisaram a fundo o problema da felicidade humana. Agostinho reconhece que a diversidade de opiniões (e, portanto, de seitas; veja-se a respeito o já recordado livro XIX) não deriva só do amor de glória ("*studium gloriandi*"), mas, também, do sincero "*amor veritatis*", que força a distanciar-se dos próprios mestres e companheiros. "Mas – objeta ele com ênfase –, que pode ou aonde e por donde a infelicidade humana conduz à bem-aventurança, se não leva por guia a autoridade divina?"<sup>16</sup>

Fruto da doxografia helenístico-romana e da mais madura reflexão patrística, estas abordagens de Agostinho se põem, por sua vez, no início de uma longa e rica tradição historiográfica. Em particular a autoridade indiscutível do bispo de Hipona e a objetiva raridade de fontes diretas fez com que ao longo de todo o

<sup>14</sup> AUG., *Civ.* 18, 24-25 e 37, *CCL* 48, p. 615-633 (trad. portuguesa, vol. II, p. 338-339; 354-355).

<sup>15</sup> AUG., *Civ.*, 18, 37 e 39, p. 632-633; 634-635 (trad. portuguesa, vol. II, p. 353-354; 355-356).

<sup>16</sup> AUG., *Civ.* 18, 41, p. 635-638 (trad. portuguesa, vol. II, p. 357-359). Por uma valorização geral da filosofia pagã cf., também, *Civ.* 2,7, *CCL* 47, p. 39-40.

medievo os *excursus* histórico-filosóficos do *De civitate* fossem elevados ao grau de fonte corrente ou mesmo exclusiva sobre pensadores antigos. Como caso limite pode ser considerado o anônimo escrito *Contra Philosophos*, uma coletânea de *excerpta* do *corpus* agostiniano que recua ao século VI e, no qual, sob a forma de diálogo entre Agostinho e alguns filósofos gregos e latinos, procede-se à refutação da filosofia dos gentios. Na *disputatio quinta*, dedicada ao confronto entre a teologia natural e a filosofia, vem posta na boca de Platão uma exposição da filosofia grega até os discípulos de Sócrates, tirada dos c. 2-3 do oitavo livro do *De civitate*.<sup>17</sup>

A difusa utilização de Agostinho como fonte histórico-filosófica comporta, por outro lado, uma certa descontextualização e neutralização do seu discurso, cujos valores especulativos passam a segundo plano com relação aos emprego estritamente historiográfico ou didático. Um exemplo típico desta visão se pode colher, a mais de um milênio de santo Agostinho, na *Margarita Philosophica* do monge cartuxo Gregorio Reisch (falecido em 1525), que é considerada um dos últimos frutos da cultura medieval. Nesta obra enciclopédica, o modo de abordar da filosofia natural (que se segue às sete artes liberais e precede a filosofia moral) apresenta, no início, uma resenha do *De opinionibus philosophorum circa rerum principia*, que vai de Tales a Epicuro e está baseada – até Sócrates – sobre os dois capítulos do *De civitate* supracitados.<sup>18</sup> Reisch segue fielmente a sua fonte, repetindo também a atribuição a Anaximandro de “princípios infinitos das coisas singulares” antes que de um único princípio primeiro e infinito (o *apeíron*): uma tese, esta, que se aparta da tradição historiográfica antiga e que fez pensar em uma *contaminatio* de Agostinho entre as doutrinas de Anaximandro e aquelas de Anaxágoras, mas que se pode justificar apelando a um ponto de partida interpretativo presente em Teofrasto e derivado, por sua vez, de Aristóteles.<sup>19</sup>

## 2 A história dos “filósofos gentios” em Isidoro

A codificação do material histórico-filosófico contido no discurso agostiniano – da qual colhemos aqui duas expressões exemplares, situadas nas extremidades opostas da cronologia medieval – respondia a uma exigência típica da cultura da

<sup>17</sup> ANONYMI *Contra Philosophos*, 5, CCL 48 A, p. 285-287.

<sup>18</sup> *Margarita Philosophica, hoc est habituum seu disciplinarum omnium, quotquot philosophiae syncerioris ambitu continentur, perfectissima* ΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, a GREGORIO REICH, *dialogismis primum tradita*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1583, p. 621-622; cf., além disso, p. 619-620, a justificação didática deste *excursus* histórico: “*Partem philosophiae, quae rerum naturalium principia pertractat, a nullo unquam docto viro neglectam, verumetiam ad Indis, Arabibus, Aegyptiis, Graecis, et Latinis, diversarumque religionum professoribus, summis laboribus conquistam, manifestum est: a paucis vero aut (ut verius loquar) a nullis secundum praecisionem inventam facile crediderim. Totius equidem universitatis entium, singulorumque naturas, principia et causas invenisse, quis se iactabit? Quoniam vero nec tu [é o discípulo, ao qual se volta o magister] hanc praecisionem, sed brevem apertumque sermonem expostulas: tuum percupidum sciendi animum, si non cibo solido, lacte tamen [...] pascam: et de thesauris philosophorum, quae visa fuerint magis necessaria in medium proferam...*”.

<sup>19</sup> Cf. AUG., *Civ.* 8, 2, 26-27, p. 217-218; SOLIGNAC, *Doxographies*, p. 140-141.

Idade Média, considerada em particular nos séculos compreendidos entre a antiguidade tardia e a época carolíngia. O intérprete mais representativo de tal exigência é Isidoro de Sevilha, cuja produção enciclopédica e histórica incidiu profundamente sobre a organização medieval do saber. A sua *Chronica*, agostiniana-mente dividida em seis idades e fundada sobre a tradução latina do *Chronicon* de Eusébio (devida a São Jerônimo), fornece longa série de pontos de referência cronológica, indispensáveis para toda a abordagem da história universal, mas útil também para a história dos filósofos. Na ordenada sucessão de personagens e eventos, que são datados a partir do ano da criação, figuram, de fato, alguns filósofos: de Tales (no ano 4578 "*Thales Milesius primus fisicus clarus habetur*") a Pitágoras, "*philosophus et arithmeticae artis inventor*"; de Sócrates e Demócrito (mencionado junto com Hipócrates no ano 4723) a Platão, Górgias ("*primum rhetorem*"), Xenofonte, Aristóteles, Xenócrates, Zenão (o Estóico), Teofrasto e Catão (o Jovem), o único romano citado entre os filósofos (ano 5147: "*Per idem tempus Cato philosophus agnoscitur*"), e contemporaneamente é assinalado o nascimento de Virgílio e Horácio).<sup>20</sup>

Nas *Etymologiae*, a obra mais célebre de Isidoro, as referências históricas à filosofia antiga estão presentes com uma certa consistência em dois lugares distintos. No livro II, o tratado da dialética ou "filosofia racional" é precedido por um capítulo introdutório *De definitione philosophiae* no qual, depois de ter retomado a habitual tripartição da filosofia, Isidoro chega à temática do livro VIII do *De civitate* e da tradição enciclopédica da escola helenístico-romana, a algumas notícias históricas essenciais: Tales foi o primeiro a estudar a física, que depois Platão dividiu em aritmética, geometria, música e astronomia (o *quadrivium* medieval); a ética foi fundada por Sócrates, ao qual é atribuída a distinção, em realidade posterior, das quatro virtudes cardeais; a lógica teve início em Platão, que a dividiu em dialética e retórica.<sup>21</sup> Essa síntese bastante enxuta não tem intenção histórico-filosófica, já que a Isidoro interessa aqui "somente pôr sobre o patronato de alguns ilustres 'inventores' as divisões das artes, e mostrar que um parentesco direto une estas artes aos diversos ramos do saber filosófico".<sup>22</sup>

Uma verdadeira e própria 'história dos filósofos', ao contrário, é delimitada no livro VIII (*De Ecclesia et sectis*), em um contexto que se ressentia fortemente da polêmica conjunta contra as heresias cristãs e as seitas filosóficas dos pagãos, que foi conduzida pelos escritores eclesiásticos latinos, em particular por Tertuliano. De fato, o c. 6, dedicado aos filósofos, segue-se aos capítulos sobre as heresias dos judeus e dos cristãos, fazendo um *trait d'union* entre esse tratado heresiológico-

<sup>20</sup> ISIDORI IUN. EP. HISP., *Chronica Maiora*, MGH AA 11, p. 444; 446-449; 452. O estóico Catão foi mencionado também por Agostinho, sobre as pegadas de Cícero (*Civ.* 19, 4, 4; *Cf. Tusc.* I, 30, 74; 46, 110).

<sup>21</sup> ISIDORI HISP. EP. *Etymologiarum sive originum libri XX*, 2, 24, 3-7 (rec. W. M. LINDSAY, Oxonii, E Typ. Clarendoniano, 1911, reimpr. 1971, t. I); para o estudo das fontes cf. também S. DE CLAUZADE DE MAZIEUX, *Isidori Hispalensis Etymologiarum liber octavus de ecclesia et sectis*. Édition critique et commentaire, École Nationale des Chartes, Position de thèse, [Paris] 1977, p. 49-54.

<sup>22</sup> J. FONTAINE, "Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique", Paris, *Études Augustiniennes*, 1959 (1983<sup>2</sup>), II, p. 12.

co e os sucessivos c. 7-11, que se referem aos diversos aspectos do mundo cultural e religioso pagão (os poetas, as sibilas, os "magos", a etimologia de 'pagão', as divindades). Essa forma de colocar reflete a estrutura de uma outra obra de Isidoro, o *De haeresibus* (datada dos anos 612-615 e, portanto, anterior às *Etymologiae*), no qual o elenco das heresias do Antigo e do Novo Testamento é seguido pela resenha das doutrinas dos filósofos pagãos – precisamente dos platônicos, epicuristas, estoícos, acadêmicos e "matemáticos", ou seja, dos astrólogos.<sup>23</sup>

No capítulo *De philosophis gentium* Isidoro expõe a etimologia da palavra "filósofo" e retoma novamente a tripartição da filosofia em física, ética e lógica; depois ele esboça – como já haviam feito Diógenes Laércio no seu "Proêmio" e os comentaristas gregos de Aristóteles nos seus "Prologômenos" – uma série de classificações dentro das quais se enquadram os antigos filósofos e as suas doutrinas fundamentais, utilizando sobretudo as informações doxográficas esparsas nas obras de Tertuliano, Lactâncio e Agostinho. Isidoro reduz a dois os critérios de explicação dos nomes das seitas ("ex auctoribus", ou seja pelo nome dos fundadores, e pelo lugar em que tinha sede a escola) e passa então em revista as diversas seitas: platônicos, estoícos, acadêmicos, paripatéticos, cínicos, epicuristas e (únicos entre os "filósofos bárbaros") os gimnosofistas (sábios indianos), que havia conhecido através de duas passagens do *De civitate*.<sup>24</sup>

Destacam-se neste quadro a ausência de Sócrates e alguns erros ostensivos, que denotam a queda de nível de conhecimento histórico-filosófico nos dois séculos intercalados entre Agostinho e Isidoro: Arcesilau, confundido com Aristipo, é definido como "*Cyrenaicus*", enquanto Demócrito é citado entre os seguidores da seita Acadêmica em razão da sua máxima (referida por Lactâncio) que "a verdade se encontra em um poço sem fundo."<sup>25</sup> As referências às doutrinas aristotélicas são de "uma pobreza desolante",<sup>26</sup> limitadas como são à tese de que a alma é inteiramente mortal, salvo uma certa pequena parte ("*quandam particulam*") que é eterna. Provavelmente Isidoro está aqui condicionado pelas preocupações heresiológicas das suas fontes, das quais depende também a imagem *vulgata* do "porco" Epicuro, "*quasi volutans in caeno carnali*".<sup>27</sup>

<sup>23</sup> S. ISIDORI HISP. EP. *De haeresibus liber*. Nunc primum edidit... A. C. VEGA..., San Lourenzo del Escorial, Typ. Augustiniani Monasterii Escorialensis, 1940. Para um estudo pontual sobre "Isidoro historiador da filosofia" e em particular sobre as fontes desta utilização cf. FONTAINE, *Isidore de Séville*, II, p. 707-732. A respeito do pano de fundo histórico-cultural, cf. M.C. DIAZ Y DIAZ, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècles*, Aldershot, Variorum, 1992.

<sup>24</sup> ISID., *Etym.* 8, 6, 17; AUG., *Civ.* 14, 17; 15, 20, 1.

<sup>25</sup> ISID., *Etym.*, 8, 6, 12; cfr. LACT., *Inst.* 3, 28, *CSEL* 19, p. 266. É de notar que a colocação de Demócrito entre os céticos (ou então entre aqueles que sustentam "a lei do duvidar") tem um precedente em Diógenes Laércio (9,72) e se reencontrará, por exemplo, no *excursus* histórico-filosófico composto pelo célebre erudito do século XVII Pierre-Daniel Huet no seu *Traité philosophique de la follesse de l'esprit humain*, aparecido postumamente em Paris em 1722 (cf. *Storia delle storie generali della filosofia*, II, p. 161). Cf., além disso, B. FAES DE MOTTONI, "Isidoro di Siviglia e gli Accademici", in *Lo scetticismo antico* (a cura di G. Giannantonio), Napoli, Bibliopolis, 1981, I, p. 393-414.

<sup>26</sup> FONTAINE, *Isidore de Séville*, II, p. 720; cf. ISID., *Etym.* 8, 6, 13.

<sup>27</sup> ISID., *Etym.* 8, 6, 15; Cf. FONTAINE, *Isidore de Séville*, II, p. 721-724.

A essa primeira abordagem, inspirada no esquema da divisão em "seitas", segue-se uma parte propriamente doxográfica ou por *placita*, na qual são sinteticamente mencionadas as várias posições em relação a dois temas fundamentais, "quid Deus esset" e "de mundo". Nessa resenha, na qual surgem também, autores latinos (Cícero, Virgílio e Varrão), cabe assinalar a retomada, através de Lactânio, da apresentação ciceroniana de Tales, como defensor da espiritualidade de Deus, que contrasta com a imagem materialista do filósofo de Mileto fornecida, como se sabe, por Agostinho.<sup>28</sup> O capítulo se fecha com uma significativa referência às ligações existentes entre os filósofos e os heréticos: "*Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur*", observa Isidoro depois de ter evocado as heresias surgidas de Platão, dos Estóicos, de Epicuro, de Heráclito. A tradicional hostilidade dos cristãos dos primeiros séculos para com os filósofos transparece de outra parte pela citação de *Rm* 1, 21-22, inserida em forma de comentário na resenha das concepções teológicas.<sup>29</sup>

O quadro sumário traçado por Isidoro, no qual podemos ver os últimos rios da grande tradição historiográfica antiga, representou, com o *De civitate*, a fonte mais comum pela qual os autores do alto medievo e também dos séculos sucessivos podiam atingir um conhecimento de conjunto sobre filósofos e sobre filosofias da Antigüidade. Simplificado e codificado dentro da arquitetura enciclopédica das *Etymologiae*, o capítulo sobre "filósofos gentios" se prestava particularmente àquela espécie de jogo de charada que caracteriza boa parte da produção histórica e doutrinal da Idade Média. Rabano Mauro, o *praeceptor Germaniae*, transferirá o peso no interior do c. 1 (*De philosophis*) com o qual se abre o livro XV da sua enciclopédia *De universo*, composta por volta de 844. O tema de tal livro está baseado nos c. 6-11 do livro VIII das *Etymologiae*, nos quais a abordagem da filosofia aparece separada daquela das heresias, que é desenvolvida por Isidoro nos precedentes c. 3-5 e que, em vez, Rábano trata noutra parte (livro IV, c. 8-9).<sup>30</sup>

Um outro caso significativo nos é oferecido por Honório de Autun (século XII), o qual retoma, em vez, um esquema análogo àquele do *De haeresibus*, de Isidoro, fazendo confluir os filósofos para dentro da grande multidão dos heréticos. No seu *Liber de haeresibus*, os "heréticos pagãos", ou seja, os filósofos encontram lugar entre os hereges judeus e os cristãos. Depois de uma definição de cunho tertuliano ("Philosophi erant patriarchae haereticorum, inter quos plures fuerunt haereses"), Honório reproduz o texto isidoriano com alguns cortes e ajustamentos, e com apenas duas variantes dignas de menção: a queda do apelido "Cyrenaicus", a propósito de Arcesilau (que Rábano Mauro, ao contrário, tinha pontualmente

<sup>28</sup> ISID. *Etym.* 8, 6, 18; "*Alii vero spiritaliter intellexerunt mentem esse Deum; ut Thales Milesius*"; cf. LACT., *Inst.* 1, 5, 16, CSEL 19, p. 16; CIC., *Nat. deor.* 1, 10, 25.

<sup>29</sup> ISID. *Etym.* 8, 6, 19; sobre a atitude de Isidoro em relação a filosofia pagã cf. FONTAINE, *Isidore de Séville*, II, p. 594-604.

<sup>30</sup> RABANI MAURI, *De Universo libri viginti duo*, 15, 1, PL 111, col. 414-416. É de notar, todavia, que no c. *De philosophis* Rábano Mauro não se limita aos filósofos pagãos, mas trata também da "verdadeira filosofia" dos cristãos: "*sed scriptis [spretis] erroribus gentilium atque haereticorum* - observa ele depois de ter reportado por extenso o *excursus* histórico-filosófico isidoriano - *quae sit vera philosophia secundum catholicorum patrum sensum dicendum nobis est...*" (col. 416).

transcrito) e a indicação das fontes relativas às teses teológicas dos dois grandes mestres da latinidade, Cícero e Virgílio.<sup>31</sup> Pequenos sinais, indicativos, porém, da mudança de nível cultural que caracteriza o "renascimento" do século XII e do qual, também, um compilador como Honório sofre a influência.

Não se pode, portanto, dizer que o decorrer dos séculos tenha necessariamente trazido um melhoramento do texto de Isidoro sobre "os filósofos gentios". Se nos transportamos aos inícios do século XV, reencontramos esta maneira de abordagem inserida na crônica universal de Gobelinus Persona, que vai até 1418: aqui o erro de denominação cometido outrora pelo bispo de Sevilha torna-se ulteriormente complicado ("*Arcesilaus, seu Archelaus, Cyrenaicus Philosophus*"), enquanto a passagem onde se trata do ceticismo dos Acadêmicos aparece deformada (provavelmente por efeito da *lectio facillior*), sem, porém, que o sentido complexivo venha alterado.<sup>32</sup> Em compensação, Gobelinus dá prova de seu conhecimento dos *auctores*, ilustrando as cenas dos seus Gimnosofistas (sábios indianos) com uma longa citação do *De civitate*, 14, 17 (a mesma fonte em que se abeberou Isidoro) e recordando, a propósito da doutrina platônica da metempsicose, a tradição recolhida por Ovídio nas suas *Metamorfoses* e segundo a qual Pitágoras seria a reencarnação do herói troiano Euforbo, que feriu Patroclo, e depois morreu pelas mãos de Menelau.<sup>33</sup>

A compilação enciclopédica de Rabano Mauro, o catálogo de heresias e heréticos de Honório, a crônica universal de Gobelinus: trata-se de obras pertencentes a gêneros literários diversos e distribuídos ao longo de um arco de quase seis séculos e, entretanto, o compêndio isidoriano *De philosophis gentium* se encontra inserido organicamente em todos os três, embora mantendo a própria fisionomia autônoma de "história dos filósofos". É um caso emblemático daquela historiografia filosófica 'submersa' que se pode encontrar nos lugares mais inesperados da Idade Média e que atesta uma difusa circulação de informações sobre as antigas escolas filosóficas, ainda que descarnadas e reduzidas a fórmulas classificatórias.

<sup>31</sup> HONORII AUGUSTODUNENSIS *Liber de haeresibus*, PL 172, col. 235-236 (col. 236: "...quidam solutam mentem, ut Cicero I Tusculana [27, 66]; quidam spiritum et mentem, ut Maro, Aeneid., Libro IV, 726, 727"; cf. ISID., *Etym.* 8, 6, 19).

<sup>32</sup> GOBELINI PERSONAE DECANI BILFELDENSIS ET OFFICIALIS PADERBORNENSIS *Cosmodromium, hoc est: Chronicon Universale complectens Res Ecclesiae & Reipubl. ab O.C. usque ad A. C. 1418, in Rerum Germanicarum tomis III, ...omnia recensuit et edidit HENRICUS MEIBOMIUS JUNIOR, Helmaestadii, Typis et Sumptibus Georgii Wolfgangi Hammii, 1688, I, 142-143 (p. 124: "Hi [os Acadêmicos] inter caetera opinantur, sicut fatendum est, multa incerta et occulta esse, quae voluit Deus intelligentiam hominis excedere..."; (Cf. ISID., *Etym.* 8, 6, 11: "Hi omnia incerta opinantur; sed, sicut fatendum est multa incerta et occulta esse, quae voluit Deus etc.").*

<sup>33</sup> *Cosmodromium*, p. 142: "Isti [os platônicos] ... per multos annorum circulos in diversa corpora redire dicunt animas [até aqui o texto corresponde ao *Etym.* 8, 6, 7] quam opinionem etiam Pythagoras tenuit, quia dicit animam Euphorbi, qui in bello Trojano fuit occisus, et de futuris vaticinari solitus erat, ut de eo in historia Trojani belli recitatur, in se intrasse, prout refert Ovidius XV *Metamorph.*" (OV., *Met.*, 15, 160-162; HOM., *Il.*, 16, 806 ss.; 850; 17, 9-60). A referência a Euforbo já está presente em DIOG. LAERT., 8, 1 (4) e se reencontra em W. Burley, onde, porém, não se faz referência a Ovídio (GUALTERI BURLAEI *De vita et moribus philosophorum*, hrsg. von H. KNUST, Tübingen 1886, reimpr. Frankfurt a. M., Minerva, 1964, p. 78).