

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EDILEZIA FREIRE SIMÕES**

**O CRITÉRIO DA VERDADE NO  
*CONTRA ACADEMICOS*, DE AGOSTINHO**

**VITÓRIA**

**2012**

**EDILEZIA FREIRE SIMÕES**

**O CRITÉRIO DA VERDADE NO  
*CONTRA ACADEMICOS, DE AGOSTINHO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

**VITÓRIA**

**2012**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S593c Simões, Edilezia Freire, 1982-  
O critério da verdade no Contra Academicos, de Agostinho /  
Edilezia Freire Simões. – 2012.  
128 f.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Estoicos.  
3. Verdade. 4. Sabedoria. 5. Felicidade. I. Santos, Jorge Augusto  
da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de  
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

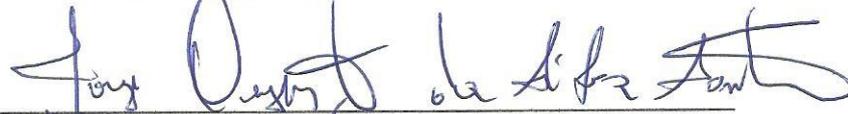
EDILEZIA FREIRE SIMÕES

**O CRITÉRIO DA VERDADE NO *CONTRA ACADEMICOS*, DE AGOSTINHO**

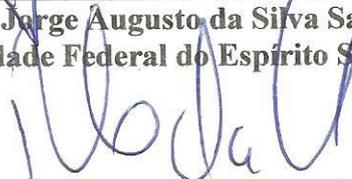
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 13 de agosto de 2012.

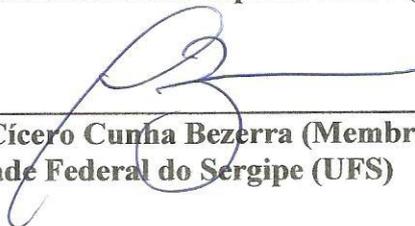
**COMISSÃO EXAMINADORA**



**Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (Orientador)**  
**Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)**



**Prof. Dr. Ricardo L. Silveira da Costa (Membro Interno)**  
**Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)**



**Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra (Membro Externo)**  
**Universidade Federal do Sergipe (UFS)**

Aos meus pais, Hernandes e Itamar,  
exemplos de força e amor.

Ao meu esposo, Anderson,  
exemplo de paciência e dedicação.

## AGRADECIMENTOS

A todo o corpo docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, que tornou possível este trabalho com sua orientação, seu conhecimento, sua paciência e sua disponibilidade em me acompanhar nesse período.

Ao Prof. Dr. José Pedro Luchi, por seus doutos comentários, como membro participante da banca do exame de qualificação, e por sua ajuda na tradução de textos da língua alemã.

Ao Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa, que, também, como membro participante da banca do exame de qualificação, muito me ajudou com suas pertinentes análises, sugestões e anotações.

Ao Prof. Dr. Fernando Pessoa, pela confiança e incentivo.

À minha família, que esteve sempre ao meu lado, apoiando-me e abrindo mão de muitos momentos de convívio.

À FAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa.

Ao Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória, pela disponibilização de bibliografia necessária aos meus estudos.

Aos colegas Antônio, Lília, Edson, Patric, João e Elaine, pelo apoio e incentivo.

“Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitro, magnopere quaerere veritatem.”

“Creio que nossa tarefa, não banal nem supérflua, mas necessária e suprema, é procurar a verdade com todo empenho.” AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

## RESUMO

Na obra *Contra Academicos*, de Agostinho de Hipona (354-430), a discussão sobre a verdade norteia-se por uma questão fundamental: Pode um homem alcançar sabedoria e felicidade enquanto ele procura a verdade ou somente quando ele a encontra? Em torno dessa questão, confrontam-se os interlocutores, nesse diálogo. Compreender o critério de verdade apresentado na obra *Contra Academicos* e contextualizar/analisar algumas fontes filosóficas que exerceram influência na evolução intelectual de Agostinho constituiu o objetivo desta dissertação, o que exigiu uma análise minuciosa da obra. O tema da discussão no *Contra Academicos* é um problema relevante até os dias de hoje, merecendo esse tema um debate sério acerca de suas questões. Buscar a verdade não é uma tarefa banal ou supérflua, mas necessária e fundamental. As discussões apresentadas nessa obra colocam em pauta a via filosófica na qual Agostinho se direciona, a partir de um encontro consigo mesmo, em busca da verdade que habita no interior do homem. Nessa busca, Agostinho realiza um percurso que não poderia ser explicado logicamente, mas que diz respeito ao seu projeto soteriológico, o qual o impulsiona a passar pelo maniqueísmo, pelo ceticismo, pelo neoplatonismo, até chegar, enfim, ao Cristianismo. Ao passar pelo ceticismo, ele entra em contato, principalmente, com o ceticismo acadêmico, fruto do embate acerca do critério de verdade entre duas escolas helenísticas, a saber: Academia e Estoá. Nesse embate, os Estoicos apresentam um critério indubitável de verdade, e os Acadêmicos, por sua vez, enfatizam a impossibilidade de o homem chegar à verdade. Resulta, então, que, em sua obra *Contra Academicos*, Agostinho procura refutar os argumentos acadêmicos, que o mantiveram na desesperança de encontrar a verdade. E ele faz isso com o intuito de revelar as debilidades teóricas daqueles argumentos e de mostrar que a verdade pode ser alcançada pelo homem. Essa verdade é Cristo, identificado com a Sabedoria e o Poder de Deus. A busca de Agostinho pela verdade consiste, pois, num esforço de conhecer a Deus e, assim, ser possível chegar à felicidade.

Palavras-chave: Agostinho. Estoicos. Acadêmicos. Critério-Verdade. Sabedoria . Felicidade.

## ABSTRACT

In the book *Contra Academicos* by Augustine of Hippo (354-430), the discussion about truth is guided by a fundamental question: Can a man achieve wisdom and happiness while he seeks truth or only after he finds it? The interlocutors in this dialogue confront each other around this question. This dissertation aims at understanding the criterion for truth presented in "*Contra Academicos*" and contextualizing/analyzing the philosophical sources that influenced Augustine's intellectual evolution, which required a thorough analysis of his work. The theme for discussion in "*Contra Academicos*" is a relevant problem until today, thus deserving serious debates about the questions it brings. Seeking truth is not a banal or shallow issue, but a necessary and fundamental one. The discussions presented in this book bring the philosophical path followed by Augustin into discussion. Path that started in a meeting with his own self in order to find the truth that dwells inside men. In this search, Augustin walks a path that could not be explained logically, but that concerns his soteriological project, which pushes him through Manichaeism, Neoplatonism and skepticism until he finally reaches Christianity. While passing through skepticism, he has contact with academic skepticism, fruit of confrontation between two Hellenistic schools — Academy and Stoa — about the criterion of truth. In this confrontation, the Stoic show an unquestionable criterion of truth, while the Academic emphasize impossibility of men to reach truth. As a result, in *Contra Academicos* Augustin attempts to refute the Academic arguments that had discouraged him from finding truth. He does it in order to reveal the theoretical frailty of those arguments and show that truth can be achieved by men. This truth is Christ, identified by God's wisdom and power. Therefore, Augustine's quest for truth consists in an effort to meet God and thus achieve happiness.

Keywords: Augustine. Stoic. Academic. Criterion of Truth. Wisdom. Happiness.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
<b>CAPÍTULO 1 - CONTRA ACADEMICOS: CONTEXTUALIZAÇÃO, ESTRUTURA E CONTEÚDO</b> .....	16
1.1 AGOSTINHO: O PERCURSO EM BUSCA DA VERDADE E A CONSEQUENTE EVOLUÇÃO INTELLECTUAL E ESPIRITUAL .....	16
1.1.1 A passagem de Cícero às Sagradas Escrituras .....	17
1.1.2 Do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico .....	21
1.1.3 Dos sermões de Ambrósio à leitura de “alguns livros platônicos”.....	26
1.1.4 Do neoplatonismo ao Cristianismo: o reestabelecimento da certeza do possível acesso à verdade.....	31
1.2 O CONTRA ACADEMICOS NO CONTEXTO DOS DIÁLOGOS FILOSÓFICOS DE AGOSTINHO .....	36
1.3 ESTRUTURA E CONTEÚDO DA OBRA CONTRA ACADEMICOS, DE AGOSTINHO .....	38
1.3.1 Livro I.....	39
Primeiro Prólogo a Romaniano.....	39
Primeira Discussão.....	40
Segunda Discussão.....	41
Terceira Discussão.....	43
1.3.2 Livro II.....	47
Segundo Prólogo a Romaniano.....	47
Quarta Discussão.....	48
Quinta Discussão .....	53
1.3.3 Livro III.....	54
Sexta Discussão.....	55
<b>CAPÍTULO 2 - O CRITÉRIO DE VERDADE: ESTOICOS E ACADÊMICOS</b> .....	60
2.1 O QUE É CRITÉRIO DE VERDADE?.....	63
2.1.1 O emprego do termo critério.....	64
2.1.2 O critério de verdade e o verdadeiro .....	67
2.2 O CRITÉRIO ESTOICO DE VERDADE .....	68
2.2.1 Representação Compreensiva (Φαντασία καταληπτική) .....	70
2.2.2 Os Estoicos e o critério de verdade: condições para o assentimento .....	74
2.3 O CRITÉRIO DE VERDADE DOS ACADÊMICOS.....	78
2.4 A PROBLEMÁTICA DO CRITÉRIO DE VERDADE: ACADÊMICOS E ESTOICOS.....	84
<b>CAPÍTULO 3- O CRITÉRIO DE VERDADE AGOSTINIANO NO CONTRA ACADEMICOS</b> .....	88
3.1 AGOSTINHO CONTRA OS ACADÊMICOS.....	89
3.1.1 O argumento da felicidade .....	90
3.1.2 O argumento de verossimilhança.....	91
3.1.3 A prescrição da suspensão do juízo .....	95
3.1.4 A negação do conhecimento .....	96
3.2 O POSICIONAMENTO DE AGOSTINHO EM RELAÇÃO AOS ACADÊMICOS.....	100
3.3 CRISTO, O “CRITÉRIO” DE VERDADE PARA AGOSTINHO.....	109
CONCLUSÃO .....	115
REFERÊNCIAS .....	122

## INTRODUÇÃO

As contribuições filosófico-teológicas de Agostinho de Hipona<sup>1</sup> em torno da determinação da natureza humana na questão da verdade foram de extrema importância para a filosofia antiga e também serviram como impulso decisivo na constituição da Filosofia e da Teologia cristãs na Idade Média. Essas contribuições resultam de algumas convergências e também divergências, sendo ambas fundamentais para o pensamento medieval que se desenvolveria a seguir, num cenário que abre a alta Idade Média e fecha a antiguidade tardia.<sup>2</sup> Dentro da dinâmica de tal pensamento, ao mesmo tempo aglutinador e inaugural, existe uma questão que, a despeito das variações axiológicas, ontológicas e metafísicas, legitima influências recebidas de fontes estoicas,<sup>3</sup> aristotélicas<sup>4</sup> e neoplatônicas<sup>5</sup> e que encontra considerável ressonância na visão cristã de Agostinho: *a questão da verdade*, a qual é fundamental em sua obra *Contra Academicos*.

Desse modo, com o tema proposto nesta dissertação, objetivamos compreender o critério da verdade apresentado por Agostinho na referida obra, bem como contextualizar/analisar algumas fontes filosóficas presentes em seu itinerário espiritual, das quais recebeu influências marcantes em sua evolução intelectual e espiritual. Essa evolução de Agostinho, sempre muito discutida por diversos estudiosos do autor, não pode ser pensada sem levar em consideração as fontes filosóficas que influenciaram diretamente a evolução do

---

<sup>1</sup> Agostinho de Hipona (354-430).

<sup>2</sup> Cf. DUBREUCQ, Eric. Augustin et le scepticisme academicien. In: MOINGT, Joseph (Dir.). *Recherches de Science Religieuse*, 1998, p. 335.

<sup>3</sup> O estoicismo, a partir do século II, exerceu profunda influência nos padres da igreja. No ocidente latino, Agostinho foi um dos mais importantes receptores de sua herança. Cf. TORCHIA, Joseph N. Estoico, Estoicismo. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001, p. 517-522.

<sup>4</sup> Apenas parte dos escritos de Aristóteles estava disponível no ocidente latino durante os séculos IV e V. Então, o conhecimento que Agostinho tinha de Aristóteles era limitado e em grande parte indireto. Em sua juventude, lera a exortação de Cícero à filosofia, o *Hortensius*, que deveria ser uma versão latinizada do *Protrepticus*, de Aristóteles. Mais tarde, fez leitura das *Categorías*, obra traduzida por Mario Victorino, tal como afirma em suas *Confessiones*. Possivelmente, ele deve ter lido outras obras desse filósofo, mas é importante ser enfatizado que grande parte do conhecimento que Agostinho tinha de Aristóteles provinha das obras de Cícero e Varrão, assim como de versões latinas de obras neoplatônicas. Cf. TRACZ, Michael W. Aristóteles. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 104-106. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones* IV,16,28 [*Confessiones - Las confesiones*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín II*. 8. ed. Edición crítica y anotada por Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1991. p. 73-602].

<sup>5</sup> Agostinho conheceu, primeiramente, o platonismo (denominado, pela historiografia filosófica, de neoplatonismo) por meio de *alguns livros platônicos*, talvez de Porfírio ou/e de Plotino, traduzidos por Mario Victorino. Com a ajuda dos cristãos platônicos, como Ambrósio, esses livros o levaram a afastar-se dos ensinamentos maniqueus, os quais lhe tinham ensinado a conceber Deus como um ser extenso. Agostinho descobriu que, em contraste com o Deus dos maniqueístas, o Deus dos platônicos e cristãos é um ser transcendente, livre e incorpóreo. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,2,3. Também a esse respeito, cf. EDWARDS, Mark J. Neoplatonismo. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 937-943.

intelecto de um homem em busca da verdade, sendo sua obra o resultado de um longo processo de formação que resultou em seu amadurecimento filosófico e religioso e que se deu na sucessão das doutrinas pelas quais ele passou.

Ainda jovem, Agostinho leu o *Hortensius*<sup>6</sup>, de Cícero<sup>7</sup>, pela primeira vez, o qual lhe despertou o interesse pela filosofia. Contudo, sua consagração definitiva, com dedicação ao estudo e ao conhecimento filosófico, decorreu de uma maturidade filosófica e religiosa.<sup>8</sup> Essa maturidade, por sua vez, é fruto de um percurso realizado por Agostinho, no qual ele tem como principal aspiração a *verdade*. Para ele, não bastará apenas encontrar a verdade, mas buscará unir-se a ela. A busca pela verdade e o desejo de unir-se a ela serão nutridos por uma esperança soteriológica, a qual o impulsionará em sua trajetória, que inclui a leitura de Cícero,<sup>9</sup> a leitura das Sagradas Escrituras, a posterior adesão ao maniqueísmo, ao ceticismo acadêmico, ao neoplatonismo e, por fim, sua conversão ao Cristianismo.<sup>10</sup> Então, seus primeiros escritos<sup>11</sup>, situados num campo assegurado por maturidade filosófica e religiosa, são frutos desse percurso, entre eles, o *Contra Academicos*.

O *Contra Academicos* é a primeira obra escrita de Agostinho, conforme ele mesmo declara no livro das *Retractationes*.<sup>12</sup> Essa obra, foi elaborada num momento considerado de grande fecundidade literária, o qual resultou na produção de várias obras: em Cassiciaco (*Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, Soliloquia*); em Milão (*De immortalitate*

<sup>6</sup> Esse livro consiste em uma exortação à filosofia, ele mudou os sentimentos e transformou as aspirações e desejos de Agostinho. (Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,IV,7). Mas hoje se trata de uma obra perdida de Cícero, da qual foram conservados apenas alguns fragmentos, inclusive pelo próprio Agostinho.

<sup>7</sup> Cícero (Cícero, Marcus Tullius, 106-43 a.C.) foi orador, estadista e filósofo romano. Provavelmente, Cícero foi a fonte mais importante que os leitores de latim tinham disponível para o conhecimento da filosofia helenística. Inclusive Agostinho foi um grande leitor de suas obras. Por intermédio de Cícero, ele conseguiu grande parte do seu conhecimento da filosofia helenística. Cf. CURLEY, Augustine. Cicerón, Marco Túlio. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 256-260.

<sup>8</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3; II,2,3. Utilizamos a seguinte crítica do *Contra Academicos*: SANCTI AURELII AUGUSTIN, *Opera*, pars II, 2. Corpus Christianorum Latinorum (CCL). Series Latina, XXIX. Turnholti, 1970. In: AGOSTINO, Sant. *Contro gli Accademici*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani, 2005.

<sup>9</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,4; I, 3,7; I,3,8; I,5,13; II,1,1; II,2,5; III,4,10.

<sup>10</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,7-8; III,5, 9; III,6,10; V,10,19; V,14,24; VII,11,13; VII,19,25; VIII,12,29.

<sup>11</sup> Os primeiros escritos de Agostinho correspondem aos diálogos filosóficos situados entre sua conversão (386) e sua ordenação sacerdotal (391), a saber: em Cassiciaco (*Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, Soliloquia*); em Milão (*De immortalitate animae, De libris disciplinarum*); em Roma (*De quantitate animae, De libero arbitrio*) e em Tagaste (*De Musica, De Magistro*). Cf. SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Introdução e notas de Bento Silva Santos, tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 9 - 13 passim.

<sup>12</sup> Cf. AGOSTINHO, *Retractationes*, I,1,1 [*Retractationum libri duo*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus primus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. Patrologia Latinae tomus XXXII (PL 32). Parisiis, 1877]. Embora Agostinho tenha escrito, em 374, um pequeno tratado de estética, *De pulchro et apto*, que se perdeu, conforme ele próprio afirma nas suas *Confessiones*. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, IV,13,20.

*animae, De libris disciplinarum*); em Roma (*De quantitate animae, De libero arbitrio*) e em Tagaste (*De Musica, De Magistro*).

No *Contra Academicos*, é desenvolvida uma discussão sobre a verdade pelos seguintes interlocutores: Agostinho, Alípio, Licêncio, Navígio e Trigécio. A discussão apresentada nesse diálogo por Agostinho é relevante até os dias de hoje. Em concordância com o próprio Agostinho, buscar a verdade com todo empenho não é uma tarefa banal nem supérflua, mas necessária e fundamental,<sup>13</sup> merecendo, pois, esse tema um debate sério acerca de suas questões.

Na obra *Contra Academicos*, Agostinho apresenta diversos argumentos para refutar o ceticismo acadêmico, o qual o manteve na desesperança de encontrar a verdade. Assim, com essa obra, ele tem o intuito de defender que a verdade é acessível ao homem. No entanto, esse diálogo também pode ser caracterizado como fundamentalmente *protréptico*, isto é, nele, a exemplo de Cícero no *Hortensius*, Agostinho faz uma exortação à filosofia. Nessa exortação, ele convida Romaniano e também seus interlocutores a se dedicarem à filosofia e a ela se entregarem inteiramente; em outras palavras, ele os convida a buscar a sabedoria com todo afinco. Assim, nesse diálogo, ele exalta a filosofia como uma nova forma de vida, a qual poderá conduzir o homem à verdade.

Nessa obra, Agostinho direciona sua abordagem tratando do critério da verdade,<sup>14</sup> pelo qual investiga se pode um homem alcançar a felicidade enquanto procura a verdade ou somente quando a encontra.<sup>15</sup> Ao ter em vista o eixo que sustenta essa célebre obra, esta dissertação destina-se a tratar do “Critério da verdade no *Contra Academicos*, de Agostinho”, em três capítulos, a saber:

**Capítulo 1- *Contra Academicos*: contextualização, estrutura e conteúdo.**

**Capítulo 2- O critério de verdade: Estoicos e Acadêmicos.**

**Capítulo 3- O critério de verdade agostiniano no *Contra Academicos*.**

No *primeiro capítulo*, a princípio, apresentar-se-á sinteticamente, à luz das *Confessiones*, o vasto caminho que Agostinho percorreu em busca da verdade, movido por uma esperança soteriológica. No decurso do capítulo, abordar-se-á o contexto dos diálogos filosóficos em que a obra *Contra Academicos* foi escrita e apresentar-se-á a divisão geral do Diálogo, que abrange seis discursos, dentro dos três livros, que compõem um discurso geral. Por último, contemplar-se-á, nesse capítulo, o conteúdo da obra, seguindo o percurso que ela

<sup>13</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

<sup>14</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14.

<sup>15</sup> Cf. FUHRER, Therese. *Das Kriterium der Wahrheit in Augustins Contra Academicos*. In: *Vigiliae Christianae*, 1992. v. 46. p. 257-275 passim.

faz em torno da questão com a qual se confrontam os interlocutores: Pode um homem alcançar a sabedoria e a felicidade enquanto ele procura a verdade ou somente quando ele a encontra?<sup>16</sup>

O *segundo capítulo* abordará os critérios de verdade apresentados pelos Estoicos e Acadêmicos. Embora alguns estudiosos julguem que a diferença entre eles seja sutil, é importante ressaltar que, para o estoicismo, há uma única realidade existente, que é a do mundo sensível. Para os Estoicos, é inviável conhecer e compreender qualquer realidade que não seja material.<sup>17</sup> Essa realidade pode ser apreendida por meio das representações compreensivas<sup>18</sup>, que possuem ou têm algo em comum com as coisas reais, e só mediante essas representações o sábio poderá dar seu assentimento e chegar à contemplação da verdade. Os Acadêmicos, ao contrário, não duvidam da existência da verdade, mas julgam que é impossível encontrá-la e contemplá-la; em outros termos, julgam que nada é compreensível. Mas, apesar disso, o homem pode ser sábio, visto que o sábio, do ponto de vista acadêmico, não é apenas aquele que encontra a verdade, mas também o homem que a busca com rigor e interesse. Nesse segundo capítulo, discutir-se-á, ainda que de forma sintética, o que é um critério de verdade e também por que os estoicos empregam as representações compreensivas como critério para julgamento do verdadeiro.

O *terceiro capítulo*, por sua vez, apresentará uma reflexão em caráter conclusivo em torno do critério de verdade agostiniano. Mediante um exercício hermenêutico do *Contra Academicos*, enfatizar-se-á o critério de verdade que norteia Agostinho nessa obra bem como abordar-se-ão os argumentos que Agostinho emprega no *Contra Academicos* para refutar a tese acadêmica, a qual sustenta que o homem é incapaz de chegar à verdade. No entanto, os argumentos que Agostinho emprega dirigem-se, principalmente, aos Acadêmicos Arcesilau<sup>19</sup> e Carneádes<sup>20</sup>, os quais, segundo ele, para evitarem o avanço do estoicismo, empregavam os

---

<sup>16</sup> Cf. FUHRER, 1992. p. 257.

<sup>17</sup> Cf. GARCIA ÁLVAREZ, Jaime. Introdução. In: AGUSTÍN, San. *Contra los Academicos*. Introducción de Jaime García Álvarez y traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Madri: Encuentro, 2009. p. 17.

<sup>18</sup> Para os antigos estoicos, só as representações compreensivas poderiam ser chamadas de verdadeiras ou fiáveis; portanto, somente a elas poderia ser dado assentimento. Assim, essa representação era apresentada como critério para o julgamento do verdadeiro, visto que, segundo a definição de Zenão, as representações compreensivas são experiências tão exatas e claras que dão a forma e a característica de sua origem, o que leva forçosamente a admitir que elas procedam de tal origem. Cf. CICERO, *Academica*, II,6,18 [ *De natura deorum; Academica*. Translated by H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England: LCL 268, 2005].

<sup>19</sup> Arcesilau de Pitane (315-240 a.C.), filósofo acadêmico fundador da chamada “segunda” ou “média” Academia, embora alguns autores o designem um dos representantes da “Nova Academia”. Dos seus escritos, restam apenas testemunhos e fragmentos. Sobre esse Acadêmico, veremos mais no Capítulo 2 desta dissertação.

<sup>20</sup> Carneádes de Cirene (214-129 a.C.), Acadêmico representante da “Nova Academia”. Sobre esse Acadêmico, veremos mais no Capítulo 2 desta dissertação.

conceitos de provável ou verossímil. Portanto, é inevitável apontar o posicionamento que Agostinho assume em relação a esses Acadêmicos e a razão pela qual o assume.

Assim, na obra *Contra Academicos*, Agostinho, com a apresentação de seu exemplo,<sup>21</sup> procura combater todo o desânimo que possa se instaurar na busca pela verdade. E, se ele emprega argumentos de refutação aos Acadêmicos, é por julgar que os argumentos por eles empregados afastavam os homens da verdadeira busca pela verdade, pois, se estamos convencidos de que a verdade é inacessível, cessará todo o sentido da investigação filosófica sobre a própria verdade.

---

<sup>21</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,4.

# CAPÍTULO 1

## *CONTRA ACADEMICOS: CONTEXTUALIZAÇÃO, ESTRUTURA E CONTEÚDO*

Para começarmos a empreender uma análise do contexto em que o *Contra Academicos* foi escrito, não podemos ignorar o percurso que Agostinho faz, de doutrina em doutrina, em busca da verdade. Então, antes de abordarmos a contextualização, estrutura e conteúdo da obra, apontaremos, resumidamente, o percurso que foi realizado pelo seu autor e algumas fontes filosóficas presentes em seu itinerário espiritual, as quais exerceram influências decisivas em sua evolução intelectual.

### 1.1 AGOSTINHO: O PERCURSO EM BUSCA DA VERDADE E A CONSEQUENTE EVOLUÇÃO INTELECTUAL E ESPIRITUAL

No período em que o *Contra Academicos* foi escrito, Agostinho passava por um momento em que tivera contato com o neoplatonismo<sup>22</sup> e lidava com sua conversão ao Cristianismo.<sup>23</sup> Entretanto, sua conversão ao Cristianismo foi fruto de um exercício intelectual que ocorreu ao longo do percurso que ele realizou por diversas doutrinas em busca da verdade, sendo movido por uma busca soteriológica. Deter-nos-emos brevemente nesse percurso, com o fim de identificar o critério que ele emprega para chegar à verdade e fundamentar a razão de ele procurar refutar os Acadêmicos. Contudo, antes de iniciar esta breve apresentação da trajetória de Agostinho em sua busca pela verdade, é preciso ressaltar que, nas *Confessiones*, ele dá testemunho da transformação íntima que lhe ocorreu. Então, nessa obra, ele apresenta as razões e os motivos pelos quais ele confrontou as diversas

---

<sup>22</sup> “[...] a historiografia filosófica distingue três modos de recepção e transformação do platonismo sob os termos ‘platonismo’, ‘médio-platonismo’ e ‘neoplatonismo’. Sob o nome ‘platonismo’ tem-se em vista indicar a filosofia de Platão e da sua escola, isto é, os filósofos que se situam entre o século IV e a primeira metade do século I a.C. O ‘médio-platonismo’ é a forma de platonismo que nasce depois da morte de Antíoco de Ascalon (filosofia acadêmico-eclética do século I. a.C.) e que se desenvolve até os inícios do século III d.C. [...] O ‘neoplatonismo’ é o repensamento do platonismo, iniciado nos primeiros anos do século III d.C., na escola de Alexandria de Amônio Sacas, sistematicamente fundado na escola de Roma de Plotino e desenvolvido posteriormente em diversas escolas e tendências até o século VI d.C. Esta tripartição do ‘platonismo’ é um indício da profunda diferença entre as posições filosóficas sustentadas no âmbito do platonismo imperial e as doutrinas originárias de Platão” (SANTOS, Bento Silva. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Introdução e notas de Bento Silva Santos, tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 21, nota 32).

<sup>23</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,5. Também a esse respeito, cf. KIRWAN, C. *Augustine: the arguments of the philosophers*. London and New York: Routledge, 1991, p. 15.

doutrinas pelas quais passou. Assim, foi inevitável recorrer a diversas passagens das *Confessiones* para compreender seu percurso, que tinha por base um projeto soteriológico<sup>24</sup>, o qual fundamentou sua evolução intelectual e espiritual.

### 1.1.1 A passagem de Cícero às Sagradas Escrituras

Nascido em Tagaste<sup>25</sup> aos 13 de novembro de 354, Agostinho foi catecúmeno desde a infância, apesar de não batizado.<sup>26</sup> Contudo, ele permaneceu, por um longo período, distante dos dogmas essenciais do Cristianismo.<sup>27</sup> Na adolescência, estudou na região onde nasceu e em Madaura, seguindo o curso tradicional da educação liberal antiga, que tinha as seguintes disciplinas: clássicos latinos, retórica, lógica, geometria, música e matemática. Em Cartago,<sup>28</sup> Agostinho continuou seus estudos e tornou-se professor de gramática.<sup>29</sup> Ainda na juventude, em sua fase de estudante em Cartago, ele leu o *Hortensius*, de Cícero, o qual o despertou para o estudo da filosofia, como ele mesmo afirma em suas *Confessiones*:

O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortensius*. Devo dizer que ele transformou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou minhas aspirações e desejos. Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria. Começava a levantar-me para voltar a ti.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Nesse projeto soteriológico, Dubreucq observa que Agostinho coloca sobre um mesmo plano discursos que parecem diversos: discursos filosóficos, aqueles das escolas filosóficas, em particular da época imperial (de Cícero a Plotino e Porfírio); discursos oraculares, revelados e discursos exegéticos, que propõem um saber salvador, uma gnose (essencialmente, Agostinho pensa a gnose maniqueia como aquela que se propõe, pela exegese bíblica, conduzir ao salvador). Os discursos filosóficos e as Sagradas Escrituras, recebidos segundo a exegese gnóstico-maniqueia ou segundo a exegese cristã, são percebidos identicamente por Agostinho como discursos de sabedoria. Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 336-365 passim.

<sup>25</sup> Hoje, Souk-Ahras, Argélia.

<sup>26</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, I,11,17.

<sup>27</sup> Cf. BOYER, Charles. *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Roma, 1953, (Paris 1920). p. 24-25.

<sup>28</sup> Cartago, naquele período, era uma grande capital que seduziu Agostinho de imediato. Nessa capital, ele frequentou o teatro, leu as *Categorias* de Aristóteles, mas lamenta-se por ter se afastado de Deus nesse período. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, IV,16,28-31.

<sup>29</sup> Cf. FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3.ed. Introdução de Roque Frangiotti e tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2006, p. 11.

<sup>30</sup> “Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem” (AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,7). Todas as citações em latim foram retiradas da seguinte edição bilingue: AGUSTIN, San. *Las Confessiones*. In: *Obras de San Agustín II*. 8.ed. Edición Crítica y Anotada por Angel Custodio Vega. Texto bilingüe, Madrid: BAC, 1991. As citações traduzidas do latim foram extraídas da seguinte tradução brasileira: AGOSTINHO. S. *Confissões*. 3.ed. Introdução e notas de Roque Frangiotti e tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2006.

A leitura do *Hortensius* teve uma importância extraordinária no desenvolvimento do pensamento de Agostinho, tendo sido, provavelmente, o acontecimento mais importante e transcendental de sua vida naquele período.<sup>31</sup> Essa obra exerceu, pois, forte influência em seu pensamento, despertando-o para o estudo da filosofia. Como bem observa Oroz Reta, “O *Hortensius* descrevia a necessidade, a dignidade, a eficácia e a história da filosofia. Só a filosofia – o amor à sabedoria – era digna de ser amada sobre todas as riquezas e todos os bens humanos”.<sup>32</sup> O despertar da filosofia, para Agostinho, assim como para Cícero, era imbuído de um profundo sentido religioso,<sup>33</sup> e, ao sentir um grande amor pela filosofia, ele entregou-se a sua busca com toda paixão. O que atraía Agostinho na leitura do *Hortensius* era o fato de que aquela exortação à filosofia o estimulava a buscar a sabedoria. Todavia, a ausência do nome de Cristo naquele livro o mortificava, como ele próprio afirma:

Sabes, ó luz do meu coração, que nessa época eu não conhecia ainda essas palavras do Apóstolo. Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me excitarem [sic] a amar, buscar, seguir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse. Mas no meio de tanto fervor, havia uma circunstância que me mortificava: a ausência de Cristo no livro.<sup>34</sup>

O fato de Agostinho sentir falta do nome de Cristo tem profunda relevância se considerarmos que Agostinho, filho de Mônica, uma cristã fervorosa, já nasceu na fé; ele teve uma infância marcada pelas palavras de Cristo,<sup>35</sup> reverenciadas por sua mãe, como ele mesmo afirma:

Este nome, “por tua misericórdia, Senhor”, o nome do meu Salvador, do teu filho, meu coração o havia sorvido, com o leite materno quando ainda pequenino, e o conservava no meu íntimo. Qualquer escrito que se apresentasse a mim sem esse

<sup>31</sup> Cf. CUSTODIO VEGA, A. Notas. In: AGUSTÍN, San. *Las Confessiones*. 8.ed. Edición Crítica y Anotada por Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1991, p. 155, nota 20.

<sup>32</sup> “El Hortensio describía a necesidad, la dignidad, la eficacia y la historia de la filosofía. Sólo la filosofía – el amor a La sabiduría – era digna de ser amada sobre todas las riquezas y todos los bienes humanos” (OROZ RETA, José. Introdução. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998. v.1, p. 94 (tradução nossa)).

<sup>33</sup> Cf. OROZ RETA, 1998. v. 1, p. 94.

<sup>34</sup> “[...] scis tu, lumen cordis mei, quoniam necdum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo; et accendebar et ardebam; et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi [...]” (AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,8).

<sup>35</sup> Cf. ALICI, Luigi. Introducción a la filosofía de San Agustín. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998. v.1, p.106-108 passim.

nome, por mais literário, burilado e verdadeiro que fosse, não conseguia conquistar-me totalmente.<sup>36</sup>

Podemos dizer ainda que Agostinho experimentava a existência numa busca soteriológica, na qual buscava a sabedoria com o intuito de que, por meio dela, pudesse chegar à vida feliz. Segundo Dubreucq, é a questão da salvação e de seus meios que justificam, aos olhos de Agostinho, seu interesse pelo *Hortensius*, de Cícero: não se trata, nesse diálogo, de se converter inteiramente à busca da sabedoria com vistas a obter a vida feliz? Assim, Dubreucq ressalta que o que pode parecer estranho aos olhos de um leitor do nosso tempo, habituado com a história da filosofia, é a identificação dessa sabedoria buscada com o conteúdo da revelação. É essa identificação que unicamente explica a passagem de Agostinho de Cícero às Sagradas Escrituras: ela supõe que Agostinho não tinha visto diferença teológica entre o conteúdo da verdade e a sabedoria dos discursos filosóficos, gnóstico-maniqueus e revelado; o que ele tinha, ao contrário, assegurado por evidência era o que Deus oferta aos homens na figura de Cristo. Esse era necessariamente o único conteúdo dessa sabedoria e da própria verdade, mesmo se fosse preciso avaliar as “possibilidades” ofertadas pelos diferentes discursos de filosofia.<sup>37</sup> Partindo desse pressuposto, sua atitude de busca foi essencialmente orientada pelas seguintes questões: Como unir-se a Cristo? Qual a doutrina que verdadeiramente possui o nome de Cristo, identificado com a sabedoria?<sup>38</sup>

Com a leitura do *Hortensius*, o jovem investigador acerca da verdade se converte em filósofo, e só mais tarde, com o amadurecimento intelectual e espiritual, torna-se contemplativo e místico. Porém, desde o início de seu percurso, já parece evidente que seu propósito com a filosofia é buscar a sabedoria, identificada com a verdade,<sup>39</sup> tendo em vista a esperança de unir-se a ela.

No entanto, no decurso de sua trajetória, Agostinho tem que escolher entre a fé e a razão,<sup>40</sup> como ele próprio afirma: “Persudi-me de que devia crer mais naqueles que ensinam do que nos emissores de ordens para crer”.<sup>41</sup> Embora persuadido pela razão e impressionado

<sup>36</sup> “[...] quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat”(AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,8).

<sup>37</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 363.

<sup>38</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 357-363 passim.

<sup>39</sup> Cf. CATAPANO, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Acadêmicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, p. 58-59, nota 142.

<sup>40</sup> Cf. OROZ RETA, 1998. v. 1, p. 94

<sup>41</sup> “[...] mihi que persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum [...]” (AGOSTINHO, *De beata vita*, I, 4). Utilizo aqui o texto latino da seguinte edição bilingue: *De la vida feliz*. In: *Obras de San Agustín I*. 6. ed. Preparado por Victorino Capánaga, Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994. As citações traduzidas do latim foram

com a grande eloquência ciceroniana, com a qual teve contato principalmente com a leitura do *Hortensius*, Agostinho dá outro passo em busca da verdade. Esse passo é dado com a leitura das Sagradas Escrituras, já que a obra de Cícero não o convencera completamente.<sup>42</sup> Contudo, num primeiro momento, ele fica desiludido com a leitura das Escrituras, como ele próprio afirma:

Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos pícaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente. Eu era incapaz de nele penetrar ou de baixar a cabeça à sua entrada.

O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande.<sup>43</sup>

Essa desilusão com a leitura das Sagradas Escrituras deve-se não apenas à simplicidade do seu estilo em comparação com a solenidade ciceroniana, mas ao fato de que, com a leitura do *Hortensius*, é despertada em Agostinho não apenas sua vocação filosófica, mas também sua racionalidade, numa perspectiva intelectual. Então, ele procura nas Sagradas Escrituras um pretexto para nutrir seu projeto intelectual, o que, a princípio, se mostrou inviável diante daquela mensagem espiritual, fundada primordialmente na fé.<sup>44</sup> Assim, ele sofre uma profunda desilusão, entretanto, não abandona sua busca soteriológica, que tem como pressuposto encontrar a verdade e unir-se a ela.<sup>45</sup> Desiludido com as Escrituras, mas movido por essa busca pela verdade fundamentada em sua esperança soteriológica, Agostinho encontra os maniqueus.<sup>46</sup>

---

extraídas da seguinte tradução brasileira: AGOSTINHO, S. *Soliloquios; A vida feliz*. 3.ed. Introdução e notas de Roque Frangiotti E. São Paulo: Paulus, 2007.

<sup>42</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,8.

<sup>43</sup> “Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non confectam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum tamen illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar” (AGOSTINHO, *Confessiones*, III,5,9).

<sup>44</sup> Cf. ALICI, 1998.v. 1, p.106-108 passim.

<sup>45</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 341-344 passim.

<sup>46</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,6,10.

### 1.1.2 Do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico

Em 373, Agostinho aderiu ao maniqueísmo.<sup>47</sup> Os maniqueus se apresentavam como os únicos detentores da verdade<sup>48</sup> e prometiam introduzir Agostinho no conhecimento de Deus e libertá-lo de todo erro pela pura e simples razão. Os maniqueus excluía a autoridade da fé, exaltavam as maravilhas de Jesus e prometiam a todos que os seguiam levá-los até a verdade apenas pela força da razão. Eles apresentavam a solução para o problema do mal, problema esse para o qual Agostinho exigia uma explicação racional.<sup>49</sup> Eles também reprovavam os ensinamentos católicos que se submetem, acriticamente, à obrigação de crer sem demonstração prévia. Assim, os maniqueus acusavam a Igreja de forçar o assentimento à fé.<sup>50</sup> Quando Agostinho entrou em contato com alguns seguidores do maniqueísmo, ele se sentiu conquistado e tornou-se um divulgador dessa seita, como ele próprio relata:

Durante nove anos que se seguiram, dos dezenove aos vinte e oito anos de idade, fui muitas vezes seduzido e sedutor, enganado e enganador, em meio às diversas paixões, ensinando, de público, as ciências chamadas liberais e, em particular, praticando uma religião indigna de tal nome. Ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso. Ora em busca do quimérico louvor popular – até mesmo de aplauso no teatro – e dos concursos de poesia, das disputas de coroas de feno, de espetáculos frívolos e do desregramento das paixões. Ora, desejando purificar-me dessas manchas, levava alimentos aos chamados eleitos e santos, para que estes, nas oficinas de seus estômagos, fabricassem anjos e deuses que nos libertassem.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Ao mesmo tempo em que aderiu ao maniqueísmo, Agostinho prosseguia com seus estudos de retórica. Em 374-375, ele leu as *Categorias*, de Aristóteles, provavelmente num resumo em latim, devido à sua pouca familiaridade com o grego ou ao fato de que aqueles textos tão complexos não se encontravam disponíveis de outra forma. É provável que Agostinho também tenha lido Platão (428-347 a.C.), filósofo citado por ele, só no *Contra Academicos*, quatorze vezes. Contudo, não se sabe exatamente quais obras de Platão ele leu; pensa-se que tenham sido o *Timeu* e o *Fédon*, as quais já tinham sido traduzidas para o latim, respectivamente por Cícero e Apuleio. Cf. FRANGIOTTI, 2006, p. 11. Também a esse respeito cf. MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 441-442; PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 2006. p.18. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2006\\_doc/Tese\\_Pelayo.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2006_doc/Tese_Pelayo.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2011.

<sup>48</sup> Os maniqueus se julgavam os únicos detentores da verdade e se passavam por autênticos cristãos, os únicos discípulos de Cristo, os quais possuíam o sentido real de sua mensagem. O próprio Manés se considerava o verdadeiro apóstolo de Cristo e do Espírito Santo; assim, considerava-se o mediador entre Deus e os homens para a salvação. Portanto, os maniqueus viviam na garantia de salvação. O eleito, dentro dessa doutrina, tinha a pretensão de viver, já neste mundo, uma absoluta libertação. Os maniqueus pregavam que poderiam chegar à verdade pela razão e não dependeriam da fé para isso. Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 353-354. Também a esse respeito, cf. OROZ RETA, 1998. v. 1, p.95.

<sup>49</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,3,4. Também a esse respeito cf. FORMENTE, Eudaldo. El problema del mal, según San Agustín, In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998. v. 3, p. 31.

<sup>50</sup> Cf. SINISCALCO, Paolo. *Ratio y autoritas*, fundamento del acceso personal de San Agustín a la fe. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 2005. v. 2, p. 95.

<sup>51</sup> “Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religiones; hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani; hac popularis gloriae

Ao longo dos nove anos em que Agostinho se encontrou seduzido por essa seita, ele experimentou a dúvida e uma repulsa em aderir aos relatos cosmogônicos<sup>52</sup> que eram sustentados pelos maniqueus.<sup>53</sup> Assim, aquele pensamento, que, a princípio, delegava autoridade à razão para alcançar a verdade e que, principalmente por isso, o tinha atraído não correspondia às suas aspirações.<sup>54</sup> Os maniqueus alegavam, porém, que todas as questões que Agostinho tinha poderiam ser respondidas por Fausto.<sup>55</sup> Assim, para responder a suas aspirações, que só aumentavam, Agostinho aguardava ansiosamente a chegada de Fausto, como ele próprio afirma:

Durante nove anos, em que meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, aguardava ansiosamente a chegada desse Fausto. Todos os outros maniqueus, com quem tivera ocasionalmente contato, não sabiam responder às objeções que eu lhes apresentava, e me prometiam que, à chegada dele, e num simples colóquio, seriam resolvidas, com extrema facilidade, essas e outras questões ainda mais graves que eu viesse a propor.<sup>56</sup>

Agostinho encontrou Fausto, e ele relata, em suas *Confessiones*, que esse homem era possuidor de uma dulcíssima eloquência.<sup>57</sup> Entretanto, ele percebeu que aquele homem tinha várias limitações, inclusive de cultura, e não era capaz de mostrar a verdade profunda das coisas, nem lhe oferecer o alimento sólido da ciência; em outras palavras, Fausto era um homem simpático, mas não era capaz de responder às aspirações de Agostinho.<sup>58</sup> No entanto, Agostinho não deixa de mencionar o fato de Fausto reconhecer que ignorava as questões que ele investigava e de reconhecer seus próprios limites:

---

sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenearum et spectaculorum, nugas et intemperantiam libidinum, illac autem purgari nos ab istis sordibus expectentes, cum eis, qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur”(AGOSTINHO, *Confessiones*, IV,1,1).

<sup>52</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,7,12.

<sup>53</sup> O maniqueísmo que Agostinho encontrou tinha uma concepção mais próxima das gnoses, com arbitrarias criações providas da fantasia. Segundo Manés e seus discípulos, a situação atual da alma é de prisioneira da matéria e do mal, o que explica que ela se sinta uma estrangeira neste mundo, devendo, por isso, ser libertada, no caso, pelos eleitos. A interpretação que eles faziam das Sagradas Escrituras tinha por finalidade a salvação de seus seguidores, prova que o motivo da adesão de Agostinho a essa seita era sua preocupação soteriológica. Cf. DUBREUCQ, 1998, 352-354 passim.

<sup>54</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,7,12.

<sup>55</sup> Fausto era um dos bispos maniqueus, o qual eles destacavam por sua suposta sabedoria.

<sup>56</sup> “Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum exspectabam istum Faustum. Ceteri enim eorum, in quos forte incurrissem, qui talium rerum quaestionibus a me abiectis deficiebant, illum mihi promittebant, cuius adventu collatoque colloquio facillime mihi haec et si quae forte maiora quaererem enodatissime expedirentur” (AGOSTINHO, *Confessiones*, V,6,10).

<sup>57</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,6,10.

<sup>58</sup> Fausto, que era um homem com fama de ser esperto em todas as disciplinas e erudito em particular nas artes liberais, uma vez colocado à prova por Agostinho, revela-se um conhecedor deficiente das disciplinas liberais, com exceção da gramática, leitor de apenas alguns discursos de Cícero, de pouquíssimos escritos de Sêneca ou dos poetas; inclusive só conhece as obras dos maniqueus em sua versão latina. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,6,11; V,6,10.

Reconhecia a própria ignorância e não se envergonhou de confessá-la. Não pertencia ao grupo de palradores que muitas vezes eu suportava e que tinham procurado elucidar-me sem nada dizer. Este homem tinha um coração que, se não era dirigido a ti, pelo menos era bastante prudente para consigo mesmo. Não ignorando a própria ignorância, não quis arriscar-se temerariamente numa discussão que não lhe permitiria saída nem retirada fácil.<sup>59</sup>

Desse modo, Agostinho novamente é tomado por uma profunda desilusão, naquele momento, com o maniqueísmo, que lhe engendra uma desesperança soteriológica,<sup>60</sup> visto que ele não alcançou, nessa doutrina, a verdade por que tanto ansiava. Assim, gradualmente, essa doutrina foi perdendo influência sobre Agostinho,<sup>61</sup> como ele mesmo expressa:

Apagado assim meu entusiasmo pelas obras maniqueístas, e nada podendo esperar de outros mestres, já que o de maior fama se revelara tão incompetente diante dos problemas que me angustiavam, resolvi manter com ele relação baseadas apenas no grande interesse que mantinha pela literatura, que eu, como professor de retórica, ensinava aos jovens de Cartago.<sup>62</sup>

Quando ele se aproxima do maniqueísmo, é atraído, principalmente, pela promessa de que, por meio da razão, poderia chegar à verdade; em outras palavras, ele era atraído pela esperança de que, por meio da razão, poderia unir-se à verdade.<sup>63</sup> Mesmo decepcionado com o maniqueísmo, ele ainda continua a frequentá-lo, embora não espere mais progredir nessa doutrina.<sup>64</sup> Nesse período, ele não só desespera de alcançar a verdade no maniqueísmo, mas também não vê como chegar à verdade na Igreja Católica, visto que, no maniqueísmo, ele fora persuadido da impossibilidade de naquela doutrina encontrar a verdade.<sup>65</sup> Agostinho, então, passa por um período muito conturbado e indeciso, em que tudo a sua volta oscila. Assim, a desesperança soteriológica, engendrada por sua decepção com o maniqueísmo, aproxima-o, em 383, do ceticismo acadêmico.<sup>66</sup> Nesse período, então, Agostinho entra em contato com os

<sup>59</sup> “Noverat enim se ista non nosse nec eum puduit confiteri. Non erat de talibus, quales multos loquaces passus eram, conantes ea me docere et dicentes nihil. Iste vero cor habebat, etsi non rectum ad te, nec tamen nimis incautum ad se ipsum. Non usquequaque imperitus erat imperitiae suae et noluit se temere disputando in ea coartare, unde nec exitus ei ullus nec facilis esset reditus [...]” (AGOSTINHO, *Confessiones*, V,7,12).

<sup>60</sup> A desesperança soteriológica de Agostinho, ou seja, de ‘que’ ou de ‘quem’ esperar a salvação, não é engendrada pelo ceticismo, mas parte da decepção causada por Fausto, ou pelos maniqueus. Assim, esse desespero tem início, principalmente, quando o maniqueísmo se revela, para ele, pura quimera. Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 341.

<sup>61</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 15.

<sup>62</sup> “Refracto itaque studio, quod intenderem in Manichaei litteras, magisque desperans de ceteris eorum doctoribus, quando in multis, quae me movebant, ita ille nominatus apparuit, coepi cum eo pro studio illius agere vitam, quo ipse flagrabat in eas litteras, quas tunc iam rhetor Carthaginis adulescentes docebam [...]” (AGOSTINHO, *Confessiones*, V,7,13).

<sup>63</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 353.

<sup>64</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10,18.

<sup>65</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10,19.

<sup>66</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10, 18-19. Também a esse respeito, cf. DUBREUCQ, 1998, p. 362.

Acadêmicos<sup>67</sup>, como ele próprio relata: “Acudira-me de fato a idéia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam que era preciso duvidar de tudo e que o homem nada pode compreender da verdade”.<sup>68</sup>

É provável que Agostinho, devido à sua sabida limitação com o grego, não conhecesse os escritos de Sexto Empírico<sup>69</sup> acerca do ceticismo<sup>70</sup>; então, provavelmente, sua fonte de conhecimento do ceticismo tenha provindo de Cícero,<sup>71</sup> isto é, a partir da defesa do ceticismo acadêmico que Cícero faz em sua obra *Academica*.<sup>72</sup> A defesa desse ceticismo nessa obra é realizada, principalmente, mostrando os argumentos acadêmicos que visavam deter o avanço do estoicismo. Os Estoicos propuseram, como veremos no Capítulo 2 desta dissertação, um

---

<sup>67</sup> Os Acadêmicos eram sucessores de Platão e ensinavam na Academia, a escola fundada por ele. Durante o período helenístico, essa escola chegou a ser conhecida pelo seu “ceticismo”, que era utilizado como uma arma contra outras escolas, especialmente contra os estoicos. Sobre esse assunto veremos mais no decurso deste capítulo e, especialmente, no Capítulo 2 desta dissertação. Cf. CARY, Phillip. Acadêmicos. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 3-4.

<sup>68</sup> “Et enim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendere posse decreverant” (AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10,19).

<sup>69</sup> Sexto Empírico (Séc. II d.C.) foi o principal representante do ceticismo. Uma de suas obras fundamentais são as *Hipotiposes Pirrônicas*, em três livros. No primeiro livro dessa obra, ele faz uma defesa geral do ceticismo; nos livros seguintes, realiza a crítica da lógica, da física e do dogmatismo, geralmente associado ao estoicismo. Em comentário e ampliação das *Hipotiposes Pirrônicas* consistem os *Adversus dogmáticos* (em cinco livros) e *Adversus Mathematicos* (em seis livros). Geralmente os estudiosos citam essas obras reunidas em uma (com onze livros), conhecida sob o título da segunda obra mencionada. Cf. SEXTO EMPÍRICO. In: CENTRO DE ESTUDOS FILOSOFICOS DE GALLARATE. *Diccionario de Filósofos*. Madrid: Ediciones Rioduero, 1986, p. 1206-1207.

<sup>70</sup> O ceticismo é empregado por Sexto como uma habilidade. Quando Sexto denomina o ceticismo como uma habilidade, não a pensa num sentido especial, mas simplesmente no sentido usual de ser hábil ou capaz de algo. Essa habilidade opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis. Já essa expressão “de todos os modos possíveis” pode ser relacionada com a palavra habilidade, no seu sentido usual, como já foi mencionado, ou pode ser relacionada com “opõe as coisas que aparecem e que são pensadas”, na medida em que fazemos a oposição das coisas que aparecem a coisas que aparecem; coisas pensadas a coisas pensadas; coisas que aparecem a coisas pensadas, e vice-versa, ou seja, a expressão “de todos os modos possíveis” diz respeito a todas essas diferentes formas de oposição. Disso resulta que, devido à equivalência, nessa oposição, tanto no que diz respeito aos objetos quanto no que diz respeito às explicações, seríamos inicialmente levados à suspensão (*epochē*) do juízo e depois à tranquilidade/imperturbabilidade (*ataraxía*). A suspensão (*epochē*) é tratada por Sexto como um estado mental de repouso no qual não se afirma nem se nega nada. Por sua vez, a *ataraxia* é tratada por ele como a tranquilidade ou ausência de perturbação da alma. E a finalidade do ceticismo é atingir a *ataraxia*. Cf. SEXTO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I,2; I,12[*Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução de Danilo Marcondes. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigos/traducao\\_hipotiposespirrônicas/n12\\_traducao.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigos/traducao_hipotiposespirrônicas/n12_traducao.pdf)>. Acesso em: 10 de jan de 2012. (Tradução parcial)].

<sup>71</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43. Também a esse respeito, cf. KIRWAN, 1991, p. 16; OROZ RETA, 1998. v.1, p. 100.

<sup>72</sup> Resumidamente pode-se dizer que essa obra teve três redações: a primeira, que era compreendida de dois livros, o Catulo e o Lúculo, concluída em 13 de maio de 45 a.C.; a segunda, na qual os interlocutores Catulo, Lúculo e Hortênsius foram substituídos por Catón e Bruto, foi terminada em 24 de junho do mesmo ano, e a terceira, que constava de quatro livros e que tinha como interlocutores Varrón, Cícero e Ático, foi concluída em 30 do mesmo mês. Dessas redações, só chegou até nós o livro segundo da primeira redação, ou seja, o Lúculo, e o primeiro, ainda que incompleto, da terceira. Cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio. Introdução. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Cuestiones académicas*. Introducción y traducción de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1980, p. 10.

critério de verdade.<sup>73</sup> Agostinho, no *Contra Academicos*, se refere a esse critério como a “definição de Zenão”.<sup>74</sup> O critério dos Estoicos admitia dar assentimento apenas às representações compreensivas, e não à opinião (*doxa*). Afirmavam os Estoicos que o homem sábio não deveria opinar. Os Acadêmicos reconheciam esse critério e aceitavam a recomendação de evitar a opinião;<sup>75</sup> no entanto, afirmavam que as condições<sup>76</sup> exigidas pelo critério de verdade estoico não poderiam jamais ser encontradas.<sup>77</sup> A partir disso, flui como consequência a marca do ceticismo antigo, o qual parte do pressuposto de que não é possível se chegar à verdade; então, convém ao sábio abster-se de qualquer juízo.<sup>78</sup>

É importante ressaltar que, se Agostinho “adere” ao ceticismo acadêmico, ao menos no período que vai da sua decepção com o maniqueísmo até a leitura dos *livros platônicos*<sup>79</sup>, a sua relação com essa doutrina, tal como Dubreucq apresenta, pode ser resumida da seguinte forma: Agostinho é movido pela busca de uma união salvífica com a divindade, a qual ele identifica com o Cristo e a sabedoria. Essa busca o condiciona em suas investigações doutrinárias, de modo que é a “desesperança soteriológica”, engendrada pelo maniqueísmo, que o aproxima do ceticismo acadêmico, ainda que seja verdade que é sua “desesperança gnosiológica” que lhe serve para acabar de refutar a doutrina maniqueia, na qual tinha vivido na esperança de salvação, uma vez que essa doutrina tinha pretensões de possuir a gnose verdadeira e salvífica.<sup>80</sup> Por outro lado, Agostinho parece interpretar a tese acadêmica da impossibilidade de o homem formar uma representação compreensiva da verdade no sentido da incapacidade de o homem unir-se a Deus. Dessa forma, Agostinho não aceita a possibilidade de alcançar a tranquilidade ou a *ataraxia* pela suspensão do juízo, nem concorda que se chegue à felicidade apenas pela busca do verdadeiro, tal como afirmavam os Acadêmicos.<sup>81</sup> Assim, Dubreucq observa que, no *Contra Academicos*, Agostinho interpreta o ceticismo acadêmico num sentido próprio e num sentido amplo. Num sentido próprio, ele o

<sup>73</sup> Esse critério de verdade estoico será abordado no decurso do Capítulo 2 desta dissertação; porém, no momento, é importante ressaltar que se trata da *Representação Compreensiva* (*phantasia katalēptikē*), a qual é compreendida pelos Estoicos como critério para conhecer verdadeiramente algo. Segundo os Estoicos, sem esse critério não é possível fazer bons julgamentos. Todavia, os Acadêmicos julgavam que não era possível formar uma representação compreensiva da verdade.

<sup>74</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>75</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,18,59. Também a esse respeito, cf. KIRWAN, 1991, p. 16.

<sup>76</sup> O critério de verdade estoico baseia-se nas condições de Zenão, as quais serão abordadas no Capítulo 2 desta dissertação. Sobre esse assunto, cf. nota 463.

<sup>77</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>78</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>79</sup> Não é o caso de discutir aqui a autoria desses “livros platônicos”, mas de chamar atenção para o fato de que a leitura de tais livros provocou em Agostinho um choque libertador tanto das concepções maniqueístas quanto do ceticismo acadêmico. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,13.

<sup>80</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,14,24.

<sup>81</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 362.

interpreta como uma recusa a admitir que o homem tenha a capacidade de formar representações compreensivas e também como uma busca por invalidar as pretensões dos Estoicos, os quais acreditam que, por meio dessas representações, possam obter a vida feliz, ou seja, chegar à verdade. Num sentido amplo, ele o interpreta como uma denúncia da incapacidade humana de buscar a sabedoria e a verdade e de obter, por meio delas, a felicidade.<sup>82</sup>

Para Agostinho, os Acadêmicos, a princípio, pareciam ser mais sábios que os outros,<sup>83</sup> porque sustentavam que tudo deveria ser colocado em dúvida e declaravam que nenhuma verdade poderia ser aprendida pelo homem,<sup>84</sup> dando-lhe, assim, um refúgio admiravelmente coberto e defendido. Depois, porém, que ele analisa com mais cautela as ideias acadêmicas, observa lacunas nas quais, segundo ele, o erro poderia penetrar.<sup>85</sup> Desse modo, ainda que Agostinho julgue os Acadêmicos superiores aos maniqueus, recusa-se a confiar inteiramente neles, pois ignoravam o nome de Cristo<sup>86</sup> e, com sua dúvida, o mantinham na desesperança de encontrar a verdade e de unir-se a ela. Então, embora Agostinho tenha compreendido, a princípio, o ceticismo acadêmico como uma autêntica “filosofia”, ou seja, uma procura real da sabedoria e da felicidade, na qual é sábio procura a verdade sem ser capaz de encontrá-la, ele não retira dele nenhuma segurança para sua salvação. Dessa forma, a compreensão que Agostinho tem do ceticismo acadêmico não o leva à “*ataraxia*” ou imperturbabilidade, mas, sim, o faz permanecer numa desesperança soteriológica,<sup>87</sup> engendrada agora pela incapacidade de apreender a verdade absoluta.<sup>88</sup>

### 1.1.3 Dos sermões de Ambrósio à leitura de “*alguns livros platônicos*”

Em 384, Agostinho chegou a Milão, no auge de sua carreira como professor, mas encontrava-se ideologicamente desorientado e ainda era prisioneiro de uma mentalidade materialista<sup>89</sup> que havia sido incutida nele durante o período em que permaneceu

<sup>82</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 363-364.

<sup>83</sup> Agostinho aponta para uma hierarquia entre Maniqueus e Acadêmicos, e, nessa hierarquia, ele julga estes últimos como superiores, mas nem por isso encontra neles segurança para sua salvação, visto que eles ignoravam o nome de Cristo. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,14,25.

<sup>84</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10,19; *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>85</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,15,34.

<sup>86</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,14,25.

<sup>87</sup> O desespero colocado no tempo da dúvida é claramente expresso, nas *Confessiones*, no Livro V até o início do Livro VI. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,7,12; V,7,13; V,10,18; V,10,19; V,13,23; V,14,24; VI,1,1.

<sup>88</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 338-341 passim.

<sup>89</sup> O maniqueísmo, a princípio, teve para Agostinho o mérito de eliminar das Sagradas Escrituras aquele Deus parecido com o corpo humano e provido de membros análogos aos nossos, o que o causava a Agostinho grande

frequentando o maniqueísmo. Nesse momento, encontrava-se cheio de dúvidas e preconceitos em relação à Igreja Católica, mas estava decidido a buscar uma compensação agradável que pusesse fim à sua insatisfação intelectual. Diante dessa inquietude intelectual, Agostinho encontrou, em Milão, uma comunidade cristã viva, aberta aos debates com os círculos intelectuais neoplatônicos,<sup>90</sup> os quais o auxiliaram no seu processo de conversão e no encontro com a verdade.<sup>91</sup>

Um intelectual que lhe chamou a atenção foi o bispo Ambrósio<sup>92</sup>, pelo qual se sentiu acolhido paternalmente.<sup>93</sup> Ele o chamou a atenção por ser um homem de cultura, inteligente e respeitado. Contudo, Agostinho não o admirava apenas pela sua eloquência culta e refinada, mas por sua exegese alegórica aplicada às Sagradas Escrituras, principalmente ao Antigo testamento. Esse homem, com seu grande carisma espiritual, o encaminhou ao descobrimento da filosofia neoplatônica.<sup>94</sup> Essa filosofia, mais do que qualquer outra até então, oferecia para Agostinho um campo cultural para o desenvolvimento da perspectiva cristã,<sup>95</sup> perspectiva essa para a qual, mesmo sem se dar conta, Agostinho era atraído desde os ensinamentos que obtivera em sua infância.<sup>96</sup> Outro homem que também o auxiliou em sua busca foi Simpliciano<sup>97</sup>, um presbítero de grande experiência e doutrina, intelectualmente aberto.<sup>98</sup>

Assim, Agostinho, no período que desempenhava sua função de professor do Império ouvia os sermões de Ambrósio. Até ouvir esses sermões, ele não imaginava a possibilidade de uma substância espiritual, pois, enquanto fora maniqueu, Deus, para ele, era uma substância

desconforto. Contudo, o “incorporalismo” empregado pelos maniqueus não era um espiritualismo; o fato de a luz (termo comumente empregado no maniqueísmo em analogia ao divino) não ser um corpo como o nosso, não resultava que ela não fosse matéria; assim, Agostinho interpretava o maniqueísmo sempre num sentido materialista, e, nessa instância, Deus era para ele uma substância corpórea. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,1,1-2. Também a esse respeito, cf. GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007, p. 436.

<sup>90</sup> Cf. ALICI, 1998. v. 1, p. 111.

<sup>91</sup> No ambiente de cristãos platônicos, aberto à filosofia neoplatônica, o seguinte grupo intelectual ganha destaque: o bispo Ambrósio, Mânlio Teodoro e o presbítero Simpliciano. Cf. ALICI, 1998. v. 1, p.111.

<sup>92</sup> Ambrósio de Milão (337/339-397) já era um bispo famoso, quando Agostinho o encontrou em 384. De imediato, Agostinho teve uma boa impressão dele e começou a assistir habitualmente a seus cultos religiosos, embora, nesse momento, o que mais o atraía fosse sua eloquência. Agostinho o considerava um “mestre católico”, tendo ele exercido uma forte influência em seu processo de conversão ao Cristianismo. MCLYNN, Neil. Ambrosio de Milán. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 33-37.

<sup>93</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,13,25.

<sup>94</sup> A filosofia neoplatônica, no contexto de Agostinho, é a filosofia dos “Platônicos,” que hoje são chamados de “Neoplatônicos”, particularmente Plotino e Porfírio. Então, adotaremos, aqui, o termo filosofia neoplatônica, ou neoplatonismo, para nos referirmos à filosofia platônica, à qual Agostinho faz menção. Ver mais, a esse respeito, em SANTOS, 2008, p. 144, nota 54.

<sup>95</sup> Cf. OROZ RETA, 1998. v. 1, p. 100.

<sup>96</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,5.

<sup>97</sup> Simpliciano de Milão (morreu por volta do ano de 400) sucedeu Ambrósio como bispo de Milão no ano de 397. Desempenhou um significativo papel na conversão de Agostinho. Cf. FITZGERALD, Allan D. Simpliciano, bispo de Milán. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 1233-1234.

<sup>98</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,1,1.

corpórea.<sup>99</sup> Nesses sermões, ouvia também que tanto as coisas corpóreas quanto as incorpóreas foram criadas por um único Ser, a saber: Deus, criador, imutável e incorruptível, totalmente espiritual. Esses sermões traziam grandes progressos ao pensamento de Agostinho. Muitas coisas que, a princípio, pareciam inaceitáveis nas Sagradas Escrituras, se tomadas ao pé da letra, por exemplo, em relação à afirmação de que “o homem fora criado a imagem e semelhança de Deus”, o que tinha lhe causado certo desconforto ao ler as Sagradas Escrituras pela primeira vez, passavam a ter sentido, como ele próprio afirma: “De fato, as passagens dos Livros Sagrados que pareciam absurdas, já não o são: já é possível entendê-las de maneira diferente e digna”.<sup>100</sup> Com esses sermões, então, Agostinho satisfaz várias aspirações, entre as quais a descoberta da espiritualidade de Deus – Ser único, criador de todas as coisas, imutável e incorruptível; a espiritualidade da alma; e, sobretudo, a recuperação da autoridade das Sagradas Escrituras, assim como o prestígio da Igreja Católica, que ele não reconhecia no período em que permanecera no maniqueísmo. Dessa forma, sob um ponto de vista religioso, essas pregações causaram grandes mudanças nas concepções de Agostinho, mas, de um ponto de vista intelectual, Agostinho permanecia ainda sem respostas, portanto num desespero de encontrar a verdade.<sup>101</sup>

Em meio a esse desespero, em 386, chegaram às suas mãos “*alguns livros platônicos*”<sup>102</sup> (*libri platoniorum*). Sem levantar a *quaestio vexata* que concerne à identidade desses *livros platônicos*,<sup>103</sup> pode-se dizer que eles exerceram uma forte influência na evolução intelectual de Agostinho e no seu processo de conversão ao Cristianismo. É relevante ressaltar, em linhas gerais, que as teses neoplatônicas (na versão plotiniana) que provavelmente influenciaram mais especificamente o pensamento de Agostinho foram as que diziam respeito à relação entre dois mundos:<sup>104</sup> o sensível e o inteligível, especialmente de

<sup>99</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,1,1-2.

<sup>100</sup> “Ecce iam non sunt absurda in libris ecclesiasticis, quae absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intellegi” (AGOSTINHO, *Confessiones*, VI,11,18).

<sup>101</sup> Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. In: SANTOS, Jorge Augusto da Silva (Org.). *Filosofia Medieval*, SOFIA, Vitória: EDUFES, 2006, v. 11, p. 215-219, passim.

<sup>102</sup> Os livros platônicos aos quais nos referimos provavelmente dizem respeito aos de Porfírio e Plotino. Contudo, não discutiremos aqui qual dos dois exerceu maior influência sobre o pensamento de Agostinho. No momento, o relevante é levar em consideração que os dois filósofos concordavam perfeitamente com a necessidade de elevar o pensamento além do sensível. Com isso, observa-se que o que Agostinho tinha em mente eram os ensinamentos neoplatônicos. Cf. CATAPANO, 2001, p.35.

<sup>103</sup> A esse respeito, cf. MADEC, Gouven. *Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des <<Confessions>>*. In: CARON, Maxence. (Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009, p. 77-158.

<sup>104</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, VI, 508 c, 509 d; 517 b-c [*A República*. 8. ed. Tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996].

Platão.<sup>105</sup> Para o mundo inteligível, que é designado como superior à realidade sensível, Plotino<sup>106</sup> apresenta uma tríade composta de três hipóstases<sup>107</sup> primordiais: o *Uno*, a inteligência *ou noûs* e a *Alma* do mundo.<sup>108</sup> No ápice de tudo, encontra-se o *Uno - Deus*, que é transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário. Do *Uno* deriva a Inteligência ou o *noûs*, que é a cópia do *Uno*, e, portanto, sua mais perfeita processão. A Inteligência ou o *noûs* traz em si uma divisão interna na qual, por um lado, ela contempla diretamente o *Uno*, do qual é parte, e, por outro lado, ela contempla a si mesma, ou seja, ela, ao mesmo tempo, é a inteligência que pensa e é Ser, enquanto é pensada. Encerrando o mundo inteligível, temos a *alma*, a qual deriva da Inteligência ou *noûs*, enquanto substância espiritual. Ela é o princípio animador do universo que dá vida a todos os corpos, ou seja, dela deriva o mundo sensível.<sup>109</sup>

É evidente que, entre as três hipóstases inteligíveis de Plotino e a Trindade bíblica<sup>110</sup>, que posteriormente seria defendida por Agostinho, quando convertido, há enormes diferenças, mas não as discutiremos aqui, pois não constitui nosso objetivo no momento. O que nos é relevante observar é que a noção plotiniana de hipóstases inteligíveis, enquanto uma realidade que está acima do sensível, exerceu grande influência na evolução intelectual de Agostinho em busca da verdade.<sup>111</sup>

De Ambrósio e também de Mânlio Teodoro<sup>112</sup>, Agostinho já tinha absorvido que Deus não deveria ser associado a nada material, ao contrário do que pregavam os maniqueístas.<sup>113</sup>

<sup>105</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37. Também a esse respeito, cf. CATAPANO, 2001, p. 144-145.

<sup>106</sup> Plotino (205-270 d.C.) era discípulo de Amônio de Sacas, que fundou a escola Neoplatônica de Alexandria. No ano de 245, abriu-se, em Roma, a escola de Plotino, na qual se ensinavam aspectos essenciais do Platonismo, do Aristotelismo, do Pitagorismo e de outras filosofias gregas. Plotino escreveu vários tratados, que foram ordenados por seu discípulo Porfírio, os quais formam as *Enéadas*, uma obra que contém uma das mais elevadas mensagens filosóficas da Antiguidade e do Ocidente. Cf. BOWERE, Anne-Marie. Plotino, *las Enéadas*. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 1064-1069. Também a esse respeito, cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1, p. 355-363 passim.

<sup>107</sup> Aqui essas hipóstases plotinianas serão abordadas apenas em linhas gerais. Para uma análise sobre esse tema, ver BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 66-87 passim.

<sup>108</sup> Cf. MORESCHINI, 2008, p. 410-411.

<sup>109</sup> Cf. COSTA, 2006, p. 221. Também a esse respeito, cf. REALE; ANTISERI, 2003, v.1, 355-362 passim.

<sup>110</sup> A Trindade bíblica é formada sem separação ou degradação hierárquica entre as três pessoas que a compõem: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Essas três pessoas formam uma só substância, em outros termos, formam um único Ser – Deus. Cf. COSTA, 2006, p. 221.

<sup>111</sup> É importante ressaltar que Agostinho, embora tenha sido influenciado pela noção plotiniana de hipóstases inteligíveis, não retém a hierarquia apresentada nessas hipóstases. Cf. MADEC, 2009, p.90.

<sup>112</sup> Mânlio Teodoro (morreu depois de 409). Agostinho escutou seus discursos sobre Deus e sobre a alma (incorpórea). Ele exerceu considerável influência em seu processo de conversão, tanto que o Hiponense lhe dedica uma de suas obras, a saber: *De beata vita*, embora posteriormente, em suas *Retractationes*, se mostre arrependido. Cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, I,1; AGOSTINHO, *Retractationes*, I,2. Também a esse respeito, cf. FITZGERALD, Allan D. Teodoro, Manlio. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 1252.

<sup>113</sup> Agostinho, ao fazer emprego dos conceitos neoplatônicos, denuncia os maniqueus, que, segundo ele, cometiam um erro ao pensar toda substância, inclusive Deus e alma, como se fossem substância corpórea. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III, 7,12.

Mas é nos *livros platônicos* que ele encontra a demonstração disso.<sup>114</sup> Assim, Agostinho confirma racionalmente a ideia cristã de que Deus (o *Uno* para Plotino) é um Ser único, de substância espiritual ou transcendente, e não corpórea. Agostinho, que também já havia lido o Evangelho de João, quando lê, nos *livros platônicos*, que do *Uno* deriva o *Logos* ou *noûs-intellectus*, ele identifica, a princípio, o *Logos* ou *noûs-intellectus* neoplatônico com o *Verbo* do Evangelho de João,<sup>115</sup> como ele próprio relata em suas *Confessiones*:

Tu me proporcionaste, através de um homem<sup>116</sup> inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. E o que foi, é a vida nele, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a apreenderam”<sup>117</sup>. Aí encontrei também que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a própria luz.<sup>118</sup> Mas o Verbo, que é Deus, “é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a esse mundo. Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu.”<sup>119</sup>

Nessa passagem, é notório o entusiasmo de Agostinho com o neoplatonismo. Entretanto, fica evidente que, para ele, essa filosofia é extremamente significativa, pois coloca em evidência o Deus do Cristianismo, apresentando-o como uma substância espiritual.<sup>120</sup> Agostinho também se “converte” ao neoplatonismo porque acredita ser possível encontrar uma doutrina do *logos* divino, idêntica, no conteúdo, à doutrina cristã e exposta numa forma puramente racional.<sup>121</sup> Em outras palavras, essa filosofia lhe oferece uma promessa de libertação da superstição maniqueia, na qual ele havia permanecido acreditando que Deus era uma substância material,<sup>122</sup> e libertá-lo também da dúvida acadêmica, que o manteve na desesperança de encontrar a verdade. Assim, a filosofia neoplatônica o auxilia a superar os obstáculos que foram impostos em sua busca pela verdade, seja pelo maniqueísmo, que lhe engendrou a desesperança soteriológica, seja pela dúvida acadêmica, que o afastava dessa mesma busca.<sup>123</sup> Podemos evidenciar, ainda, que a ação da filosofia neoplatônica no pensamento de Agostinho não apenas o leva à superação dos obstáculos impostos pelas

<sup>114</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 34-35.

<sup>115</sup> Cf. Jo 1,14. Para todas as citações bíblicas, utilizaremos a edição *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

<sup>116</sup> Agostinho não diz expressamente o nome desse homem que o fez chegar até os *livros platônicos*, mas é comum atribuir tal feito a Flávio Mânlio Teodoro. Cf. COSTA NUNES, 2006, p. 233, nota 6.

<sup>117</sup> Jo 1, 1-5.

<sup>118</sup> Cf. Jo 1, 8.

<sup>119</sup> Jo 1, 9-10.

<sup>120</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 34.

<sup>121</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 11.

<sup>122</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 34-36 passim.

<sup>123</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II, 3,8.

doutrinas pelas quais ele passara, mas também lhe promete mostrar com clareza o Deus do Cristianismo. E é para essa filosofia que Agostinho, no *Contra Academicos*, convida seu amigo Romaniano.<sup>124</sup>

Contudo, o pensamento de Agostinho ao longo de sua conversão ao Cristianismo vai diferenciar-se, em muitos aspectos, do dos neoplatônicos. Entretanto, aqui não serão abordadas as distinções que posteriormente surgem, pois isso levaria a uma discussão que envolveria grande parte de suas obras apologéticas.<sup>125</sup> Assim, o que nos é fundamental, neste momento, é abordar o fato de que o pensamento neoplatônico o aproxima do Cristianismo,<sup>126</sup> uma vez que o neoplatonismo, em meio ao trabalho intelectual de Agostinho, se mostra como uma filosofia que permite pensar a espiritualidade de Deus.<sup>127</sup> Dessa forma, por meio da descoberta da realidade espiritual, ele é tomado novamente pela esperança de encontrar a verdade.<sup>128</sup>

#### **1.1.4 Do neoplatonismo ao Cristianismo: o reestabelecimento da certeza do possível acesso à verdade**

Em seu percurso intelectual, Agostinho buscou a verdade por meio da razão durante muitos anos. Quando ele estava em contato com a doutrina maniqueia, até acreditou tê-la encontrado por esse meio. Então, quando, desiludido com essa seita, ele entra em contato com o ceticismo acadêmico, nele Agostinho passa um doloroso período atormentado pela incapacidade de apreender a verdade absoluta, ou seja, pela desesperança de encontrar a verdade, a qual, pela razão, já não pudera alcançar.<sup>129</sup> Diante dessa desesperança, Agostinho chega ao neoplatonismo, que o auxilia no resgate de suas convicções espirituais e o afasta definitivamente do maniqueísmo e das dúvidas acadêmicas.

---

<sup>124</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I, 1,3. Romaniano é um rico concidadão que proporcionou uma ajuda tanto financeira como moral para os estudos de Agostinho e a quem este dedica sua obra *Contra Academicos*. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1; II, 2,3.

<sup>125</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 212-220 passim.

<sup>126</sup> Agostinho considerava seu encontro com os 'livros platônicos' uma condição essencial para sua conversão ao Cristianismo. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9,13s. No *Contra Academicos*, ele também realiza uma eleição explícita do Platonismo entre as escolas filosóficas. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,26; III,17,37; III,18,41.

<sup>127</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 10.

<sup>128</sup> Cf. VICTORINO CAPÁNAGA. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *Contra los Académicos*. 5. ed. Trad. Victorino Capánaga. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1971, p.15.

<sup>129</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 61.

À luz das *Confessiones*,<sup>130</sup> observamos que a leitura dos *livros platônicos* causou em Agostinho um choque libertador<sup>131</sup> das doutrinas com as quais ele tivera contato até então e promoveu em seu íntimo uma grande transformação. Essa transformação, provavelmente, foi fruto do *incêndio incrível* que a filosofia “neoplatônica”<sup>132</sup> provocou em seu interior<sup>133</sup>, como ele próprio relata no *Contra Academicos*:

E eis que certos livros bem cheios, como diz Celsino, espalharam sobre nós os bons perfumes da Arábia e destilaram sobre a pequena chama algumas poucas gotas de preciosíssimo unguento, provocaram um incêndio incrível, sim Romaniano, realmente incrível, além do que tu podes pensar, e acrescento, mais incrível do que eu mesmo podia suspeitar de mim.<sup>134</sup>

Esse *incrível incêndio* narrado por Agostinho no Livro II do *Contra Academicos*, provavelmente desencadeado pelos *livros platônicos*, se dá, a princípio, pela transformação em sua concepção de Deus. Com a leitura do Livro VII das *Confessiones*, podemos vislumbrar que Agostinho, após o encontro com os *livros platônicos*, se opõe à concepção de Deus de modo antropomórfico, mas passa a concebê-lo como Ser incorruptível, inviolável e imutável. A imersão de Agostinho nos *livros platônicos* desvela a possibilidade de ele encontrar a verdade imutável.<sup>135</sup> Então, parece que é essa certeza que Agostinho obtém por meio dos neoplatônicos que desencadeia nele aquele *incrível incêndio*, o qual tem por consequência sua renúncia às honrarias humanas, ao desejo de vanglória e às amarras da vida mortal/corpórea.<sup>136</sup>

A filosofia neoplatônica apresenta, paulatinamente, aos olhos de Agostinho a existência de dois mundos: um sensível e outro inteligível, sendo o mundo inteligível superior ao mundo sensível. A verdade não poderia ser encontrada no mundo sensível, mas, sim,

<sup>130</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,13s.

<sup>131</sup> Esse choque libertador provocado em Agostinho pelos *livros platônicos* diz respeito à libertação de seu espírito, que, até então, era incapaz de conceber uma substância incorpórea. E não se trata apenas de uma experiência de leitura, mas de uma experiência pessoal, vivida intensamente. Os *livros platônicos* dão um impulso exterior para a transformação que ocorreria em seu íntimo, mas é Agostinho que faz realmente um retorno sobre si próprio, no qual entra na intimidade de seu ser e descobre seu Deus, o verdadeiro Deus, trino e uno, o qual ele denomina, nas *Confessiones*, como a eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade. Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,10,16; VII,20,26. Também cf. MADEC, 2009, p. 91.

<sup>132</sup> Cf. nota 22.

<sup>133</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,5.

<sup>134</sup> “[...] cum ecce tibi libri quisdam pleni, ut ait Celsinus, bonas res Arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguent guttas paucissimas, incredibile, Romaniane, incredibile et ultra quam de me fortasse et tu credis – quid amplius dicam? – etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt” ( AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,5).

<sup>135</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,10,16.

<sup>136</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,5.

unicamente no mundo inteligível.<sup>137</sup> Assim, todo conhecimento que deriva da experiência sensível, Agostinho o reduz a nada, visto que já havia sido convencido pelos neoplatônicos de que a verdade só poderia provir do mundo inteligível. Assim, ele reconhece que só poderia ser “acreditado” como verdadeiro o que inequivocamente não se daria empiricamente, mas apenas numa realidade inteligível.<sup>138</sup>

Com o neoplatonismo, Agostinho restaura sua esperança de um possível acesso à verdade, pois lhe desvela a possibilidade de crença numa realidade inteligível; então, ele observa que a fé tinha permanentemente à disposição a verdade que sua razão não alcançara. Mas Agostinho não chega à fé de forma abrupta, mas por um processo de crença que não tem nada de irracional, pois está fundado na credibilidade dos testemunhos que ele obtém ao longo de sua experiência pessoal.<sup>139</sup> Portanto, à medida que é restabelecida a crença de Agostinho em um possível acesso à verdade, abre-se a possibilidade de um assentimento a tudo aquilo a que ele racionalmente fora submetido em sua experiência pessoal. No entanto, ainda que a estruturação de sua crença tenha sido auxiliada pela filosofia neoplatônica,<sup>140</sup> a qual o ajuda a penetrar os mistérios da fé,<sup>141</sup> ou seja, ainda que Agostinho tenha em mente os ensinamentos neoplatônicos que descortinam para ele uma realidade inteligível, que é explicada racionalmente, essa filosofia ainda não lhe permite chegar a uma união com a verdade.<sup>142</sup> É só no encontro com Cristo, Verdade e Sabedoria de Deus, que isso poderia ser possível.<sup>143</sup> Entretanto, o reconhecimento de Cristo, como a Verdade que poderia levá-lo à salvação, não se dá no neoplatonismo, mas no Cristianismo.

Assim, os sermões de Ambrósio e a leitura dos *livros Platônicos* haviam trazido grande progresso ao pensamento de Agostinho e tinham dissipado alguns danos intelectuais causados pelo maniqueísmo e pelo ceticismo acadêmico. Contudo, ele ainda não estava apto a encontrar a verdade, pois ainda lhe faltava vencer mais dois obstáculos que ofuscavam sua mente: o orgulho intelectual e os desejos carnis.<sup>144</sup> Agostinho ainda não tinha humildade para obter a posse da verdade, como ele próprio relata: “Eu não tinha humildade suficiente para possuir o meu Deus, o humilde Jesus, nem conhecia as lições que a sua fraqueza nos

<sup>137</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37. Também a esse respeito, cf. FUHRER, 1992, p. 265.

<sup>138</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43. Também a esse respeito, cf. FUHRER, 1992, p. 257-275 passim.

<sup>139</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 61-63 passim.

<sup>140</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3.

<sup>141</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 64.

<sup>142</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 344, nota 33.

<sup>143</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 361.

<sup>144</sup> Cf. COSTA, 2006, p. 226-227.

dava”.<sup>145</sup> Ele ainda se encontrava preso aos desejos carnis que o acompanhavam desde sua juventude.<sup>146</sup> Apesar disso, Agostinho encontrava forças para dirigir-se ao encontro de Simpliciano,<sup>147</sup> que lhe parecia um servo fiel, no qual brilhava a graça divina.<sup>148</sup> Assim, ele desejava falar com esse cristão acerca de suas inquietações, com o intuito de que ele pudesse lhe mostrar o caminho que faltava para chegar à verdade.<sup>149</sup> Então, Agostinho contou-lhe que lera alguns livros de filósofos neoplatônicos, traduzidos por Mario Vitorino.<sup>150</sup> Simpliciano reforçou o mérito dos neoplatônicos e assim o felicitou por não ter caído nos escritos de outros filósofos, cheios de erros e mentiras, mas ter lido essas obras neoplatônicas, que insinuavam, de todos os modos, a ideia de Deus e de seu Verbo.<sup>151</sup> Contudo, Simpliciano ressaltou um grave erro cometido pelos neoplatônicos: o orgulho ou a presunção do saber por parte deles.<sup>152</sup>

Simpliciano também apontou o que ofuscava o esclarecimento da verdade para Agostinho:

[...] apontou o orgulho intelectual como um dos males que sufocava e ofuscava o coração de Agostinho naquele momento, impedindo-o de ver a Verdade. E, como solução para tal problema, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã e da graça redentora de Cristo; de reconhecer Cristo como único salvador, para se chegar à Verdade. Este aspecto faltava nos neoplatônicos e em Agostinho, pois, naquele momento, ele não conseguia entender o “mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo homem, Deus soberano”. Ou ele não entende como Jesus Cristo pôde humilhar-se ao ponto de encarnar-se, habitar entre os homens e morrer sobre a cruz.  
153

No seu encontro com Simpliciano, este apresenta o exemplo da conversão de Mário Vitorino ao Cristianismo.<sup>154</sup> Esse relato de conversão comove profundamente Agostinho, que arde de desejo em seguir aquele exemplo, como ele mesmo declara: “Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos sobre Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo”.<sup>155</sup> No fim desse encontro, Simpliciano, percebendo que ainda era preciso que Agostinho se munisse da caridade, na qual se baseia o fundamento da humildade, para chegar à verdade, isto é, Jesus

<sup>145</sup> “Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilhem, nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram” (AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,18,24).

<sup>146</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,17,23.

<sup>147</sup> Cf. nota 97.

<sup>148</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,1,1.

<sup>149</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,1,1.

<sup>150</sup> Mario Victorino nasceu na última década do século III. Ele era um brilhante professor de retórica e, já com idade um pouco avançada, converteu-se ao Cristianismo. Cf. CIPRIANI, Nello. Mario Victorino. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 856-858.

<sup>151</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,2,3.

<sup>152</sup> COSTA, 2006, p. 227.

<sup>153</sup> COSTA, 2006, p. 227. Também cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,18,24; VII,20,26.

<sup>154</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 2,3-5.

<sup>155</sup> “Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum” (AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII, 5,10).

Cristo, recomenda a leitura das Sagradas Escrituras, especialmente do Apóstolo Paulo, para que ele encontre o caminho que ainda lhe falta.<sup>156</sup> Agostinho segue esse conselho e se lança à leitura das Sagradas Escrituras.<sup>157</sup> Com essa leitura, ele percebe muitas coisas que não eram mencionadas nos *livros platônicos*,<sup>158</sup> os quais não tratavam, por exemplo, da humildade. Afirma ele: “[...] onde encontrei escrito [nos *livros platônicos*] se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus”.<sup>159</sup> E, ainda: “Li escrito nesses livros [*livros platônicos*] que o Verbo, que é Deus, nasceu, não da carne nem do sangue, não da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus.”<sup>160</sup> Contudo, Agostinho ressalta que não leu naqueles livros<sup>161</sup> que o “[...] Verbo se fez carne e habitou entre nós [...]”,<sup>162</sup> em outras palavras, ele ressalta o fato de os *livros platônicos* não mencionarem o mistério da encarnação.<sup>163</sup> Portanto, após outras comparações, mostrando o valor da humildade cristã para o acesso à verdade – Cristo, o Verbo encarnado, único mediador entre Deus e os homens –,<sup>164</sup> Agostinho conclui que seu orgulho intelectual, com sua presunção de saber, o afastara da busca dessa verdade.<sup>165</sup>

Dessa forma, a leitura do Apóstolo Paulo a respeito dos mistérios da encarnação, sob orientação de Simpliciano, faz Agostinho perceber que, apesar de os neoplatônicos se aproximarem da verdade, ainda não chegavam a ela, pois não compreendiam o mistério da encarnação. Assim, como bem observa Madec, é Simpliciano que ajuda Agostinho a ter sucesso em sua busca pela verdade, esclarecendo sobre o mistério do Verbo que se fez carne, ou seja, esclarecendo o mistério da encarnação. Agostinho pode, assim, identificar, na pessoa do Cristo, o *Verbo* do prólogo Joanino, o *noûs-intellectus* dos *livros platônicos* e a sabedoria do *Hortensius*. Ele dispõe, então, de um princípio de coerência de sua doutrina: o Cristo, Verbo de Deus iluminador e Verbo salvador encarnado,<sup>166</sup> Sabedoria e Poder de Deus.<sup>167</sup>

<sup>156</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,4,9.

<sup>157</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,21,27.

<sup>158</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,21,27.

<sup>159</sup> “[...] ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum*” (AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,13, grifo do autor).

<sup>160</sup> “Item legi ibi, quia verbum, Deus, non ex carne non ex sanguine, neque ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sede ex Deo natus est” (AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,14).

<sup>161</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,14.

<sup>162</sup> Jo 1,14.

<sup>163</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,13-14. Também a esse respeito, cf. COSTA, 2006, p. 229.

<sup>164</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,18,24.

<sup>165</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,20,26. Também a esse respeito, cf. CATAPANO, 2001, p. 63.

<sup>166</sup> Cf. MADEC, 2009, p. 95.

<sup>167</sup> Cf. 1Cor 1,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

## 1.2 O *CONTRA ACADEMICOS* NO CONTEXTO DOS DIÁLOGOS FILOSÓFICOS DE AGOSTINHO

Após sua conversão à fé cristã,<sup>168</sup> em agosto de 386, após a leitura de alguns *livros platônicos* (Plotino e/ Porfírio) e da leitura do Apóstolo Paulo,<sup>169</sup> Agostinho encerrou suas atividades docentes em Milão (mais precisamente em setembro de 386) e dedicou-se ao que chamou de *otium liberali*<sup>170</sup> ou o ócio de filosofar.<sup>171</sup> Retirou-se, então, com seus familiares e discípulos para Cassiciáco,<sup>172</sup> numa casa de campo ao norte da Itália, cedida por seu amigo gramático Verecundo. Nesse lugar, Agostinho permaneceu durante seis meses, preparando-se para receber o batismo, com sua mãe, Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Navígio e um grupo de amigos, entre eles Alípio, Licêncio, Trigécio, Lastidiano e Rústico. Nesse período, ocuparam-se de trabalhos manuais, exercícios literários (leitura do poeta Virgílio), reflexões e conversações filosóficas. De tais reflexões e conversações, originaram-se os diálogos de Cassiciáco.<sup>173</sup>

Desse modo, ao procurar Agostinho refletir sobre os problemas que mais lhe interessavam - a verdade, a felicidade, a ordem, a imortalidade e a grandeza da alma, a existência de Deus, a liberdade do homem, o problema do mal, entre outros -, nasceram os “diálogos filosóficos”<sup>174</sup> e, entre eles, os quatro diálogos de Cassiciáco, dos quais se destaca, especialmente, o *Contra Academicos*. Como veremos ao situar essa obra em seu tempo, é importante ressaltar que, em 386, data do trigésimo segundo aniversário de Agostinho,<sup>175</sup> entre sua conversão ao Cristianismo e até pouco antes do seu batismo, que teve lugar em Milão, no mês de abril do ano de 387,<sup>176</sup> Agostinho escreveu cinco obras: o *Contra Academicos*, o *De Beata Vita*, o *De Ordine*, os *Soliloquia*, o *De Immortalitate Animae* e inicia uma sexta, o *De Libris Disciplinarum*. As quatro primeiras foram escritas no retiro em

<sup>168</sup> O evento da conversão de Agostinho é, paulatinamente, narrado por ele no Livro VIII de suas *Confessiones*.

<sup>169</sup> Agostinho é, repentinamente, tomado pela revelação cristã nas palavras do Apóstolo Paulo: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rom 13, 13-14). Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII,12,29.

<sup>170</sup> Cf. AGOSTINHO, *De Ordine*, I,2,4 [*De ordine*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus primus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. PL 32. Parisiis, 1877]. Também a esse respeito, cf. SANTOS, 2008, p. 10.

<sup>171</sup> Cf. SANTOS, 2008, p. 10, nota 2.

<sup>172</sup> Cassiciáco era uma localidade que ficava a uns 20 quilômetros de Milão; hoje ela é identificada pela maioria dos estudiosos como Casciago de Brianza. Cf. SANTOS, 2008, p. 10.

<sup>173</sup> Isto é: *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine* e *Soliloquia*. Cf. SANTOS, 2008, p. 10.

<sup>174</sup> Cf. nota 11.

<sup>175</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>176</sup> Cf. SANTOS, 2008. p. 36.

Cassiciaco. O *De Immortalitate Animae*, Agostinho o escreveu em Milão,<sup>177</sup> onde também deu início ao *De Libris Disciplinarum*, com o primeiro livro *De Grammatica*.<sup>178</sup> Apresenta ele, assim, uma vasta produção literária no período citado. Essa vasta produção literária de Agostinho, durante esse período, não deixa de ser motivada pela peculiar situação existencial que ele estava vivendo no momento: superação das barreiras impostas pela doutrina maniqueia e das ameaças do ceticismo acadêmico. Nesse período, tomado por suas convicções, que o levaram a abraçar a fé católica, e desejando exprimir por que o fez, Agostinho, em fiel reflexo a essas motivações, escreveu uma obra sobre os Acadêmicos,<sup>179</sup> que o mantiveram na incerteza de chegar à verdade acerca de algo. Esse período marca um tempo bem definido no aspecto espiritual e intelectual de Agostinho, em que o empenho pelo estudo e pelo conhecimento da filosofia deu ânimo ao autor, e, ao mesmo tempo, seu empenho filosófico mostra outro interesse, que o levou a se dedicar à filosofia, e, mais precisamente, à filosofia que estava abraçando e à qual queria dedicar-se.<sup>180</sup>

Embora o interesse de Agostinho pela filosofia venha desde sua mais tenra juventude, quando leu *Hotensius*, de Cícero, pela primeira vez,<sup>181</sup> sua consagração de fato a ela, dedicando-se inteiramente ao seu estudo e conhecimento,<sup>182</sup> não se deve apenas ao desejo de resposta às suas maiores aspirações, o que o conduziu a passar pelo maniqueísmo, pelo ceticismo e pelo neoplatonismo; é, também, fruto de um longo percurso que o levou a alcançar maior maturidade filosófica e religiosa.<sup>183</sup> O diálogo *Contra Academicos* é fruto desse percurso de Agostinho, e, ao escrevê-lo, provavelmente ele teve, a princípio, duas finalidades: uma foi procurar refutar os argumentos dos Acadêmicos, e a outra foi mostrar a verdade aos que ainda estavam presos a esses argumentos.<sup>184</sup>

Portanto, como bem observa Palacios, Agostinho realiza dois movimentos, “um interior, em direção a si mesmo, e outro exterior, em direção aos outros”.<sup>185</sup> Esse movimento exterior não o leva a afastar-se de si, mas a chamar os outros a esse encontro ‘consigo’, tanto que

<sup>177</sup> Cf. AGOSTINHO, *Retractationes*, I,5,1.

<sup>178</sup> Cf. AGOSTINHO, *Retractationes*, I,6.

<sup>179</sup> Os ‘Acadêmicos’, aos quais endereça a obra *Contra Academicos*, constituem expoentes da Academia “nova” ou “cética”.

<sup>180</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3.

<sup>181</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III, 4,7.

<sup>182</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3; II,1,1; II,2,3; II,2,5.

<sup>183</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 336.

<sup>184</sup> Cf. AGOSTINHO, *Retractationes*, I,1,1.

<sup>185</sup> PALACIOS, 2006, p. 10.

Agostinho insiste em seu convite para que Romaniano<sup>186</sup> empreenda juntamente com ele o estudo da filosofia.<sup>187</sup>

### 1.3 ESTRUTURA E CONTEÚDO DA OBRA *CONTRA ACADEMICOS*, DE AGOSTINHO

A obra *Contra Academicos*, escrita no ano 386, hoje se apresenta dividida em livros, capítulos e parágrafos. A divisão dos livros em capítulos é mais antiga, indo até o início do século XVI. A partir de então, as obras não são apenas divididas em livros e capítulos, mas também em parágrafos, atendo-se ao conteúdo lógico do texto.<sup>188</sup>

Na obra *Contra Academicos*, a divisão em livros é certamente de Agostinho, mas a divisão de cada livro em capítulos, ainda que mais antiga, provavelmente é posterior a Agostinho.<sup>189</sup> Atualmente, a divisão geral do diálogo abrange seis discussões, dentro dos três livros, os quais compõem um discurso geral. Com efeito, na análise da estrutura do *Contra Academicos*, o que não se pode deixar de levar em consideração é como Agostinho queria de fato que essa obra fosse lida,<sup>190</sup> isto é, atendo-se a cada livro, que constitui uma unidade literária; por isso, é preciso fazer a leitura de cada um como um todo, evitando toda classe de divisões em capítulos e parágrafos.

Esse diálogo deve ser lido como um escrito protético, numa perspectiva em que ele consta, em primeiro lugar, de um prólogo ou dedicatória, no Livro I, no qual Agostinho exorta Romaniano a entregar-se plenamente à filosofia. Ele volta a retomar essa exortação no prólogo do Livro II, em que diz a Romaniano: “Dedica-te, pois, comigo à filosofia”.<sup>191</sup> No decurso da obra, vem a discussão propriamente dita, na qual se apresentam as virtudes dos Acadêmicos e, ao mesmo tempo, suas insuficiências, mostrando, em particular, a problemática do acesso à verdade, objeto essencial da obra. Por fim, vem a parte da oratória ou discurso contínuo,<sup>192</sup> que ocupará a maior parte do Livro III.

<sup>186</sup> Cf. nota 124.

<sup>187</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1; II,2,3.

<sup>188</sup> Cf. GARCÍA ÁLVAREZ, 2009, p. 19.

<sup>189</sup> Cf. GARCÍA ÁLVAREZ, 2009, p. 7-25 passim.

<sup>190</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,25; III,1,1.

<sup>191</sup> “Ergo adgrederere mecum philosophiam [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II, 2, 3).

<sup>192</sup> No Livro III do *Contra Academicos*, Agostinho faz um discurso em forma de monólogo; ele assim o faz em atenção ao pedido do seu interlocutor Alípio. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7, 15-20,43.

### 1.3.1 Livro I<sup>193</sup>

Quase todo o Livro I do *Contra Academicos* é uma discussão de introdução. Essa discussão ocorre, principalmente, entre Trigécio e Licêncio, que tratam dos seguintes temas: felicidade, sabedoria, erro e verdade. Trigécio, em sua argumentação, assume o posicionamento de combate à tradição acadêmica, ao passo que Licêncio a defende. No Livro I do *Contra Academicos*, diversas questões abrem a discussão; entretanto, os interlocutores desse livro as tratam como se fossem uma: podemos ser felizes sem encontrar a verdade?<sup>194</sup> E essa questão norteará outras questões que, ao longo do diálogo, serão abordadas.

#### *Primeiro Prólogo a Romaniano*

O Livro I do *Contra Academicos* inicia-se com um proêmio,<sup>195</sup> no qual Agostinho exalta Romaniano, a quem ele dedica a obra. Nesse prólogo, Agostinho, por um lado, o elogia por sua boa disposição para a virtude e por sua capacidade para chegar a possuir os bens mais seguros;<sup>196</sup> por outro lado, convida-o à filosofia como condição para libertar-se da escravidão dos êxitos da vida.<sup>197</sup> Esse convite que Agostinho faz a Romaniano baseia-se numa experiência que ele próprio vivenciou ao elevar-se à filosofia. Assim, procura mostrar que é necessário libertar-se dos prazeres fornecidos pelas coisas sensíveis, para, então, chegar à felicidade e tomar conhecimento da infelicidade em que vivera, enquanto vivia persuadido por bens transitórios e frágeis.<sup>198</sup> O que move Agostinho a convidar Romaniano à filosofia é, provavelmente, o desejo de mostrar que, por meio dela, o homem pode encontrar a verdade e a felicidade, e não por meio do que atinge os sentidos, os quais não merecem ser cultivados mas totalmente desprezados.<sup>199</sup> Agostinho testemunha que a filosofia que ele vivenciou no ócio foi responsável por libertá-lo do maniqueísmo,<sup>200</sup> doutrina seguida por ele até então. Além disso, expõe que é a filosofia que lhe ensina que “absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado, e sim

<sup>193</sup> Ao longo do tópico que tratará da “Estrutura e conteúdo da obra *Contra Academicos*”, apresenta-se a divisão em livros e a subdivisão em discussões, seguindo o esquema do conteúdo apresentado em SANTOS, 2008, p. 31-33.

<sup>194</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,2,5.

<sup>195</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,4.

<sup>196</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1.

<sup>197</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1.

<sup>198</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,2.

<sup>199</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3.

<sup>200</sup> O maniqueísmo é indicado por Agostinho com o termo *superstitione*.

totalmente desprezado”.<sup>201</sup> Ele elucida, também, que a filosofia lhe promete mostrar com toda clareza o Deus secretíssimo e verdadeiro,<sup>202</sup> e, assim, apresenta, desde então, Deus enquanto verdade.

No prólogo a *Romaniano*, Agostinho propõe um ideal filosófico que já perseguia desde sua juventude, quando lera o *Hortensius*, de Cícero, o que mostra o quanto o contato com essa obra transformou sua vida.<sup>203</sup> Na “gênese do Livro I”,<sup>204</sup> Agostinho procura mostrar a *Romaniano* como o filho deste, Licêncio, compartilha com ele (Agostinho), com grande ardor, a filosofia. Propõe Licêncio como um exemplo ao seu pai, visto que renunciara às seduções e aos prazeres da juventude, consagrando-se inteiramente à filosofia.<sup>205</sup> Como Agostinho desejava enviar a *Romaniano* a discussão em que Licêncio e Trigécio começavam a provar suas forças e como queria que nada fosse perdido das questões tratadas naquele momento, um estenógrafo foi chamado para registrar a primeira discussão, que viria a se desenvolver no Livro I.<sup>206</sup>

### *Primeira Discussão*

Todos estavam reunidos na propriedade de Verecundo, e Agostinho dispunha do ócio para dedicar-se à filosofia. Então, uma questão fundamental norteia a primeira discussão: Pode um homem alcançar sabedoria e felicidade enquanto ele procura a verdade ou somente quando ele a encontra? Com essa questão, confrontam-se os interlocutores na primeira discussão que ocorre no diálogo *Contra Academicos*. Ressalte-se que Licêncio e, mais tarde, Alípio tornam-se representantes do ponto de partida da Nova Academia, em que se parte do pressuposto de que poderia tornar-se sábio mesmo aquele que não encontra a verdade, bastando buscá-la.<sup>207</sup>

Contudo, a esse pressuposto contrapõe-se, no Livro I, o discípulo Trigécio e, posteriormente, o próprio Agostinho.<sup>208</sup> Licêncio, com seus argumentos, procura defender os Acadêmicos, inclusive citando Cícero,<sup>209</sup> em sua defesa; Trigécio, por sua vez, o rebate em

<sup>201</sup> “[...] Ipsa enim docet et vere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quicquid mortalibus oculis cernitur ullus sensus attingit” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3).

<sup>202</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,3.

<sup>203</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,8.

<sup>204</sup> Segundo o esquema do conteúdo do *Contra Academicos*, apresentado em SANTOS, 2008, p. 31-33.

<sup>205</sup> A filosofia a que Agostinho se refere nesse momento é aquela que Licêncio descobriu com a leitura do *Hortensius*, de Cícero, juntamente com Trigécio. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,4.

<sup>206</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,4.

<sup>207</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 257.

<sup>208</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 257.

<sup>209</sup> “[...] O nosso Cícero pensava que é feliz quem busca a verdade, ainda que não consiga encontrá-la” (AGOSTINHO, *Contra os Academicos*, I,3,7).

uma discussão na qual debatem a procura da verdade e da perfeição no homem, a ponto de chegarem à questão apontada por Therese Fuhrer:<sup>210</sup> Para chegar à sabedoria e à felicidade, basta buscar a verdade ou é preciso encontrá-la? Então, diante dessa discussão, chegam, a princípio, à conclusão de que a quem ainda busca não lhe é concedida perfeição, pois não chegou ao que se propõe. É o que expressam as interlocuções a seguir:

“Diz Licêncio: – Concedo que quem não chegou ao fim não é perfeito. Mas a verdade acho que só Deus a conhece ou talvez também a alma humana, depois que deixou o corpo, este cárcere tenebroso”.<sup>211</sup> Acrescenta ele ainda: “Mas o fim do homem é procurar perfeitamente a verdade. Procuramos homem perfeito, mas sempre homem”.<sup>212</sup> Assim, em sua argumentação, Licêncio defende que a felicidade do homem consiste em buscar perfeitamente a verdade. Além disso, ele acredita que é feliz quem vive segundo a razão.<sup>213</sup>

Tal argumento, Trigécio o rebate empregando a primeira definição de erro: “Parece-me que quem está em erro não vive segundo a razão nem é totalmente feliz. Ora, está em erro quem sempre busca, e não encontra”.<sup>214</sup> Esse debate em torno do tema do erro também norteará a segunda discussão do diálogo *Contra Academicos*.

### *Segunda Discussão*

A segunda discussão é norteadada pela continuidade do debate sobre o erro. Nessa discussão, para Licêncio, o erro consiste em tomar o falso por verdadeiro: “Nele não pode cair de nenhum modo quem julga que sempre se deve procurar a verdade, pois não pode aprovar o falso quem não aprova nada”.<sup>215</sup> Então, para Licêncio, aquele que não dá seu assentimento<sup>216</sup> a nada, não corre o risco de errar; portanto, pode facilmente ser feliz. Para justificar essa argumentação, Licêncio toma como exemplo o dia em que passou discutindo questões

<sup>210</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 257.

<sup>211</sup> “[...] Hic ille: qui ad finem, inquit, non pervenit, fateor, quod perfectus non sit. Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9).

<sup>212</sup> “[...] Hominis autem finis est perfecte quaerere veritatem; perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9).

<sup>213</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9.

<sup>214</sup> “Mihi, ait ille, nec secundum rationem vivere nec beatus omnino quisquis errat videtur. Errat autem omnis, qui semper quaerit nec invenit” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,10).

<sup>215</sup> “[...] Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio. In quem nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat; falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,11).

<sup>216</sup> O assentimento é um conceito estoico que se refere a algo mais que conhecer ou aceitar a verdade, visto que tem uma conotação normativa de aprovação e entrega. Cf. WAGNER, M. *San Agustín y el escepticismo*. Madrid: Augustinus, 1992. v. 37, p. 108.

filosoficamente relevantes. Ele considera que aquele dia, ao qual se refere como sendo o dia anterior ao da segunda discussão, foi guiado pela razão. Essa razão foi denominada, na primeira discussão, como a parte da alma à qual deve obedecer todo o resto do homem,<sup>217</sup> tendo os interlocutores concordado que viver segundo os ditames dela constitui a vida feliz.<sup>218</sup>

Para Licêncio, o homem está condenado a uma busca interminável de algo que de nenhum modo encontrará. Contudo, considera a dedicação de buscar a verdade como atitude de um homem sábio. Assim, argumenta ele que o homem sábio poderá chegar à felicidade, ainda que não chegue a encontrar a verdade, visto que, na atitude de busca, respaldada pela razão, consistiria a vida feliz.<sup>219</sup> No entanto, Trigécio argumentara que “o erro consiste em buscar sem nunca encontrar”.<sup>220</sup> Desse modo, é justamente em face dessa afirmação de Trigécio que Licêncio contra-argumenta, ao procurar separar a questão de nossa incapacidade para conhecer a verdade ou compreender algo da questão de nossa incapacidade de sequer encontrar a verdade.<sup>221</sup> Ao empreender esforços em refutar tal afirmação de Trigécio, Licêncio expõe o exemplo de um homem que nada procura e que, ao ser interrogado se é dia ou noite, responde, irrefletidamente, ser dia, quando de fato é noite. Portanto, esse homem toma o falso como verdadeiro, o que, provavelmente não é abrangido pela definição de Trigécio. Licêncio prossegue em sua contra-argumentação, incluindo nela os que caminham bem orientados e que, contudo, não conseguem chegar ao seu destino. Em tal argumentação, expõe o exemplo de um homem que deseja ir à Alexandria. O homem caminha na direção correta; todavia, ao ser impedido por obstáculos, ou mesmo pela morte, não consegue chegar ao seu destino. Esse homem, ainda que tenha sempre procurado, e não encontrado, não errou. Isso ilustra bem a oposição que Licêncio faz ao argumento apresentado por Trigécio.<sup>222</sup> Então, enquanto não se comete nenhum erro, encontra-se bem orientado em busca da verdade, ainda que não a alcance. Dessa forma, Licêncio demonstra que a incerteza significa precisamente nossa incapacidade para conhecer ou compreender quando ou porque algo é verdadeiro, mas não nossa incapacidade de encontrar a verdade.<sup>223</sup>

Após a resposta de Licêncio, Trigécio procura apresentar a sabedoria como o caminho reto da vida.<sup>224</sup> Licêncio concede que essa argumentação convém, mas pede que Trigécio

<sup>217</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,2,5.

<sup>218</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,11.

<sup>219</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,11.

<sup>220</sup> “[...] Etenim errare esse dixisti semper quaerere et numquam invenire”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,11).

<sup>221</sup> Cf. WAGNER, 1992, p. 109.

<sup>222</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,4,11.

<sup>223</sup> Cf. WAGNER, 1992, p. 110.

<sup>224</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,13.

defina o que é sabedoria, para que possa ter certeza de que a concebem no mesmo sentido. Diante de tal solicitação, Trígécio afirma que “a sabedoria é o caminho reto que conduz à verdade”.<sup>225</sup> Licêncio aceita essa definição, mas insiste em uma pequena modificação, a de que o caminho reto não é nenhuma rota segura, senão simplesmente a busca diligente daquilo que de fato não pode ser compreendido ou alcançado.<sup>226</sup> Licêncio sustenta, ainda, que

[...] sábio é aquele que busca perfeitamente a verdade, mesmo que ainda não a tenha alcançado. Pois, a meu ver, a melhor definição do caminho que conduz à verdade é a diligente pesquisa da verdade. Consequentemente, quem usa esse caminho já será sábio. E nenhum sábio é infeliz. Ora, todo homem é infeliz ou feliz. Logo o que faz feliz não é só a descoberta, mas a própria procura da verdade.<sup>227</sup>

Após essa argumentação de Licêncio, Trígécio não deseja prosseguir, a princípio, em busca de mais definições, e, como o dia já havia declinado em noite, encerrou-se a segunda discussão do *Contra Academicos*.

### *Terceira Discussão*

Na terceira discussão, Agostinho retoma a questão da definição da sabedoria e oferece aos seus interlocutores uma definição que vem dos antigos: “Sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”.<sup>228</sup> Provavelmente, Agostinho se refere aos antigos, ao considerar que essa definição de sabedoria era retirada da definição estoica, que conhecera possivelmente por intermédio de Cícero.<sup>229</sup>

Após a apresentação de Agostinho dessa definição de sabedoria, Licêncio intervém imediatamente. Então, ele apresenta o exemplo de um adivinho que se chamava Albicério. Esse homem era conhecido em Cartago por sua habilidade de responder corretamente, empregando a adivinhação, quando era interrogado acerca das coisas dos homens.<sup>230</sup> Com a apresentação desse exemplo, Licêncio procura questionar a definição de sabedoria

<sup>225</sup> “[...] Sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,14). “Hic Trygetius: Dasne, inquit, sapientiam rectam viam esse vitae?” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,13).

<sup>226</sup> Cf. WAGNER, 1992, p. 110.

<sup>227</sup> “[...] sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem, etiamsi ad eam nondum pervenerit. Nam via, quae ducit ad veritatem, nulla, uti opinor, intellegitur melius quam diligens inquisitio veritatis. Hac igitur sola via utens iam iste sapiens erit. Et nemo sapiens miser; omnis autem homo aut misera ut beatus: beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio veritatis” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,14).

<sup>228</sup> “[...] Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,6,16, grifo do autor).

<sup>229</sup> Agostinho e seus discípulos conhecem, provavelmente, essa definição de sabedoria por meio da leitura das obras de Cícero. Cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, IV,26,57; V,3,7; *De Officiis*, I,13, 153; II,2,5; *De finibus bonorum et malorum*, II,12,37.

<sup>230</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,6,17-18.

apresentada por Agostinho e, para isso, leva em consideração que as coisas humanas nada mais são do que as coisas dos homens acerca das quais aquele adivinho era interrogado, e seria por meio das coisas divinas que poderia esse homem adivinhar.<sup>231</sup> Assim, ele questiona essa definição porque, se a considerasse aceitável, poderia admitir que a adivinhação e a astronomia pudessem ser concebidas como conhecimento das coisas divinas e as transações financeiras e a vida dissoluta, como conhecimento das coisas humanas.<sup>232</sup> Dessa forma, Licêncio se opõe a essa definição de sabedoria, pois, se sabedoria fosse a ciência das coisas humanas e divinas, até mesmo um homem ignorante e dissoluto como o cartaginense adivinho Albicério<sup>233</sup> poderia ser concebido como sábio.<sup>234</sup>

Em réplica a Licêncio, Trigécio defende a definição de sabedoria apresentada por Agostinho, atendo-se ao autêntico significado da ciência: “A ciência consiste não só em compreender, mas em compreender de tal modo que quem a possui não possa enganar-se nem deixar-se abalar por qualquer objeção”.<sup>235</sup> Ao partirem desse pressuposto, os estoicos afirmam que essa ciência só pode encontrar-se no sábio, que não só pode possuí-la perfeitamente, como mantê-la inabalável.<sup>236</sup> Mediante essa afirmação de Trigécio, parece absurdo conceber como sábio um homem como Albicério, que, ao fazer uso da adivinhação, por muitas vezes, disse coisas falsas ou disse a verdade com hesitação. Então, Trigécio julga desnecessário ocupar-se dos adivinhos que falam sob a influência de espíritos estranhos, ou seja, sob a influência de um deus ou demônio.<sup>237</sup>

Quanto ao conhecimento das coisas humanas, Trigécio faz referência às ações guiadas pela virtude: “A ciência das coisas humanas é aquela que conhece a luz da prudência, a beleza da temperança, a força da coragem, a santidade da justiça”.<sup>238</sup> Diante dessa argumentação, é evidente sua refutação a Licêncio, pois, se Albicério tivesse tido a ciência das coisas humanas, não teria vivido de forma tão devassa e vergonhosa.<sup>239</sup> Trigécio refuta, ainda, a interpretação de Licêncio sobre o conhecimento das coisas divinas, fazendo, em sua contra-argumentação, a seguinte pergunta: Se os astrólogos não têm clareza nem acerca dos astros, os quais os olhos

<sup>231</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,6,18.

<sup>232</sup> Cf. WAGNER, 1992, p. 110.

<sup>233</sup> Cf. SANTOS, 2008, p. 60, nota 20.

<sup>234</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,6,17-18. Também a esse respeito, cf. CATAPANO, Giovanni. Introdução. In: AGOSTINO. *Contro gli Accademici*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani, 2005, p. 34.

<sup>235</sup> “Scientia enim non solum comprehensis sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis umquam errare nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,7,19).

<sup>236</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,7,19.

<sup>237</sup> Cf. SANTOS, 2008, p. 63, nota 25.

<sup>238</sup> “[...] Illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,7,20).

<sup>239</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,7,20.

alcançam, como poderiam saber acerca do Deus verdadeiro e oculto, a quem talvez a inteligência raramente alcance e os sentidos nunca?<sup>240</sup> Portanto, Albicério, que, para Licêncio, era modelo de adivinho, para Trigécio, ao partir do pressuposto de que ele não teve conhecimento das coisas humanas e divinas,<sup>241</sup> não era senão um homem ignorante da arte gramatical, da música e da geometria. Daí segue a conclusão a que o próprio Licêncio chega quando é interrogado por Trigécio se, por acaso, Albicério conhecia as coisas divinas que o sábio defendido por Licêncio, ao longo das discussões, não cessa de buscar. Em resposta, Licêncio afirma que Albicério conhecia as coisas divinas, mas não aquelas que o sábio deve buscar.<sup>242</sup>

Nessa terceira discussão do *Contra Academicos*, Licêncio não se dá por vencido diante das objeções de Trigécio, mas rebate a definição de sabedoria dada por Agostinho e procura mostrar o quanto ela lhe parece defeituosa. Nesse embate, Licêncio admite, inclusive, que Albicério conhecia a verdade, e, diante de tal afirmação, Trigécio considera que esse “sábio” seria melhor que o sábio defendido por Licêncio ao longo das discussões, o que era feliz em só procurar a verdade sem encontrá-la.<sup>243</sup> Contudo, Licêncio ressalta que tal afirmação não procede, pois de modo algum esse “sábio” seria melhor do que o defendido pelos Acadêmicos, porque “o gênero de verdade que o sábio busca é inacessível não só a esse adivinho treloucado, mas até ao próprio sábio enquanto vive neste corpo”;<sup>244</sup> entretanto, segundo Licêncio, é preferível procurar sempre o gênero de verdade defendido pelos Acadêmicos a encontrar, em algum momento, o gênero aplicado por Albicério.<sup>245</sup>

Diante de tal argumentação de Licêncio, Trigécio, certo de que a definição de sabedoria apresentada por Agostinho pareceu a Licêncio defeituosa, elabora a seguinte questão: “Pergunto-te se concordas se dissermos que a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas, mas daquelas que pertencem à vida feliz”.<sup>246</sup> A essa questão, Licêncio responde que certamente sabedoria não seria isso e ele argumenta ainda que, se a definição anteriormente apresentada peca por excesso, a segunda peca por defeito. Então, ele define que “a sabedoria é não só a ciência, mas também a diligente busca das coisas humanas e divinas referentes à vida

<sup>240</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,22.

<sup>241</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,22.

<sup>242</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,22.

<sup>243</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23.

<sup>244</sup> “[...] - Nullo modo, ait ille; nam quod genus veri sapiens requirit, non solum ille delirus ariolus sed ne ipse quidem sapiens, dum in hoc corpore vivit, adsequitur”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23).

<sup>245</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23.

<sup>246</sup> “[...] Si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum, quae ad beatam vitam pertineant”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23).

feliz”.<sup>247</sup> Com isso, Licêncio distingue a sabedoria humana da divina, ao argumentar que só a última é ciência; a primeira é somente busca. E, ainda, pela primeira é feliz o homem e pela segunda é feliz Deus e será feliz o homem quando deixar este mundo depois de ter vivido em busca da verdade.<sup>248</sup>

Assim, Licêncio aborda a sabedoria como ciência em Deus e como busca no homem.<sup>249</sup> Na concepção de Licêncio, o homem que busca, pelo fato de buscar, é sábio e, pelo fato de ser sábio, é feliz, pois afasta o seu espírito dos laços corporais e se encontra consigo mesmo. Esse homem não se deixa vencer pelas paixões e, com ânimo tranqüilo, concentra-se em si mesmo e em Deus, a fim de desfrutar aqui do domínio da razão, no qual, segundo Licêncio, consiste a felicidade, para que, assim, esse homem, no último dia da sua vida, se encontre preparado para o bem desejado e, dessa forma, ele possa gozar merecidamente da divina felicidade, depois de ter gozado da felicidade humana.<sup>250</sup>

Nessa terceira discussão, o discurso sobre a sabedoria é importante, e nenhum adversário é apresentado, pois ambos a desejam. Contudo, o problema envolve o tema principal do *Contra Academicos*, isto é, se a felicidade consiste em passar a vida buscando a verdade, ou em encontrá-la.<sup>251</sup> É possível observar ainda que a discussão entre Licêncio e Trigécio é fundamentada no embate de duas correntes ou doutrinas representadas pelo dogmatismo estoico e pela dúvida acadêmica, e esse embate já vem desde a época de Zenão<sup>252</sup> e Arcesilau.<sup>253</sup>

Agostinho conclui o Livro I recapitulando o andamento das discussões.<sup>254</sup> Mostra como incentivou seus interlocutores na investigação da verdade e, ao perceber o interesse e a perspicácia com que eles trataram a questão, se dá por satisfeito para o momento. Na conclusão, ele ressalta que a discussão entre Trigécio e Licêncio é persuadida pela necessidade de buscar a verdade para ser feliz, pois, se quisermos ser felizes, devemos buscar antes de tudo a verdade.<sup>255</sup> Então, nesse momento, a *philosophia* se revela, sobretudo, como uma busca da verdade.<sup>256</sup>

---

<sup>247</sup> “[...] Sapientia mihi videtur esse rerum humanarum et divinarum, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23).

<sup>248</sup> Cf. CATAPANO, 2005, p. 34.

<sup>249</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23.

<sup>250</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,8,23.

<sup>251</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 47.

<sup>252</sup> Zenão de Cítio (333/332 – 262 a.C), fundador da escola estoica.

<sup>253</sup> Acadêmico que dirige críticas contra Zenão e seus discípulos.

<sup>254</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,24.

<sup>255</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,25.

<sup>256</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 55.

Ao encerrar essa discussão, Agostinho deseja mostrar os seus progressos ao seu amigo Romaniano, para quem primeiramente enviará as discussões.<sup>257</sup> Ele faz isso com o intuito de incentivá-lo à filosofia.<sup>258</sup> No entanto, a terceira discussão e o Livro I se fecham com o anúncio de uma nova discussão, em que Agostinho, sabendo da inclinação de Licêncio aos Acadêmicos, convida-o a preparar-se para defendê-los como réus no tribunal.<sup>259</sup>

### 1.3.2 Livro II

No Livro II do *Contra Academicos*, Agostinho se dedica a examinar a tradição acadêmica e a fazer uma síntese desse sistema.<sup>260</sup> O Hiponense procura, ainda, expor as diferenças entre a Nova e a Antiga Academia<sup>261</sup> e trabalhar temas como verossimilhança e conhecimento do verdadeiro. Esse livro se abre com um novo prólogo a Romaniano e apresenta duas discussões, a quarta e a quinta, das seis discussões que compõem o discurso geral do livro.

#### *Segundo Prólogo a Romaniano*

O Livro II do *Contra Academicos* é iniciado com o segundo prólogo a Romaniano, que compreende o desenvolvimento dos temas abordados no primeiro prólogo dessa obra, tais como: a virtude, a fortuna e a filosofia.<sup>262</sup>

O principal ponto apresentado por Agostinho nesse prólogo é a dificuldade de o homem tornar-se sábio.<sup>263</sup>

Se fosse tão necessário encontrar a sabedoria quando procurada, quanto, para ser sábio, é necessário possuir a sua disciplina e ciência, certamente toda falsa sutileza, a obstinação, a teimosia dos acadêmicos, ou, como por vezes penso, as razões válidas para o seu tempo, teriam sido sepultadas com a época e os corpos de Carnéades e Cícero.<sup>264</sup>

<sup>257</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,25.

<sup>258</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,25

<sup>259</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,25.

<sup>260</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>261</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,14-15.

<sup>262</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1-3.

<sup>263</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 56.

<sup>264</sup> “Si quam necesse est disciplina atque scientia sapientiae vacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset invenire, dum quaeritur, omnis profecto Academicorum vel calumnia vel pertinacia vel pervicacia vel, ut ego interdum arbitror, congrua illi tempori ratio simul cum ipso tempore et cum ipsius Carneadis Ciceronisque corporibus sepulta foret?” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1).

Agostinho procura mostrar os obstáculos que são colocados entre o homem e a ciência, o que faz com que esta seja rara e quinhão de poucos. Essas vicissitudes podem ser classificadas em quatro tipos: a agitação desta vida, certo entorpecimento da inteligência, a apatia e a indolência dos espíritos, geradas pela desesperança de encontrar a verdade, e, ainda, a falta de empenho em buscar a verdade, causada pelo engano de já tê-la encontrado.<sup>265</sup> Assim, com o prólogo do Livro II, ele procura mostrar todos os obstáculos que serão colocados no caminho de Romaniano em direção à ciência e à sabedoria. Agostinho aproveita, também, para apresentar, nesse prólogo, o papel que Romaniano desempenhou em seu caminho percorrido em direção à filosofia: “Quando pobre adolescente, fui estudar em outra cidade, acolheste-me em tua casa, às tuas custas e, o que é mais, no teu coração”.<sup>266</sup> No entanto, o motivo principal de tal prólogo é dar sequência à exortação a Romaniano para consagrar-se ao estudo da filosofia como verdadeira busca pela verdade, e Agostinho enfatiza que não se deve desesperar de encontrá-la.<sup>267</sup> Ele faz isso citando, inclusive, as Escrituras:<sup>268</sup> “[...] buscai e achareis [...]”.<sup>269</sup> Aqui já se evidencia o que Agostinho concebe como verdade no *Contra Academicos*: “[...] é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”.<sup>270</sup>

#### *Quarta Discussão*

Após uma pausa de quase sete dias, depois das discussões do Livro I, Agostinho apresenta a quarta discussão, na qual debate, entre outros, os seguintes temas: síntese da doutrina acadêmica, a gênese da Nova Academia e sua relação com a Antiga, os conceitos de verossímil e provável. Agostinho começa essa discussão argumentando sobre a tradição acadêmica, da qual faz uma síntese. Nessa síntese, Agostinho apresenta o seguinte argumento: “Os Acadêmicos afirmam que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia”.<sup>271</sup> No entanto, ele ressalta que se admite, dentro dessa tradição, que o homem pode ser sábio e que o dever do sábio consiste em buscar a verdade.<sup>272</sup> É provável, então, que disso decorra a opinião de que o sábio não poderia cair no erro de dar seu assentimento a algo, pois,

<sup>265</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1. Também a esse respeito, cf. CATAPANO, 2001, p. 56.

<sup>266</sup> “[...] Tu me adulescentulum pauperem ad studia pergentem et domo et sumptu et, quod plus est, animo exceperisti [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,3).

<sup>267</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,3,9.

<sup>268</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,3,9.

<sup>269</sup> Mt 7,7.

<sup>270</sup> 1Cor 1,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>271</sup> “[...] Nam et Academicis placuit Nec homini scientiam posse contingere earum dumtaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>272</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

necessariamente, erraria se desse assentimento a coisas incertas.<sup>273</sup> Assim, os Acadêmicos sustentam a tese de que não se deveria dar assentimento a nada. A esse respeito, Agostinho expõe o seguinte:

[...] Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estoico Zenão, segundo o qual só pode ser percebida como verdadeira uma representação<sup>274</sup> que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina.<sup>275</sup>

Portanto, parece a Agostinho que os Acadêmicos apoiam a sua tese no critério de verdade apresentado por Zenão: “O verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter”.<sup>276</sup> No entanto, isso implica dizer que os Acadêmicos se empenharam em demonstrar que tais sinais jamais poderiam ser encontrados;<sup>277</sup> logo a doutrina dos Acadêmicos é tida como verdadeira desde que o critério de verdade de Zenão seja verdadeiro, pois o próprio Zenão admitia que não há algo mais desprezível que a opinião. Então, Agostinho declara: “Deduziram com muita habilidade que, se nada podia ser percebido e se opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca deveria aprovar nada”.<sup>278</sup>

Após expor brevemente, na quarta discussão, a doutrina dos Acadêmicos, Agostinho dá sequência a sua discussão da tradição acadêmica fazendo uma distinção entre a Academia anterior a Antíoco,<sup>279</sup> especialmente da época de Carnéades e Arcesilau, e a Academia posterior, da qual Antíoco foi o representante.<sup>280</sup> É importante ressaltar que, na primeira metade do século III a.C., a Academia foi reestruturada sobre novas bases, o que levou a uma reconfiguração do ponto de vista doutrinário, por obra de Arcesilau de Pitani. Nesse momento, a Academia conheceu uma fase de notável e prolongada vitalidade, que se estendeu até a época de Cícero e produziu personagens do porte de Carnéades de Cirene, Filon de

<sup>273</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>274</sup> Segundo os estoicos, percebemos as coisas externas por meio de *representações compreensivas*, as quais eles sustentam serem experiências tão exatas e claras que nos dão a forma e as características de sua origem de modo tão preciso que, forçosamente, temos que admitir que procedam dessa origem. Cf. CICERO, *Academica*, II,6,18.

<sup>275</sup> “[...] Sed verum non posse comprehendere ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>276</sup> “[...] Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendere, quae signa non potest habere quod falsum est” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>277</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>278</sup> “[...] Confecerunt callidissime, ut, si nihil percipi posset et esset opinatio turpissima, nihil umquam sapiens approbaret” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>279</sup> Antíoco de Ascalona (130/120 - 68 a.C.) fundou uma escola denominada Academia “antiga”, em contraposição à Academia cética. Discípulo de Filon de Larissa, mais ávido de glória que da verdade, pôs em conflito as doutrinas das duas Academias. Cf. AGOSTINHO, *Contra academicos*, II,6,15.

<sup>280</sup> Cf. WAGNER, 1992, p.111.

Larissa<sup>281</sup> e Antíoco de Ascalona.<sup>282</sup> Esse último<sup>283</sup> rompeu definitivamente a ligação com o ceticismo acadêmico e declarou que a verdade é não só “existente”, mas também “cognoscível”.<sup>284</sup> Para Agostinho, Carnéades e Arcesilau não se dirigiram tanto contra a doutrina antiga, mas parecia que eram platônicos que usavam de seus argumentos céticos para refutar e discutir uma nova opinião introduzida por Zenão, isto é: o critério de verdade dentro do estoicismo. Agostinho afirma que não se deu, então, a fundação de um ceticismo de *boa fé*, mas a defesa do platonismo contra o estoicismo.<sup>285</sup>

Pela afirmação de Zenão, segundo a qual só se podia conhecer o que é verdadeiro dada a sua distinção do falso por marcas de dessemelhança, o sábio não deveria de modo algum opinar.<sup>286</sup> Para Agostinho, Arcesilau, após ouvir tal afirmação, não aceitou o critério de verdade estoico e, em contrapartida, afirmou que o sábio não deveria dar seu assentimento a nada. Já Antíoco, mais ávido de glória que da verdade, pôs em conflito a doutrina da “Nova” e da “Antiga” Academia. Dizia que os novos Acadêmicos tinham procurado introduzir uma doutrina insólita e muito afastada da dos Acadêmicos antigos.<sup>287</sup> Agostinho ressalta que Antíoco atacava os Acadêmicos que afirmavam seguir o verossímil, quando confessavam ignorar a própria verdade. Mas o que ele defendia com maior afinco era a opinião de que o sábio poderia conhecer a verdade.<sup>288</sup> Assim, para Agostinho, Antíoco aceitava o critério de verdade estoico e o colocava como ponto de partida para a filosofia. E isso parecia ser o ponto de dissidência entre os Acadêmicos da Academia “cética” e os da Academia “antiga”. Logo, o contraste entre as duas Academias se instaurou com Antíoco, para o qual Arcesilau e Carnéades, numa perspectiva cética, haviam se afastado do pensamento original de Platão.<sup>289</sup> Entretanto, do ponto de vista de Agostinho, o posicionamento cético de Arcesilau pode ser compreendido como uma reação contrária ao dogmatismo estoico, e não contrária à filosofia de Platão.<sup>290</sup> Então, para Agostinho, Carnéades e Arcesilau eram, na realidade, platônicos que

<sup>281</sup> Fílon de Larissa (nascido por volta da metade do século II a.C.), escolarca da Academia.

<sup>282</sup> Cf. ROSSETTE, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 203.

<sup>283</sup> Cf. nota 279.

<sup>284</sup> Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: os sistemas da Era Helenística*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3, p. 305.

<sup>285</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17, 38-39. Também a esse respeito, cf. WAGNER, 1992, p.111.

<sup>286</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14.

<sup>287</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,15.

<sup>288</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,15.

<sup>289</sup> Cf. CATAPANO, 2005, p. 35.

<sup>290</sup> Como bem observa Román Alcalá, existem duas linhas de interpretação da filosofia de Platão. A primeira parte do pressuposto que Platão reconhece que o teorizar, contido em seus diálogos e nas explicações não escritas, se encontrava necessariamente sujeito a limitações próprias de toda investigação; isto é, a dialética. Compartilha dessa opinião o filósofo Hegel, para o qual a filosofia da Nova Academia é propriamente cética. A segunda linha interpretativa, por sua vez, admite um forte dogmatismo em Platão e nos desenvolvimentos

fizeram uso de seus argumentos céticos para atacar o estoicismo.<sup>291</sup> Licêncio, por sua vez, na discussão acerca de verossimilhança e conhecimento verdadeiro, que se passa na quarta discussão do *Contra Academicos*, se mostra a favor do ceticismo acadêmico, que considera apenas o provável ou verossímil,<sup>292</sup> o que leva Therese Fuhrer a apontá-lo como representante do ponto de partida da Nova Academia.<sup>293</sup>

O mais interessante na discussão de Agostinho acerca da tradição acadêmica, apresentada na quarta discussão, é o fato de o Hiponense admitir certa versão de ceticismo a qual poderíamos chamar de “ceticismo platônico” de Carnéades e Arcesilau.<sup>294</sup> Contudo, Agostinho expõe seu posicionamento contrário ao dos Acadêmicos que afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando ignoram a própria verdade.<sup>295</sup>

Trigécio, diante de tal argumentação, traz para a discussão uma abordagem que poderia nos levar a confundi-lo com um defensor da Academia, se já não tivesse deixado claro seu posicionamento desde a primeira discussão.<sup>296</sup> Esse interlocutor argumenta dizendo que os Acadêmicos afirmam o verossímil por meio de raciocínios, e não como insensatos que seguem a fama da autoridade.<sup>297</sup> No entanto, ele deixa evidente que sua defesa se faz necessária apenas para evitar a comparação do ‘verossímil’ com o ‘provável’ a partir da introdução indevida de uma noção de fama ou do ouvir dizer. A introdução dessa noção ocorre após a exposição de um exemplo por Agostinho. “Presta atenção ao seguinte: se alguém, ao ver teu irmão, afirma que ele é semelhante ao teu pai, que não conhece, não te parece que tal pessoa é louca ou tola?”<sup>298</sup> Para Licêncio, fazer tal afirmação não lhe parece absurdo. Então, ele faz a seguinte pergunta: “Pois bem, se o homem que viu meu irmão soube, por ouvir dizer, que ele é parecido com o pai, pode ser considerado louco ou tolo, se acreditar?”<sup>299</sup> Distanciando a argumentação da noção indevida de fama ou do ouvir dizer, que

---

posteriores estoicos e neoplatônicos, nos quais finalizará seu legado. Agostinho é um representante qualificado dessa segunda linha, a qual confirma o dogmatismo de Platão. Assim, para Agostinho, a Nova Academia combatia o dogmatismo estoico, mas também era fundada sobre bases dogmáticas. Cf. ROMÁN ALCALÁ, Ramón. *El enigma de La Academia de Platão: escépticos contra dogmáticos en la Grécia Clássica*. España: Berenice, 2007, p. 38. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VI,11,18; AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43; 17,37.

<sup>291</sup> Cf. WAGNER, 1992, p.111, nota 18.

<sup>292</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16-18.

<sup>293</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 257.

<sup>294</sup> Cf. WAGNER, 1992, p.111.

<sup>295</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19.

<sup>296</sup> Trigécio é um dos interlocutores do diálogo que ataca a tradição acadêmica.

<sup>297</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,8,20.

<sup>298</sup> “[...] Quaeso attende, inquam, diligentius. Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus aut ineptus videbitur? [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16).

<sup>299</sup> “[...] Quid enim, si ille fratris mei visor fama compertum habeat eum esse similem patris, potest insanus aut ineptus esse, si credit? [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19).

fora introduzida, o que é significativo e digno de defesa por Trigécio, nessa discussão, é o fato de Licêncio não considerar que tal afirmação poderia ser insensata. Isto porque ele considera o provável; então, desde que aquele homem não afirme saber de fato, mas apenas admita o provável, para Licêncio ele poderia repetir tal coisa sem, no entanto, ser acusado de temeridade.<sup>300</sup> Partindo desse pressuposto, Trigécio ressalta que a noção de fama ou do ouvir dizer, que fora associada ao julgamento acadêmico, foi indevidamente introduzida na discussão, pois “os Acadêmicos não se fiam nem dos olhos humanos, muito menos dos mil fantásticos olhos da fama, no dizer dos poetas”,<sup>301</sup> referindo-se aqui a Virgílio na *Eneida*.<sup>302</sup>

Portanto, a questão abordada nessa discussão é muito mais séria, pois diz respeito aos Acadêmicos, os quais dizem que não conhecem a verdade, mas o que veem é semelhante ao que não conhecem.<sup>303</sup> E isso, provavelmente sustenta a crítica que Agostinho faz aos Acadêmicos, que são defendidos por Licêncio: “A própria evidência clama que de maneira semelhante devemos rir dos teus Acadêmicos, que afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando ignoram a própria verdade”.<sup>304</sup>

Dessa forma, nessa discussão, a importância do problema da possibilidade de encontrar a verdade parece evidente, tanto que Agostinho expõe:

[...] Discutamos, antes, entre nós, com toda a perspicácia, se é possível encontrar a verdade. De minha parte, creio ter já muitos argumentos contra a doutrina dos Acadêmicos. Por ora a nossa diferença de opinião se reduz a isto: eles acham provável que não se pode encontrar a verdade, e eu julgo provável que se pode encontrá-la.<sup>305</sup>

No final da referida discussão, Agostinho argumenta que a controvérsia sobre a verossimilhança não apresenta um caráter meramente verbal, pois não julga ser apenas uma querela de palavras e não lhe parece que os Acadêmicos não soubessem dar os nomes certos às coisas; mas ele procura mostrar um caráter substancial dessa controvérsia, quando diz: “Parece-me que escolheram tais palavras para, ao mesmo tempo, ocultar a sua doutrina aos

<sup>300</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19.

<sup>301</sup> “[...] cum Academicis ne oculis quidem credant humanis, nedum famaie mille quidem, ut poetae fingunt [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,8,20).

<sup>302</sup> Cf. VIRGÍLIO, *Eneida*, IV, 181-182 [*Eneida*]. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/verg.html>>. Acesso em: 20 jan de 2012]. Também a esse respeito, cf. SANTOS, 2008, p. 89, nota 31.

<sup>303</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,8,20.

<sup>304</sup> “[...] Ipsa res clamat similiter ridentos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit ignorent” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19).

<sup>305</sup> “[...] Potius discutiamus inter nos, quam sagaciter possumus, utrumnam possit verum inveniri. Et pro parte mea videor mihi habere iam multa, quibus contra rationem Academicorum niti molior; inter quos et me modo interim nihil distat, nisi quod illis probabile visum est non posse inveniri veritatem, mihi autem inveniri posse probabile est” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,9,23).

medíocres e revelá-la aos espíritos mais penetrantes”.<sup>306</sup> Acrescenta ainda: “Parece-me que os Acadêmicos foram homens absolutamente sérios e prudentes. E, se há algo que agora discutiremos, será contra aqueles que julgaram que os Acadêmicos se opunham à descoberta da verdade”.<sup>307</sup> Assim, termina ele essa discussão, mas retornará à questão do verossímil na quinta discussão e prosseguirá com ela no Livro III.

### *Quinta Discussão*

A quinta discussão foi rápida, em decorrência do pouco tempo que restava aos seus interlocutores, após terem passado o dia ocupados em atividades domésticas.<sup>308</sup> Então, como só restavam duas horas<sup>309</sup> para exercitar as discussões filosóficas, Agostinho sugeriu que, naquele momento, fosse retomada a questão abordada na quarta discussão e propôs relembrar o autêntico significado do conceito acadêmico de verossímil. Para Agostinho, os Acadêmicos chamam de provável ou verossímil o que nos pode mover a agir, sem que para isso seja preciso dar o nosso assentimento.<sup>310</sup> Quando Agostinho trata da ação dos Acadêmicos desprovida de assentimento, ele afirma que, sob seu ponto de vista, para eles, ainda que não tenhamos por verdadeiro o que fazemos e que ignoremos a verdade, podemos agir. Para ilustrar tal argumentação, Agostinho dá o seguinte exemplo:

[...] se na noite passada, com o céu tão desanuviado e puro, alguém nos perguntasse se hoje nasceria um sol tão radioso, creio que teríamos respondido: não sabemos, mas parece que sim. Tal me parece ser, diz o Acadêmico, tudo o que julguei dever chamar provável ou verossímil.<sup>311</sup>

Agostinho retoma, nessa discussão, uma posição de Cícero sobre o sábio, na qual ele afirma que o sábio não deve ser um artífice de palavras, mas um investigador.<sup>312</sup> Diante dessa

<sup>306</sup> “[...] Sed mihi haec vocabula videntur elegisse et ad occultandam tardioribus et ad significandam vigilantioribus sententiam suam” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,10,24).

<sup>307</sup> “Nam illi mihi videntur graves omnino ac prudentes viri fuisse” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,10,24).

<sup>308</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,25.

<sup>309</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,25.

<sup>310</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,26.

<sup>311</sup> “[...] Ut verbi causa, utrum hesternae nocte tam liquida ac pura hodie tam laetus sol exorturus esset, si nos quispiam rogaret, credo, quod nos id scire negaremus, diceremus tamen ita videri. Talia, inquit Academicus, mihi videntur omnia, quae probabilia vel veri similia putavi nominanda [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,26).

<sup>312</sup> Cf. CICERO, *Fragmento 19 [Fragmento 19]*. In: \_\_\_\_\_. *Academica*. Translated by H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England: LCL 268, 2005, p. 460]. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,26.

afirmação ciceroniana, Agostinho retrata sua crítica ao conceito de “verossímil” ou “provável”, que nos leva a agir sem que, para isso, seja preciso dar o nosso assentimento.<sup>313</sup> Assim, ele parece aceitar o conceito de provável e verossimilhança, mas essa discussão será retomada no Livro III, com outra perspectiva. Agostinho, antes de finalizar a quinta discussão, julga oportuno demarcar a questão que discutirão posteriormente, no Livro III do *Contra Academicos*. Então, diz:

[...] Assim, responde-me [Alípio] se achas que os Acadêmicos tiveram uma doutrina certa sobre a verdade e não quiseram transmiti-la imprudentemente a desconhecidos ou a espíritos não purificados, ou se realmente tiveram as opiniões que resultam das suas discussões.<sup>314</sup>

Alípio responde a essa questão procurando deixar claro seu posicionamento, no qual ele argumenta crer que ainda não se encontrou a verdade, e julga não poder encontrá-la.<sup>315</sup> Diante dessa argumentação, Agostinho, nesse momento, tem claro que não compartilham da mesma opinião; portanto, Alípio se mostra um bom interlocutor para debater o que Agostinho elucida do problema a ser discutido:

Trata-se, portanto, de saber entre nós se, segundo os argumentos deles, é provável que nada se pode conhecer e a nada se deve dar assentimento. Se conseguires demonstrar isso, sem dificuldade me darei por vencido. Mas se eu mostrar que é muito mais provável que o sábio pode chegar à verdade e que não se deve sempre suspender o assentimento, creio que não terá como recusar-te a passar para a minha opinião.<sup>316</sup>

Assim, após a elucidação do problema que deveriam discutir posteriormente, envolvidos pela sombra da noite, encerra-se essa breve discussão.<sup>317</sup>

### 1.3.3 Livro III

No Livro III do *Contra Academicos*, Agostinho apresenta a definição de sábio e sabedoria.<sup>318</sup> Nessa definição, ele afirma que o sábio não seria tanto aquele que deseja e busca

<sup>313</sup> Cf. CATAPANO, 2005, p. 36.

<sup>314</sup> “[...] Itaque responde quaeso, utrum tibi videantur Academici habuisse certam de veritate sententiam et eam temere ignotis vel non purgatis animis prodere noluisse, na vero ita senserint, ut eorum se disputationes habent” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,13,29).

<sup>315</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,13,30.

<sup>316</sup> “[...] Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percipi posse ac nulli rei esse assentiendum. Quod si optinueris, cedam libenter; si autem demonstrare potuero multo esse probabilius et posse ad veritatem pervenire sapientem et adsensionem non semper esse cohibendam, nihil habebis, ut opinor, cur non te in meam sententiam transire patiaris” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,13,30).

<sup>317</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,13,30.

a sabedoria, pois este papel estaria mais voltado para o filósofo, mas o que possui a qualidade e o hábito da sabedoria, que tem como fim a felicidade e o conhecimento das realidades humanas e divinas. De tal concepção, poder-se-iam fazer três deduções: 1ª) na obra *Contra Academicos*, filosofia e sabedoria são ambas *ciência/conhecimento*; 2ª) filosofia e sabedoria têm objeto idêntico, mas elas se diferenciam no fato de que a primeira investiga as realidades humanas e divinas, ao passo que a segunda possui seu conhecimento; 3ª) só à sabedoria pode se chamar conhecimento, saber certo e irrefutável, fundado na razão, enquanto que a filosofia se coloca simplesmente numa busca de saber. Contudo, a distinção entre sabedoria, entendida como posse da verdade, e filosofia, como busca da verdade, não é sustentável em absoluto; logo, não se pode aceitar as conclusões que se tiram dela, a saber, a *ratio* seria a atividade que busca a verdade, enquanto o *intellectus* obteria sua posse.<sup>319</sup>

Ao que se segue, a *ratio* é a investigação racional humana. No contexto que Agostinho considera platônico,<sup>320</sup> a *ratio* conduz a alma, mediante o conhecimento de si mesma, à contemplação da verdade, sendo capaz não só de buscar, mas também de alcançar o mundo inteligível. Por conseguinte, essa investigação contorna a busca da verdade agostiniana em torno da visão original da relação entre verdade, sabedoria e felicidade.

### *Sexta Discussão*

A sexta discussão inicia-se no dia seguinte ao daquela contida no Livro II,<sup>321</sup> na qual os interlocutores já haviam deixado clara a questão que iriam discutir posteriormente. Agostinho inicia essa discussão com ênfase ao fato de que a tarefa à qual se dedicam, procurar a verdade com todo empenho, não é uma tarefa banal, ou supérflua, mas necessária e suprema.<sup>322</sup> Antes de prosseguir com a discussão, Agostinho deixa evidente, mais uma vez, o posicionamento acadêmico em relação ao sábio e à verdade, quando diz: “Os Acadêmicos afirmam que o sábio deve fazer todo esforço para encontrá-la e de fato o faz com toda dedicação. Mas, como a verdade está oculta ou confusa, o sábio, para orientar a sua vida,

<sup>318</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5-6.

<sup>319</sup> Cf. FERRI, R. “*Mens*”, “*ratio*”, “*intellectus*” en los diálogos primeros de Agustín. Tradução de José Anoz. Madrid: Augustinus, 1998. v. 43, p. 48-53 passim.

<sup>320</sup> O contexto platônico designado por Agostinho hoje é chamado neoplatônico. A esse respeito, cf. SANTOS, 2008, p. 144, nota 54.

<sup>321</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

<sup>322</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

devia seguir o que lhe parecesse provável ou verossímil”.<sup>323</sup> Assim, retoma o resultado da discussão até então, e, enquanto um afirma que o homem alcança a felicidade pela descoberta da verdade, o outro afirma que basta procurá-la diligentemente.<sup>324</sup>

Após deixar clara a importância da tarefa à qual se dedica, Agostinho julga necessário que a filosofia ocupe, no espírito de seus interlocutores, maior espaço que qualquer outra disciplina, visto que Trigécio se deleitava com os poemas de Virgílio e Licêncio se dedicava, por ocasião, à composição de versos.<sup>325</sup> Na perspectiva de prosseguir com a discussão filosófica, Agostinho elucida o seguinte: “Assim, sempre foi minha opinião que o homem que já alcançou a sabedoria não tem necessidade de nada, mas para tornar-se sábio a fortuna lhe é muito necessária. Mas talvez Alípio tenha outra ideia”.<sup>326</sup> E, respondendo a Alípio, que parecia discordar<sup>327</sup> de seu posicionamento acerca da necessidade da fortuna para tornar-se sábio, Agostinho replica dizendo que a fortuna é necessária apenas para quem procura a sabedoria, mas não é necessária ao sábio, pois é pela fortuna que o aspirante à sabedoria chega a desprezá-la.<sup>328</sup> No decorrer da discussão, Agostinho julga que distinguir o sábio do filósofo é oportuno. Então, ele deseja saber qual a diferença que Alípio estabelece entre o sábio e o filósofo. A essa aspiração, Alípio responde: “A única diferença entre o sábio e o aspirante à sabedoria é que as coisas que o sábio possui como certo hábito, o aspirante à sabedoria só as tem em desejo”.<sup>329</sup>

Contudo, Agostinho não julga satisfatória a resposta de Alípio e procura esclarecer essa distinção, ao mencionar o seguinte: “Mas, afinal, em que consistem essas coisas? Pois a única diferença que me parece existir é que um conhece a sabedoria (*scit sapientiam*)<sup>330</sup> enquanto o outro deseja conhecê-la (*scire desiderat*)”.<sup>331</sup> Ao partir da diferença exposta, Agostinho conclui:

---

<sup>323</sup> “[...] *Academici sapienti suo summo conatu inveniendam esse professi sunt idque illum agere sedulo, sed quoniam vel lateret obruta vel confusa non emineret, ad agendam vitam id eum sequi, quod probabile ac veri simile occurreret*” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1).

<sup>324</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

<sup>325</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

<sup>326</sup> “[...] *Quare semper fuit sententia mea sapienti iam homini nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam, nisi quid aliud videtur Alypio*” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,2,2).

<sup>327</sup> Cf. CATAPANO, 2005, p. 37.

<sup>328</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1-2,4.

<sup>329</sup> “[...] *Sapientem ab studioso, ait, nulla re differre arbitror, nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia*” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5).

<sup>330</sup> “*Scit sapientiam*” = sabe a sabedoria; “*scire desiderat*” = deseja saber. Embora a tradução utilize o verbo “conhecer”, o que soa melhor em nossa língua, a relação que Agostinho deseja estabelecer é entre “ciência” e “sabedoria”. Cf. SANTOS, 2008, p. 103, notas 3 e 4.

<sup>331</sup> “[...] *Quae sunt tandem istae res? Inquam; nam mihi nihil aliud videtur interesse, nisi quod alter scit sapientiam, alter scire desiderat*” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5).

[...] Pois, se a única diferença entre o aspirante à sabedoria e o sábio, como disseste com sutileza e verdade, é que o primeiro ama, enquanto o último possui a disciplina da sabedoria – razão pela qual não hesitaste em dar-lhe o nome que lhe convém, isto é, certo hábito – e, por outro lado, ninguém pode possuir em seu ânimo uma disciplina (*disciplinam*) sem nada ter aprendido (*didicit*), e nada aprender quem nada sabe e, além disso, ninguém pode conhecer o falso, segue-se que o sábio, o qual admitiste ter disciplina da sabedoria, isto é, o hábito da sabedoria, conhece a verdade.<sup>332</sup>

Agostinho, por via de Alípio, chega, pois, ao que ansiava, a uma distinção entre ele e os Acadêmicos, sendo isso evidenciado quando ele afirma:

[...] Com efeito, dizia eu que a diferença entre mim e os Acadêmicos era que a eles parecia provável que não se pode alcançar a verdade, enquanto a mim, se bem que ainda não a encontrei, parece que pelo menos o sábio pode encontrá-la.<sup>333</sup>

Assim, Agostinho não deixa de ponderar que, se parece que o sábio conhece a sabedoria, não parece que o sábio não possa saber nada,<sup>334</sup> pois, se assim fosse, seria Alípio obrigado a admitir que a sabedoria é nada. Diante de tal argumentação, Alípio percebe a oposição que há entre ele e Agostinho, acerca das concepções discutidas.<sup>335</sup> Então, ele diz:

Ontem, ao que parece, não havia entre nós outra questão senão que o sábio pode chegar à compreensão do verdadeiro segundo tua opinião, contrária à minha. Mas agora não me parece ter-te concedido mais que isso: que pode parecer ao sábio que conseguiu a sabedoria das coisas prováveis, sendo fora de dúvida para nós ambos que eu fiz consistir a sabedoria na busca das coisas divinas e humanas.<sup>336</sup>

Contudo, Agostinho faz notar que essa controvérsia não se dá: partindo do pressuposto de que, tendo sido Alípio interrogado acerca de se o sábio conhecia a sabedoria e tendo ele respondido que lhe parece que sim, Agostinho infere que aquele a quem parece que o sábio conhece a sabedoria, não julga que o sábio não conheça nada; pelo contrário, pois só poderia afirmar tal coisa quem ousasse dizer que a sabedoria nada é. Desse modo, Agostinho conclui:

---

<sup>332</sup> “[...] Si enim, ut subtiliter vereque dixisti, nihil inter sapientiae studiosum et sapientem interest, nisi quod iste amat, ille autem habet sapientiae disciplinam, - unde etiam nomen ipsum, id est habitum quendam exprimere non cunctatus es - nemo autem habere disciplinam potest in animo, qui nihil didicit, nihil autem didicit, qui nihil novit, et nosse falsum nemo potest, novit igitur sapiens veritatem, quem disciplinam sapientiae habere in animo, id est habitum iam ipse confessus es” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5).

<sup>333</sup> “[...] Nam cum inter me et Academicos hoc interesse dixissem, quod illis probabile visum est veritatem non posse comprehendi, mihi autem nondum quidem a me inventam, inveniri tamen posse a sapiente videatur [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5).

<sup>334</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5.

<sup>335</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,6.

<sup>336</sup> “[...] Videlicet quod hesterno die a nobis nulla alia quaestio constituta videbatur, nisi quod sapientem ad comprehensionem veri pervenire posse affirmante te ego negaveram, nunc vero nihil aliud me opinor concessisse tibi quam videri posse sapienti probabilium rerum se consecutum esse sapientiam, quam tamen sapientiam in investigatione divinarum humanarumque rerum me constituisse nulli nostrum arbitror dubium” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,6).

“Donde se segue que a tua opinião é a mesma que a minha, pois eu acho que o sábio sabe algo e creio que também tu pensas assim, pois julgas que ao sábio parece que o sábio conhece a sabedoria”.<sup>337</sup> E, diante de tal discussão, fazem uma breve pausa para o almoço.<sup>338</sup>

Ao retornar à discussão, Agostinho procura abordar a irrazoabilidade da descrição acadêmica do sábio. Para fundamentar essa irrazoabilidade, o Hiponense se detém a perguntar a Alípio se ele acha que o sábio conhece a sabedoria. Diante de tal questão, seu interlocutor, fiando-se na razão, responde que pode crer que o sábio conhece a sabedoria.<sup>339</sup> Por conseguinte, Agostinho interroga-o se é possível encontrar um sábio. Mas faz a seguinte observação: se, por acaso, Alípio afirmasse que é possível encontrar o sábio, o sábio poderia conhecer a sabedoria, o que levaria à resolução de toda a questão entre eles; contudo, se ele afirmasse o contrário, a pergunta não seria mais se o sábio sabe alguma coisa, mas se alguém pode ser sábio.<sup>340</sup> Uma vez assentadas essas condições, Agostinho deixa de lado os Acadêmicos e procura discutir a questão entre eles. Ele parte do pressuposto de que já era sabido que os Acadêmicos julgavam que o homem pode ser sábio, mas não é dado ao homem o conhecimento, ou seja, eles afirmavam que o sábio nada conhece.<sup>341</sup> Entretanto, Alípio acredita que o sábio conhece a sabedoria, logo não acha que o sábio nada sabe, como afirmavam os Acadêmicos.<sup>342</sup>

Agostinho, portanto, concordando com os antigos e com os próprios Acadêmicos, que ninguém pode ter conhecimento de coisas falsas, sugere que o sábio apresentado pelos Acadêmicos não é o sábio apresentado pela razão. Assim, Agostinho, nesse momento, vê a necessidade de investigar se o homem pode alcançar a sabedoria tal como descreve a razão, pois considera ele que não há outra sabedoria que se deva ou que se possa chamar por esse nome.<sup>343</sup>

Agostinho faz um balanço da discussão até então e procura mostrar os seguintes êxitos: em primeiro lugar, afirma que os Acadêmicos foram vencidos, e, para sua defesa, só lhes resta o argumento de que toda defesa é impossível; em segundo lugar, se ainda encontra alguma razão para entrar em conflito com os Acadêmicos, esta não se encontra no fato de afirmarem que nada podemos saber, mas em sua pretensão de que não se deve dar assentimento a nada; e o terceiro êxito mencionado por Agostinho é o fato de seu amigo

<sup>337</sup> “Ex quo fit, ut hoc tibi, quod etiam mihi, videntur, nam mihi videtur sapientem non nihil scire et tibi, opinor, cui placet videri sapienti sapientem scire sapientiam” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3, 6).

<sup>338</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,6.

<sup>339</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,6.

<sup>340</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,4,10.

<sup>341</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,4,10.

<sup>342</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,4,10.

<sup>343</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,4,10.

Alípio concordar com ele, em relação ao que há de provável não só na vida, mas também na própria religião, uma vez que Alípio admite que somente uma divindade possa mostrar ao homem a verdade.<sup>344</sup>

Após esse balanço, Agostinho mostra, no *Contra Academicos*, um plano subsequente, em que tem como principal abordagem sua intenção de explicar a razão pela qual, a seu ver, os Acadêmicos ocultavam seu verdadeiro pensamento. Essa abordagem será realizada num discurso contínuo,<sup>345</sup> que ocupará quase todo o Livro III da obra estudada. No entanto, no momento, não nos ocuparemos desse discurso; ele será abordado no terceiro capítulo desta dissertação, no qual trataremos, entre outros temas, do posicionamento de Agostinho em relação aos Acadêmicos.

---

<sup>344</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,5,11.

<sup>345</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,15-20,43.

## CAPÍTULO 2

### O CRITÉRIO DE VERDADE: ESTOICOS E ACADÊMICOS

Antes de iniciar a discussão acerca do critério de verdade dos Estoicos e dos Acadêmicos, é importante observar que Sexto Empírico<sup>346</sup> distingue, em sua obra *Hipotiposes Pirrônicas*, três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.<sup>347</sup> Ele compreendia como filosofia dogmática principalmente a filosofia de Epicuro<sup>348</sup> e dos estoicos. Quanto à filosofia cética e acadêmica, ele observa que há entre elas diferenças marcantes.<sup>349</sup> Contudo, aqui nos limitaremos a observar, em linhas gerais, apenas o estoicismo e o ceticismo acadêmico, os quais exerceram influências mais diretas sobre Agostinho.

É importante observar que a filosofia estoica se originou principalmente da ação de três filósofos: Zenão, Cleanto e Crisipo<sup>350</sup>, filósofos que deram importantes contribuições às doutrinas da escola chamada Estoá.<sup>351</sup> Essa escola aceitava a tripartição da filosofia em:

---

<sup>346</sup> Cf. nota 69.

<sup>347</sup> O cético Sexto Empírico enfatiza que, na filosofia cética, há dois tipos de argumentação: a geral e a específica. Na argumentação geral, são apresentadas as características próprias do ceticismo, seus propósitos e princípios, seus argumentos, seu critério e seus objetivos, assim como os modos que levam à suspensão do juízo. Na argumentação específica, essa filosofia formula objeções contra as diversas divisões da assim chamada filosofia, que, genericamente, é denominada *zetética*, devido a sua atividade de investigar e indagar; *efética*, isto é, suspensiva, devido ao estado produzido naquele que investiga, após a sua busca (*ataraxia* – imperturbabilidade); *aporética*, ou dubitativa, seja devido ao seu hábito de duvidar e de buscar, seja devido a sua indecisão quanto à afirmação ou à negação; e *pirrônica*, com base no fato de que a dedicação de Pirro ao ceticismo parece ter sido mais significativa que a de seus predecessores. Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I,1-4.

<sup>348</sup> Epicuro de Samos (341-271/270 a.C.), fundador, em Atenas, por volta do fim do séc. IV a.C. (provavelmente em 307/306 a.C.), da escola helenística que ficou conhecida como “Jardim”. Esse nome diz respeito ao lugar escolhido por Epicuro para sua escola – um prédio com jardim (que era mais um horto) – localizado nos subúrbios de Atenas. Então, “Jardim” (que, em grego, se diz *Kēpos*) passou a indicar a escola; seus seguidores eram designados “os do Jardim” ou “filósofos do Jardim,” que era sinônimo para os seguidores de Epicuro, os Epicuristas. Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1. p. 259-260.

<sup>349</sup> Cf. SEXTO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I,1. Criado na Grécia antiga por Pirro de Élis (filósofo grego), o ceticismo pirrônico rejeita qualquer tipo de dogma, não afirma em absoluto nem mesmo a sentença “Nada pode ser compreendido”, ao passo que os Acadêmicos não colocam em dúvida essa sentença. Para Ramón Román Alcalá, a diferença entre essas duas formas de ceticismo se reduz a uma questão de ênfase, pois, no caso dos Acadêmicos, a negação de algo se converte em positiva, já que, ao menos, a verdade da sentença “Nada pode ser compreendido” eles não colocam em dúvida, ou seja, admitem que *quase* nada possa ser compreendido; já no caso dos pirrônicos, estabelece-se uma definição mais radical, pois nem sequer são capazes de saber se a afirmação dessa sentença “Nada pode ser compreendido” pode ser sustentada com segurança. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007. p. 30-34 passim.

<sup>350</sup> Esses filósofos foram os representantes da “Antiga Estoá,” que vai de fins do séc. IV a todo o séc. III a.C. Zenão de Cício foi o primeiro representante dessa escola; Cleanto de Assos a dirigiu de 262 a 232 a.C. aproximadamente; Crisipo de Sôli dirigiu essa escola de 232 a.C. até o séc. III a.C. Este último, com mais de setecentos livros, foi o responsável por sistematizar a doutrina estoica. Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v.1, p.280.

<sup>351</sup> O primeiro representante da Estoá foi Zenão. Como ele não era cidadão ateniense, não tinha direito de adquirir um edifício, por isso ministrava suas aulas num pórtico. Em grego, “pórtico” diz-se *Stoá*. Assim, os seguidores dessa escola ficaram conhecidos como Estoicos. Os estudiosos julgaram necessário distinguir três períodos na história da Estoá: a Antiga Estoá, de Zenão, Cleanto e Crisipo; a Média Estoá, de Panécio e

lógica, física e ética. É à lógica que ela atribui a tarefa de fornecer o critério que poderia ser empregado para o julgamento do verdadeiro, o qual será fundamental para compreender o embate que ocorre entre essa escola e a Academia.<sup>352</sup> No entanto, a parte mais significativa da filosofia da Estoá constitui a ética, a qual é fundamentada no viver para obter a felicidade. Mas a felicidade, na perspectiva estoica, persegue-se vivendo conforme a Natureza, e viver conforme a Natureza significa viver realizando plenamente a apropriação do ser. Essa apropriação leva em consideração o fato de o homem não ser um simples ser vivente, mas um ser racional, para o qual viver conforme a Natureza será um viver em conciliação com esse próprio ser racional.<sup>353</sup> Ao fazerem isso, os Estoicos têm condições de guiar sua vida por um *bem agir*; no entanto, para que suas ações sejam guiadas com esse fim, eles julgam necessário um critério que possa orientar a vida do sábio, critério esse que julgam imprescindível para que bons julgamentos sejam feitos. A respeito desse critério, resumidamente, trataremos no decurso deste capítulo.

Quanto ao ceticismo acadêmico<sup>354</sup>, Agostinho informa que esse ceticismo surgiu na Academia platônica com Pólemon<sup>355</sup> e Arcesilau<sup>356</sup>, desenvolvendo-se amplamente com Carnéades<sup>357</sup>, Filo de Larissa<sup>358</sup>, Antíoco<sup>359</sup>, até Cícero.<sup>360</sup> Este último era discípulo de Filo e

Possidônio, e a Nova, de Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio. A esse respeito, ver mais em REALE; ANTISERI, 2003, v.1, p. 279-280.

<sup>352</sup> A história da Academia está associada a cinco personagens principais, os quais são designados Acadêmicos: o filósofo Platão (seu fundador); Arcesilau de Pitane (quinto diretor da Academia – de 273 a 242 a.C.); Carnéades (diretor da Academia até o ano de 137 a.C.); Filón de Larissa (defensor do platonismo médio – dirigiu a Academia de 110 até 79 a.C.); Antíoco de Ascalona (discípulo de Filo, rompeu com ele em 87 a.C. para fundar a “Antiga Academia,” em oposição à “Nova Academia”, a qual considerava desviada da doutrina de Platão); Cícero (discípulo de Filo e Antíoco, em sua obra *Academica*, apresenta o ponto chave do debate entre os Estoicos e os Acadêmicos). Cf. CARY, Phillip. Acadêmicos. In: *Diccionario de San Agustín ...*, 2001, p. 3-4.

<sup>353</sup> Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p.279-300 passim.

<sup>354</sup> Do ponto de vista de Sexto, o ceticismo dos Acadêmicos não é um verdadeiro ceticismo, visto que eles afirmam, de maneira absoluta, a incompreensibilidade das coisas, enquanto o ceticismo, tal como ele o compreende, não chega a nenhuma afirmação absoluta. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007. p. 20-25 passim.

<sup>355</sup> Pólemon de Atenas, filósofo da Antiga Academia, viveu nos séc. IV-III a.C. Cf. SANTOS, 2008, p. 140, nota 49.

<sup>356</sup> Alguns estudiosos ressaltam que, com Arcesilau de Pitane (315-240 a.C.), começou uma nova fase da Academia, a qual Diogenes Laércio denominou “Academia Média”, por ser um período de transição até a intitulada “Nova Academia” de Carnéades. Entretanto, outros o mencionam como representante da Nova Academia, juntamente com Carnéades. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 41. Também a esse respeito, cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 27; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1. p. 305-306.

<sup>357</sup> Carnéades de Cirene (214-129 a.C.), Acadêmico representante da Nova Academia. Carnéades distinguia vários tipos de critérios para provar a certeza em cada situação. Assim, podem ser citados três critérios apresentados por Carnéades: o primeiro é a representação provável, plausível e simples; o segundo, a consistência dessa representação, ou seja, a continuidade sem interrupções, apresentando coerência entre os elementos da percepção obtida; o terceiro é o que pode ser designado como a verificação propriamente dita. Para Carnéades, a representação provável e consistente deve ser provada ou ao menos testada, comprovada, o que mostra a hierarquia estabelecida entre os critérios que são apresentados na seguinte ordem: provável, consistente e provado. Daí se segue que, para o Acadêmico, qualquer declaração/afirmação perceptual deve ser justificada, e, embora essas afirmações não sejam imunes ao erro, estariam mais próximas da verdade. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.113-123 passim.

de Antíoco; ele escreveu a *Academica*, obra que constituiu a principal fonte do conhecimento de Agostinho sobre o ceticismo acadêmico.<sup>361</sup> Nessa obra, Cícero se posiciona em defesa dos argumentos dos Acadêmicos, empregados no embate com os estoicos. Esse embate tinha como ponto de partida o critério de verdade apresentado pelo estoico Zenão.<sup>362</sup> Diante da introdução do critério de verdade estoico, instaura-se uma contenda entre Acadêmicos e Estoicos, da qual, segundo Agostinho, surge o ceticismo acadêmico;<sup>363</sup> dentre seus principais representantes, o Hiponense destaca principalmente Arsesilau e Carnéades, bem como Cícero, que trata de defendê-los em sua obra *Academica*. Por meio dessa obra de Cícero, Agostinho teve contato com os argumentos acadêmicos que, posteriormente, em sua obra *Contra Academicos*, ele trata de refutar. Assim, no decurso deste capítulo, limitar-nos-emos a apresentar os critérios de verdade apresentados pelos Acadêmicos, os quais influenciaram a

---

<sup>358</sup> Filo de Larissa (séc. II-I a.C.) representava uma forma mais moderada do ceticismo, o que leva alguns estudiosos a classificá-lo como adepto do “ecletismo” (termo derivado do grego *eklēghein*, que significa “escolher e reunir, tomando de várias partes”), ou seja, que visava reunir o que era considerado o melhor de várias escolas. Esse filósofo de Larissa permitia que o sábio, ainda que suspendesse todas as pretensões de certeza, estivesse guiado pelo “persuasivo” e pelo “provável” em sua conduta na vida cotidiana. Assim, ele ganhou o respeito de Cícero, para o qual ele era um filósofo razoável e moderado que combateu o dogmatismo estoico, dedicando-se a substituir a certeza absoluta por uma espécie de probabilismo prático, que não anula a possibilidade de alcançar a verdade, ainda que seja uma verdade parcial. Em suma, ele tratou de atenuar as diferenças entre a Academia Platônica (tida por alguns estudiosos como “dogmática”, o que gera controvérsias) e a Academia de Arsesilau e Carnéades (concebida como “cética”), procurando mostrar que estes últimos não haviam se distanciado completamente da Academia Platônica, o que seu discípulo Antíoco julgava insustentável. Cf. ROMAN ALCALÁ, 2007, p. 151-162 passim. Também a esse respeito, cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 27; REALE; ANTISERI, 2003, v.1, p. 306-307.

<sup>359</sup> Antíoco de Ascalona (130/120-69 a.C.) recebeu ensinamentos do Estoico Mnesarco de Atenas (final do séc. II e início do séc. I a.C.) e do “Acadêmico” Filo de Larissa. A Estoá, no tempo de Antíoco, graças à pressão acadêmica, já não era a mesma do tempo de Arsesilau e Carnéades, visto que muitas posições do estoicismo primitivo já haviam sido reformuladas. Assim, para Antíoco, a guerra contra o estoicismo não tinha relevância, e suas posições podiam ser aceitas. Dessa forma, apesar de ele declarar-se seguidor da Academia, sua teoria do conhecimento coincidia com a dos Estoicos, declarando a verdade não só *existente*, mas também *cognoscível*. Com efeito, Antíoco se julgava tendenciosamente seguidor da Antiga Academia de Platão e procurava contrapor a Academia de Arsesilau e Carnéades, a qual, para ele, tinha, com seu probabilismo, se distanciado da doutrina platônica original. Agostinho, no *Contra Academicos*, evidencia que os Acadêmicos que ocultavam a doutrina platônica estavam mais próximos do verdadeiro espírito de Platão do que seus inimigos Estoicos; e Antíoco, pelo qual não nutria muita simpatia, desse ponto de vista, abandonou a Academia ao inimigo, pois o que ele fazia parecia ser mais uma recapitulação do estoicismo. Em suma, na Academia de Antíoco, não é Platão que renasce, mas, sim, um amontoado eclético de Platonismo, Aristotelismo e Estoicismo. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,28,41. Também a esse respeito, cf. REALE; ANTISERI, 2003, v.1, p. 306-307; ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 162-170 passim.

<sup>360</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37-39. Também a esse respeito, cf. GARCÍA ÁLVAREZ, 2009, p. 11.

<sup>361</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 16.

<sup>362</sup> Esse critério de verdade estoico será abordado no decurso deste capítulo; porém, no momento, é importante ressaltar que se trata da *Representação Compreensiva* (*phantasia katalēptikē*), a qual é compreendida pelos Estoicos como critério para conhecer verdadeiramente algo.

<sup>363</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,18.

adesão de Agostinho<sup>364</sup> a esse ceticismo, do qual, posteriormente, o Hiponense tratará de libertar-se.<sup>365</sup>

A partir do pressuposto de que o ceticismo acadêmico com que Agostinho teve contato é fruto da contenda instaurada entre Estoicos e Acadêmicos, no decorrer deste capítulo será dada ênfase ao critério de verdade apresentado pelos Estoicos e, posteriormente, os critérios apresentados pelos Acadêmicos. No momento, porém, é relevante ressaltar que os filósofos estoicos definem o sábio como aquele que é capaz de ter acesso à verdade, ainda que jamais isso se dê plenamente. Esses filósofos se atêm às representações compreensivas como evidências intrínsecas vindas da percepção. Embora eles não defendam que todas as percepções sejam verdadeiras, apresentam a representação compreensiva como critério para se chegar à verdade. Os Acadêmicos, por outro lado, procuram mostrar os limites da capacidade humana para conhecer, propondo que, se o homem não pode chegar a ser sábio, convém, então, que evite o erro mais sutil: acreditar ter chegado à verdade. Por isso, admitem apenas o provável e o verossímil e oferecem um critério não dogmático para resolver as questões da sabedoria.

## 2.1 O QUE É CRITÉRIO DE VERDADE?

Na linguagem ordinária, o termo critério comumente é usado quando há incapacidade de responder imediatamente a uma questão; então, o critério é o que serve de base para a comparação do que é dado, ou seja, o que permite distinguir o falso do verdadeiro. Contudo, nos sistemas filosóficos esse termo pode assumir diversas significações. No momento, porém, a pergunta fundamental diz respeito ao que é um critério de verdade.

Em geral, o critério de verdade é compreendido como um sinal, característica, ou marca pela qual podemos reconhecer algo como verdadeiro. Esse critério, portanto, seria algo distinto não apenas do objeto conhecido, mas também da faculdade cognoscitiva, que, por sua vez, exigiria um critério para determinar o verdadeiro. Tratar da definição de critério de verdade não é simples, pois tem relação com o problema da verdade, o qual pressupõe que somente a verdade pode ser critério para discernir o verdadeiro.<sup>366</sup> Como a palavra critério pode assumir diversas significações nos sistemas filosóficos, distintos critérios são apresentados para discernir o verdadeiro do falso. Limitar-nos-emos, então, ainda que

<sup>364</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 339.

<sup>365</sup> Cf. AGOSTINHO, *Retractationes*, I, 1,1.

<sup>366</sup> Cf. CRITÉRIO. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 619 - 620.

brevemente, neste capítulo, ao critério de verdade que é apresentado pelos Estoicos e pelos Acadêmicos. Mas, antes de perguntarmos sobre os critérios apresentados por eles, temos que nos deter um pouco na compreensão que essa palavra teve, principalmente, pelo acadêmico Cícero e pelo cético Sexto, pois o conhecimento essencial que chegou até nós dos critérios estoicos e acadêmicos nos veio principalmente por meio deles. No entanto, em virtude do objetivo desta dissertação, não será possível elaborar um estudo aprofundado sobre o termo nesses dois pensadores. Então, limitar-nos-emos a algumas observações gerais que possam auxiliar na compreensão dessa palavra.

### 2.1.1 O emprego do termo critério

Embora as indicações que temos das principais fontes<sup>367</sup> não sejam tão claras, pode-se dizer que o termo critério é empregado em vários sentidos, principalmente no ceticismo.<sup>368</sup> No Livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto apresenta que o termo critério, no ceticismo, é empregado em dois sentidos: no primeiro sentido, os critérios são compreendidos como os geradores de crenças sobre a realidade ou não de algo. Num segundo sentido, os céticos apresentam os critérios de ação, de acordo com os quais, na vida cotidiana, praticam-se certos atos e evitam-se outros. Neste último sentido, Sexto afirma que, para os céticos, o critério é a aparência. Quando menciona o critério como aparência, ele se refere às impressões sensíveis, uma vez que elas consistem em sensações e afecções involuntárias; o que logo as deixa sujeitas a questionamentos. Porém, Sexto presume que ninguém discutirá se uma coisa existente tem essa ou aquela aparência; o que se discute é se, de fato, corresponde àquilo que aparece. Pela adesão ao aparente, ainda que não seja de modo dogmático, segundo Sexto, o cético vive de acordo com as normas da vida comum, já que não é possível permanecer inativo.<sup>369</sup> No entanto, o termo critério, em Sexto, pode ser empregado em vários outros sentidos.<sup>370</sup>

Sexto consagra duas seções, *grosso modo* paralelas, do *Adversus Mathematicos* e das *Hipotiposes Pirrônicas*, para uma enumeração ordenada dos sentidos do termo critério.<sup>371</sup> Mas, antes de dar a indicação dos variados sentidos que a palavra critério assume, em sua

<sup>367</sup> As principais fontes que temos são Cícero (104-43 a.C.) e Sexto Empírico (séc.II).

<sup>368</sup> Cf. nota 70.

<sup>369</sup> Cf. SEXTO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I,11.

<sup>370</sup> Cf. BRUNSCHWIG, Jacques. O problema da Herança conceitual no ceticismo: Sexto Empírico e a noção de critério. In: VELOSO, Cláudio William (Org.). *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção Os comentadores). p. 374.

<sup>371</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 374.

obra *Adversus Mathematicos*,<sup>372</sup> ele já faz uso dessa palavra em vários sentidos.<sup>373</sup> Assim, ele não se propõe apenas criticar a própria definição de critério como tal, mas procura trabalhar com suas diversas significações ao longo de suas obras. É importante ressaltar que Sexto elege a lógica para envolver a teoria dos critérios, visto que, geralmente, é aceito o que é evidente graças a um critério lógico; por outro lado, o que é não manifesto deve ser procurado por meio de signos e demonstrações, a partir do que é evidente.<sup>374</sup> Assim, o termo critério, em Sexto, ganha sentido em contraste com os conceitos de signo e demonstração. Esse contraste, então, é posto em paralelo com aquele que opõe as coisas evidentes e as coisas não manifestas, em que as primeiras podem ser conhecidas direta e imediatamente, ao passo que as segundas só podem ser alcançadas de forma mediata e indiretamente. Nessa perspectiva, o saber imediato pode ser denominado um saber por critério, de modo que afirmar que existe um critério significa exatamente afirmar que se tem um saber imediato.<sup>375</sup> Todavia, é importante ressaltar que o critério aqui tratado não funciona como um meio-termo entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, tal como os signos e as demonstrações; assim, o que é conhecido graças a um critério é conhecido por si, logo sem nenhum meio-termo.<sup>376</sup> Essa noção de critério, que identifica o saber por critério como saber imediato, é denominada por Brunschwig uma noção *prodélica* de critério. Essa noção apresentada por ele difere inteiramente do que se entende pelo termo critério na linguagem ordinária. A concepção *prodélica*<sup>377</sup> do critério e a distinção entre saber mediato e imediato constituem a base da estrutura de conjunto dos livros *Adversus Mathematicos*<sup>378</sup> VII – VIII, sendo essa noção de critério que parece especificada por Sexto como critério de verdade.<sup>379</sup> Ao se referir à obra *Hipotiposes Pirrônica*, ele observa que, nessa obra, o cético não dá nenhum indício concernente à significação da palavra critério, sem antes distinguir explicitamente suas diversas significações.<sup>380</sup> E ainda, nessa última obra, ele constata que a concepção *prodélica* do critério continua a determinar a estrutura da exposição, quando faz análise do fim da seção

<sup>372</sup> Cf. SEXTO, apud BRUNSCHWIG, p. 374.

<sup>373</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 374.

<sup>374</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 375.

<sup>375</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 376.

<sup>376</sup> Cf. nota anterior.

<sup>377</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 377.

<sup>378</sup> Escrito por Sexto Empírico, essa obra é elaborada seguindo o seguinte esquema: “1.1) o κριτήριον (AM VII 27-446); 1.2) o verdadeiro e a verdade (AM VIII 1- 140); 2.1) os signos (AM VIII 141 - 299); 2.2) as demonstrações (AM VIII 300 – 481)” ( BRUNSCHWIG, 2009, p. 377).

<sup>379</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 377.

<sup>380</sup> (A)1. Κριτήριον de vida ou de conduta prática. 2. Κριτήριον de existência ou de verdade. (B) 2.1 Sentido geral: “toda medida de apreensão”. 2.2. Sentido especial: “toda medida técnica de apreensão”. 2.3. Sentido “completamente especial”: toda medida (técnica, *HP*) de apreensão de algo não manifesto. Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 377.

consagrada ao critério da verdade.<sup>381</sup> Dessa seção, o que é preciso ser retido é que o critério da verdade mostrou-se inacessível ao homem. Assim, não é mais possível ser afirmativo, nem a respeito das coisas que são evidentes, nem a respeito das que são não manifestas, pois, segundo os dogmáticos, apreendem-se as segundas graças aos dados fornecidos pelas primeiras.<sup>382</sup> Então, se somos forçados a suspender nosso juízo a respeito das coisas ditas evidentes, como poderíamos pronunciar-nos sobre as coisas não manifestas.<sup>383</sup> Portanto, Sexto procura polemizar de diversas formas as significações<sup>384</sup> que o termo critério possa assumir. Ele faz isso tanto em sua obra *Hipotiposes Pirrônicas*, quanto em *Adversus Mathematicos*,<sup>385</sup> com o intuito de questionar o critério de verdade que era apresentado pelos dogmáticos.<sup>386</sup>

Este texto, porém, não se deterá nessa discussão, visto que para isso seria preciso fazer um levantamento do problema da herança conceitual que a palavra “critério” assume dentro do ceticismo<sup>387</sup> e de todas as consequências decorrentes disso. Além disso, seria preciso levar em consideração as oscilações que o termo sofre ao longo das obras de Sexto, o que exigiria uma análise criteriosa das obras *Hipotiposes Pirrônicas* e *Adversus Mathematicos*. Para tal não dispomos de tempo, nem consiste nisso o objetivo desta dissertação.

Outra fonte que fornece o critério de verdade dos Estoicos e Acadêmicos é Cícero, principalmente em sua obra *Academica*. Nessa obra, ele apresenta o critério de verdade apresentado por Zenão e o embate dos Acadêmicos para refutá-lo, com o fim de livrar a Academia do dogmatismo estoico. Contudo, esse assunto será tratado quando abordarmos o critério de verdade dos Acadêmicos.

---

<sup>381</sup> Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis Pirrônicas*, II,9,95 - II,10,97 [*Hipotiposis Pirrônicas*, edición de Rafael Sartori Moulini. Madrid: Akal, 1996]. As citações seguintes da obra *Hipotiposes Pirrônicas* serão extraídas dessa edição.

<sup>382</sup> Provavelmente, essa apreensão se dá por meio do critério de verdade denominado *representação compreensiva*.

<sup>383</sup> Cf. BRUNSCHWIG, 2009, p. 378.

<sup>384</sup> Cf. SEXTO, apud BRUNSCHWIG, 2009, p. 381.

<sup>385</sup> Essas obras são conhecidas por apresentarem ideias polêmicas, não ordenadas; contudo, são frutos de um estudo orgânico de Sexto, seja os três livros denominados *Hipotiposes Pirrônicas*, seja os onze que compõem o *Adversus Mathematicos*.

<sup>386</sup> Dogmáticos, aqui, se refere principalmente aos Estoicos e Epicuristas.

<sup>387</sup> As correntes mais claras desse pensamento filosófico consistem no ceticismo pirrônico e no acadêmico. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007. p. 30-34.

### 2.1.2 O critério de verdade e o verdadeiro

Neste momento, é relevante distinguir brevemente o critério de verdade do verdadeiro. Sexto critica o critério de verdade apresentado pelos Estoicos; visto que, para ele, esses defendiam que a verdade não existe e que o verdadeiro não tem substância.<sup>388</sup> Contudo, segundo Gourinat, esse posicionamento de Sexto parece manifestadamente polêmico, pois não reflete o pensamento dos Estoicos sobre o critério de verdade. Entretanto, tal posicionamento se apoia sobre a distinção estoica entre o verdadeiro e a verdade. Segundo essa distinção, o verdadeiro é uma proposição, isto é, uma realidade incorpórea, ao passo que a verdade é uma realidade corpórea, a saber, “a ciência que afirma todas as proposições verdadeiras”.<sup>389</sup> Os Estoicos entendem que a ciência é o conhecimento possuído por um sujeito; portanto, não é uma entidade abstrata, mas um modo de ser da alma. Dessa forma, a verdade torna-se uma espécie de propriedade da alma do sábio, ao passo que o verdadeiro depende da ciência.<sup>390</sup>

Um exemplo que o próprio Sexto oferece pode ser mencionado para ilustrar isso. Nesse exemplo, mostra ele que um imbecil ou uma criança pode dizer algo de verdadeiro, contudo não saber o que diz.<sup>391</sup> Esse exemplo, dá lugar a uma importante distinção entre dizer o falso e estar no falso, tanto que o sábio poderá às vezes dizer o falso, isto é, mentir, mas jamais estará no falso, pois seu espírito não dará assentimento ao falso. Assim, o sábio poderá ser forçado a mentir por razões práticas e assim o fazer sem a intenção de enganar.<sup>392</sup> Dessa forma, a verdade, nesse âmbito, é tida como uma virtude lógica, e não como uma virtude moral, porque mais importante que dizer o verdadeiro ou o falso é saber o que diz. Então, a verdade é uma ciência compreendida como uma disposição interior e corpórea do sujeito cognoscente, e não uma realidade objetiva.<sup>393</sup>

Dessa forma, a expressão “critério de verdade”, se usada num sentido estrito, poderia designar certa disposição da alma. Contudo, Sexto a considera, não em sentido estrito, mas em sentido amplo, como expressão que pode designar o critério do verdadeiro. De acordo com Gourinat, o emprego dessa expressão por Sexto indica que ele assimila o verdadeiro a uma proposição, e a verdade a uma disposição da alma, sendo possível deduzir daí que a

<sup>388</sup> Cf. SEXTUS, apud GOURINAT, Jean-Baptiste. B. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 60.

<sup>389</sup> “À savoir <<La science qui affirme toutes les propositions vraies>>”( GOURINAT, 2000, p. 60).

<sup>390</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 60.

<sup>391</sup> Cf. SEXTO, *Hipotiposis Pirrônicas*, II,7,83.

<sup>392</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 60.

<sup>393</sup> Cf. nota anterior.

significação de um critério de verdade é dupla: é o que pode garantir a distinção entre proposições verdadeiras ou falsas e é, também, o que pode permitir constituir o conhecimento, que constitui ele próprio uma capacidade de efetuar essa distinção. Portanto, o critério da verdade seria, antes de tudo, o critério do verdadeiro, mas seria também o critério da verdade, visto que a verdade é o sistema de conhecimento das proposições verdadeiras.<sup>394</sup>

A expressão “critério de verdade” aparece tanto na filosofia estoica como na acadêmica. Os Estoicos, por um lado, pensam que é possível diferenciar uma coisa de outra por meio de um critério de verdade;<sup>395</sup> por outro lado, os Acadêmicos dizem que são incapazes de fazer tal distinção, já que nada pode ser percebido ou compreendido.<sup>396</sup> A argumentação estoica mostra-se, contudo, mais sustentável. Isso não implica afirmar que a argumentação acadêmica não seja coerente; porém, os Acadêmicos jamais conseguiram invalidar completamente as teses estoicas. Assim, um dos problemas clássicos que são apresentados na filosofia helenística diz respeito à discussão do critério da verdade, o qual designa, propriamente, uma medida de compreensão. Com efeito, o critério racional ou lógico se distingue dos critérios naturais (como a vista, a audição e o gosto) e também dos critérios tecnológicos, como a balança, a régua e o compasso. Todos esses critérios, por sua vez, são medidas de compreensão; entretanto, só o critério lógico diz respeito à parte lógica da filosofia e parece dever se chamar critério de verdade.<sup>397</sup>

## 2.2 O CRITÉRIO ESTOICO DE VERDADE

Como bem observa Diógenes Laércio<sup>398</sup>, a alma<sup>399</sup> é um espírito quente, e é por ela que respiramos e nos movemos.<sup>400</sup> Assim, a alma é o que nos permite existir<sup>401</sup> e nos dá

<sup>394</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 61.

<sup>395</sup> Para Zenão, o critério de verdade é a representação compreensiva, e só pode ser denominada representação compreensiva aquela que pareça de tal modo que o falso não pode mostrar-se. Cf. CICERO, *Academica*, II,35,113. Acerca de tal condição, Agostinho escreve que é evidente que, fora disso, nada poderia ser percebido. Os Acadêmicos não negam a definição de Zenão, mas julgam que não se pode encontrar nada que reúna tais condições; por isso, ensinam que nada pode ser percebido ou compreendido. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21.

<sup>396</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,48,148.

<sup>397</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 59. Também a esse respeito, cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.56.

<sup>398</sup> Diógenes Laércio: biógrafo dos antigos filósofos gregos. Nascido na Cilícia, provavelmente viveu durante o séc. III. Seu *Vitae Philosophorum* (~280-290) é editado com versões como *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*. Então, faremos uso da tradução: *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, 2.ed. Brasília: Editora da UnB,1997. Essa obra tem, no capítulo VII, os dizeres estoicos. Utilizaremos a abreviação DIÓGENES, Laércio, VII, seguido do número do parágrafo, já convencionado, para citá-lo como fonte nas notas de rodapé.

<sup>399</sup> A alma é pensada pelos estoicos em dois aspectos: como um corpóreo elementar e como um corpóreo universal, metafísico, um sopro divino (*pneuma*) cuja essência é a mesma da natureza: age e padece. Cf.

mobilidade. Ela é dividida em partes.<sup>402</sup> Para os antigos Estoicos, a alma é dividida em oito partes: uma central, cinco partes que constituem os cinco sentidos, uma que preside a fala e, por fim, a que preside a geração. A parte central da alma é chamada de *hegemônico*. Essa parte, para os antigos Estoicos, tem em si a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar.<sup>403</sup> O *hegemônico* é compreendido como a parte diretora da alma, que permite ao homem discernir, entre as coisas que acontecem, quais estariam em conformidade com a Natureza.

A Estoá apresenta uma filosofia dogmática, no sentido que evidencia certos princípios a partir dos quais os Estoicos fundamentam sua reflexão. Um dos princípios apresentados pela Estoá é o de que a Natureza dá ao homem todas as condições para segui-la. Agir em conformidade com a Natureza<sup>404</sup> seria a suprema excelência humana (*areté*); contudo, o homem, ao fazer suas escolhas, inevitavelmente tende a afastar-se da Natureza. Outro princípio apresentado pela Estoá é o de que o homem é Natureza, motivo suficiente para não se compreender por que ele não consegue agir segundo aquilo que lhe é próprio, em outras palavras, não consegue seguir aquilo que ele mesmo é.<sup>405</sup> Entretanto, os Estoicos, diante desse paradoxo, procuram uma filosofia voltada para o bem agir; realizam uma constante busca por ações virtuosas, ações essas que poderiam levar o homem a agir em conformidade com a Natureza e, assim, chegar à tranquilidade da alma. Nessa perspectiva, a questão do conhecimento, para o Estoico, não poderia ser esquecida.

Assim, Zenão, como a Estoá, aceita a tripartição da filosofia em lógica, física e ética, tal como fora estabelecida pela Academia. Os Estoicos, para ilustrar melhor a relação entre essas partes da filosofia, apregoam uma comparação com um pomar. Nessa comparação, a lógica corresponde ao muro delimitador desse pomar, o qual também exerce o papel de defesa. As árvores do pomar dizem respeito à física, enquanto os frutos por ele produzidos

GAZOLLA, Raquel. *Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no estoicismo antigo. Clássica*, Belo Horizonte, v. 19 n. 2, p. 187-195, 2006.

<sup>400</sup> Cf. DIÓGENES, Laércio. VII,157 – SVF,II, 828. **SVF** é utilizado para designar a obra de Von Arnim (VON ARNIM, Johannes. *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964. v. 2).

<sup>401</sup> Cf. REALE, 1994, v.3 p. 325.

<sup>402</sup> Cf. DIÓGENES, Laércio, VII,157 – SVF,II,828.

<sup>403</sup> Cf. REALE, 1994, v. 3, p. 325.

<sup>404</sup> Agir em conformidade com a natureza remete à ação do viver de acordo com a natureza (*convenienter naturae vivere*), sendo parte integrante da *phýsis*. Como parte integrante dessa natureza (*phýsis*), o homem, que também é alma, deve, como sábio e dotado de razão, consultar e estudar a natureza universal e a humana para saber qual é o seu fim (*Télos*), qual a sua função a ser por ele assumida. Isso, sempre em conformidade com a natureza (*Phýsis*), que é sinônimo de ordem, em que tudo tem uma determinada função no todo orgânico regido pela razão (*logos*). Cf. SANGALLI, Idalgo José. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

<sup>405</sup> Cf. GAZOLLA, 2006, p. 188.

remetem à ética.<sup>406</sup> Os Estoicos, portanto, atribuem à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade que possa lhes permitir conhecer e possa auxiliá-los na aproximação com a Natureza. Mas essa aproximação deve ser realizada com fiabilidade; então, deve-se procurar aperfeiçoar a compreensão de mundo, substituindo as opiniões falsas por opiniões verdadeiras. Com esse intuito, o Estoico emprega o critério de verdade que ele denomina “representação compreensiva” (*phantasia katalēptikē*).

### 2.2.1 Representação Compreensiva (Φαντασία καταληπτική)

Neste momento, temos a intenção de procurar esclarecer, em linhas gerais, o que é Φαντασία καταληπτική<sup>407</sup> e, mais precisamente, por que os antigos Estoicos<sup>408</sup> a têm como critério de verdade.

É preciso elucidar que devemos a Cícero a tradução do termo grego *katalēpsis* por *Comprehensio*, “compreensão” e “percepção”. Mas é a Zenão que devemos a invenção do termo Φαντασία καταληπτική (*phantasia katalēptikē*),<sup>409</sup> que pode ser traduzido por “representação compreensiva”. O termo, então, é empregado pelos Estoicos para designar um critério indubitável para se chegar à verdade. Porém, antes de prosseguir, é necessário determo-nos um pouco nesse termo. O termo *Phantasia*, fundamental na teoria estoica do conhecimento, pode ser traduzido por “impressão”, no sentido de produção de uma marca na alma,<sup>410</sup> e também por “representação”, no sentido de ser uma imagem ou cópia que imprimem os objetos na alma através dos sentidos.<sup>411</sup> Assim sendo, é cópia ou imagem mais ou menos aperfeiçoada de um original, o qual é necessário como condição de verificação em nossa *apreensão/compreensão* (*Katalēpsis*) do objeto. *Katalēpsis*, para os Estoicos, só ocorre quando se dá assentimento (*synkatáthesis*)<sup>412</sup> a uma “representação” indubitável.<sup>413</sup> Em outras

<sup>406</sup> Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v.1, p. 281.

<sup>407</sup> Nesta dissertação, para se referir ao termo grego Φαντασία καταληπτική, será empregada a tradução *representação compreensiva*.

<sup>408</sup> Tratar dos antigos Estoicos significa aceitar, ainda que parcialmente, a tripartição do estoicismo em três períodos, a saber: antigo (séc. III a II a.C.), médio (séc. II a.C) e romano, também chamado novo (séc. I, a.C – II d.C.). Cf. GAZOLLA, Raquel. *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoá*. São Paulo: Loyola, 1999, 16- 17.

<sup>409</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 63.

<sup>410</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.57, nota 99.

<sup>411</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,6,18.

<sup>412</sup> Segundo Crisipo (281/0 ou 278/7 – 208/7 ou 205/4 a.C.), o Estoico que estruturou as teses do fundador da Estoá, Zenão de Cício, há uma força na alma que recebe o nome de *synkatáthesis* (assentimento); essa *dýnamis* anuncia a presença de algo que se impôs à alma como presença, a que se nomeia “representação” (*phantasia*). Então, a partir de um exercício árduo do poder logístico da alma, que procura conhecer as condições dessa presença, pode-se aceitá-la como “x”, ou seja, assentir a ela; assim fazendo, essa presença poderia ser recebida

palavras, é um ato de assentimento ao que é evidente. Os Estoicos, então, consideram uma representação que recebe assentimento como uma representação compreensiva (*phantasía katalēptikē*), a qual eles julgam constituir o critério de verdade. Esse critério tem por base o conhecimento provindo da *sensação*, o qual pode ser designado como uma *impressão* provocada pelos objetos sobre nossos órgãos sensoriais. Essa impressão se transmite à alma<sup>414</sup> e nela se imprime, gerando a *representação*.<sup>415</sup> No entanto, para os Estoicos, a representação da verdade postula um assentir; em outros termos, uma aprovação do *logos*.<sup>416</sup> Portanto, só pode ser considerada representação compreensiva<sup>417</sup> aquela representação que é assentida pelo *logos*.<sup>418</sup>

Contudo, a representação compreensiva ainda não se converte em conhecimento.<sup>419</sup> Zenão posiciona a compreensão<sup>420</sup> entre o conhecimento e a ignorância. Ele não a lista nem entre as coisas boas nem entre as más; entretanto, sustenta que ela é, por si mesma, digna de confiança. Por esse motivo, Zenão atribui confiabilidade aos sentidos, uma vez que a compreensão produzida nos sentidos lhe parece, ao mesmo tempo, verdadeira e digna de confiança, não porque abarque tudo do objeto, mas porque não omite o que quer que possa contrastar com ela. Essa compreensão é fornecida pela natureza como uma espécie de baliza para a compreensão científica (*scientia*).<sup>421</sup>

---

como *phantasía katalēptikē*, termo que foi traduzido por *representação compreensiva*. Cf. GAZOLLA, 2006, p. 190.

<sup>413</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 58-59.

<sup>414</sup> É importante ressaltar que a alma tratada aqui é a alma específica do homem, a qual tem uma potência nomeada *logos*, que pode assentir. Essa concepção é o núcleo teórico da Estoá, que propicia compreender o que é uma representação compreensiva e seu *páthos*, bem como as *páthe* que podem prejudicar a alma e das quais o homem deve afastar-se. Cf. GAZOLLA, 2006, p. 190.

<sup>415</sup> Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 281.

<sup>416</sup> *Logos* é uma palavra de difícil tradução, e não é o caso de discuti-la aqui. Uma conotação muito específica da modernidade traduz *logos* por “razão”. Raquel Gazolla afirma que a tradução mais próxima de seu significado é “discurso argumentativo”, mas não deixa de expor que há outros sentidos da palavra que são, do mesmo modo, difíceis de expor – argumento, discurso, palavra, pensamento, reflexão. Segundo a autora, os Estoicos se utilizarão dessa palavra de modo amplo e específico. Cf. GAZOLLA, 1999, p. 31.

<sup>417</sup> Convém salientar que há dois tipos de representação: uma compreensiva (cataléptica) e outra não compreensiva (não cataléptica). Os antigos estoicos defendem a representação compreensiva como critério de verdade, visto que ela provém de algo existente e está de acordo com a própria coisa existente. A representação não compreensiva, por sua vez, vem de algo não existente ou não está de acordo com a coisa existente; em outras palavras, não é clara, nem distinta. Assim sendo, o *logos* só dá assentimento a uma representação compreensiva. Cf. HANKINSON, R. J. Epistemologia estoica. In: BRD INWOOD (Org.). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 66.

<sup>418</sup> Cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p.281.

<sup>419</sup> Cf. HANKINSON, 2006, p. 71.

<sup>420</sup> Hankinson emprega o termo “apreensão”. Contudo, optou-se aqui pelo emprego da tradução “compreensão” (*comprehensio*: tradução da palavra grega *Katálēpsis* por Cícero).

<sup>421</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,11,42.

Zenão ilustra de modo metafórico a concepção do conhecimento por meio dessa representação. Entre as diversas representações,<sup>422</sup> há aquelas que nos causam uma impressão tão clara e tão precisa que se gravam tão vivamente na alma que é impossível confundi-las com outras. Elas trazem em si mesmas o testemunho da verdade de seu objeto: dão-no a conhecer ao mesmo tempo em que elas mesmas são conhecidas, sendo assim, consideradas verdadeiras. Essas representações, Zenão as comparou a *uma palma de mão aberta*. Ao mesmo tempo em que se produzem, elas provocam, na parte superior da alma, em virtude de sua clareza e força, um assentimento que pode ser comparado a uma resposta ao choque vindo de fora. Esse assentimento, Zenão o compara a *um leve curvar dos dedos*. Por conseguinte, emerge a compreensão (*Katálēpsis*), e Zenão a compara a *uma mão com o punho cerrado*. Já o conhecimento (*scientia*), ele compara com esse *punho cerrado firmemente mantido pela outra mão*.<sup>423</sup> Para Zenão, o sábio só pode dar assentimento à verdade; logo não dará assentimento a representações que não sejam compreensivas, pois, se assim o fizesse, não poderia ser considerado sábio.

Segundo os antigos Estoicos, só as representações compreensivas poderiam ser chamadas de “verdadeiras” ou “fiáveis”;<sup>424</sup> portanto, somente a elas poderia ser dado assentimento. Essas representações constituem o critério para o julgamento verdadeiro. Isso porque, segundo a definição de Zenão, as representações compreensivas são experiências tão exatas e claras, dando a forma e a característica de sua origem, que forçosamente teríamos que assentir que procedem de tal origem.<sup>425</sup> Em outras palavras, embora o assentimento às representações compreensivas seja emanado da iniciativa da alma, jamais deixa de se produzir quando a alma experimenta uma representação verdadeira. Contudo, as experiências às quais Zenão se refere são providas dos sentidos. Assim, para os Estoicos, a “percepção” não poderia ocorrer sem afecção sensorial, ou seja, qualquer representação deveria ser um *páthos* (paixão)<sup>426</sup> da percepção subjetiva, a qual é representativa dela própria e do objeto que a causa.<sup>427</sup>

O emprego do termo *Páthos*, na Estoá, tem uma conotação de perturbação no movimento da alma, o qual gera uma confusão dos sentidos, que, por sua vez, leva o homem a

<sup>422</sup> É importante ressaltar que há representações compreensivas e representações não compreensivas, mas, para os Estoicos, somente as representações compreensivas podem gerar conhecimento.

<sup>423</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,47,145. Também a esse respeito, cf. HANKINSON, 2006, p. 71-72; ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 59-60 e SANTOS, Bento Silva. *Cristianismo e neoplatonismo em Agostinho: A propósito de uma sentença do Contra Academicos* (III, 19,42): “una verissimae philosophiae disciplina”. [S. l.:s.n, 2012].

<sup>424</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,11,41-42.

<sup>425</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,6,18.

<sup>426</sup> *Phátos* é compreendido como uma representação (*Phantásia*), ou seja, uma espécie de marca na alma.

<sup>427</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 56-57.

afastar-se de sua própria Natureza. No entanto, ainda que as paixões pareçam ser algo não valorizado na doutrina estoica, elas não são indesejáveis, nem poderiam ser, pois são o modo de ser da *phýsis* no homem, e não está em pleno domínio da essência humana recebê-las sempre da mesma forma. A alma é perturbável por natureza, e as representações são paixões enquanto movimentos anímicos. Assim, a representação é um *páthos* que vem a ser na alma, sendo esse *páthos* uma espécie de marca na alma; e essa marca só poderá ser impressa na alma quando vinda de uma representação compreensiva.<sup>428</sup> Desse modo, Cícero afirma, no Livro I de sua *Academica*, que as representações compreensivas, embora, para ele, possam apresentar certo caráter confuso e incerto, levam consigo evidência da origem de que procedem.<sup>429</sup> Portanto, a representação compreensiva é compreendida pelos Estoicos como critério para conhecer verdadeiramente algo, e, sem a representação compreensiva, não é possível fazer bons julgamentos. Diante disso, as representações compreensivas desempenham também o papel de guiar o bem agir do homem, sendo elas, assim, o critério que poderia auxiliá-lo na aproximação com a Natureza.

Recebemos na alma múltiplas representações, ou seja, nossa experiência sensorial é múltipla. Entretanto, não podemos assentir a tudo, visto que nossos sentidos podem nos enganar com experiências débeis às quais não se aplica um critério de verdade. Assim, não poderíamos assentir algo sem um esforço laborioso logístico. O exercício logístico voltado ao assentimento, para os Estoicos, é realizado pelo *logos*, que tem movimento primariamente natural.<sup>430</sup> Portanto, os Estoicos procuram elaborar uma doutrina do critério de verdade, não o reduzindo à sensação, mas procurando deixar espaço para uma verdadeira lógica, pois valorizam o *logos*. Assim, os Estoicos procuram primar pela lógica, não limitando a representação compreensiva à capacidade cognoscitiva do homem, mas admitindo um conhecimento intelectual, que leva em consideração a validade das operações da razão. Contudo, não parecem pensar que o *logos* tenha, em relação à sensação, uma autonomia ou uma função reguladora. Com isso, é provável que estejam longe de pensar a representação compreensiva como síntese que a razão opera sobre os dados sensoriais, acenando eles para o reconhecimento da representação compreensiva como uma paixão (*páthos*), que é assentida

---

<sup>428</sup> Cf. GAZOLLA, 2006, p. 189-190.

<sup>429</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,11,41.

<sup>430</sup> Cf. GAZOLLA, 2006, p. 191-192.

pelo *logos*, desde que não seja movido por paixões<sup>431</sup> que perturbam a alma e o corpo, fazendo com que o homem se afaste de sua natureza.

### 2.2.2 Os Estoicos e o critério de verdade: condições para o assentimento

Os filósofos clássicos peripatéticos, estoicos e platônicos definem o sábio como aquele que encontra a verdade e, com ela, a felicidade. Para esses filósofos, o homem pode ter acesso à verdade, ainda que jamais isso se dê plenamente. Logo, a atitude do homem diante da sabedoria deve ser a de busca, atendo-se às representações compreensivas, que se dão por meio da percepção.<sup>432</sup> A representação compreensiva é o critério de verdade apresentado pelos Estoicos. Para um Estoico, possuir um critério de verdade é o que lhe permite ser capaz de julgar se uma proposição dada é verdadeira ou falsa, e isso supõe possuir a verdade como conhecimento do verdadeiro e do falso.<sup>433</sup> Contudo, os antigos Estoicos não apresentavam um único critério para a verdade, a saber, a representação compreensiva, mas admitiam a reta razão (*orthòs logos*) como um segundo critério, sendo a reta razão a lei do universo que ordena o que é preciso fazer e interdiz o que não é preciso. O importante desse critério não é a materialidade do conhecimento, mas a forma do discurso, a união dos elementos que intervêm nas proposições. Esse critério, todavia, encontra justificção apenas metafisicamente, não tendo a necessidade de uma justificção gnosiológica.<sup>434</sup> Não vamos, porém, nos deter a discuti-lo, pois isso levaria a toda uma discussão sobre os questionamentos em torno desse critério e grande parte da crítica acadêmica a ele, não sendo oportuno para o momento.<sup>435</sup>

Os Estoicos não defendem que todas as percepções sensoriais sejam verdadeiras, mas apresentam a representação compreensiva<sup>436</sup> ou impressão cataléptica<sup>437</sup> como critério para se chegar à verdade. Os Estoicos defendem que há dois tipos de representação ou impressão,

<sup>431</sup> Crisipo nomeia essas paixões que podem perturbar o movimento do *logos* e comprometer os julgamentos de pleonásticas, de exageradas; essas paixões, e somente essas, devem ser reprimidas na medida das possibilidades humanas. Cf. GAZOLLA, 2006, p. 192.

<sup>432</sup> Cf. GARCIA ÁLVAREZ, 2009, p. 15-16.

<sup>433</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 62.

<sup>434</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 62. Também a esse respeito, cf. HANKINSON, 2006, p. 84; ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 69.

<sup>435</sup> Neste capítulo, objetiva-se tratar como critério apresentado pelos Estoicos apenas a representação compreensiva.

<sup>436</sup> Para os antigos Estoicos, a representação (*phantasia*) pode ser compreendida como a presença de algo, que se impõe à alma como presença. Essa presença é recebida de um objeto existente, como *phantasia katalēptikē* termo traduzido por *representação compreensiva*.

<sup>437</sup> Tradução utilizada principalmente por Hankinson para se referir ao termo *phantasia katalēptikē*.

uma cataléptica e a outra não cataléptica/uma compreensiva e outra não compreensiva.<sup>438</sup> A representação compreensiva vem de algo existente e está de acordo com a própria coisa existente, tendo sido estampada e impressa; a não compreensiva, por sua vez, ou vem de algo não existente ou, caso venha de algo existente, não está de acordo com a coisa existente, logo não é clara nem distinta. Assim, para uma representação ser caracterizada como compreensiva, deve satisfazer as seguintes condições:

condição I - derivar de um objeto existente;

condição II- representar cuidadosamente esse objeto;

condição III- está “estampada e impressa” nos órgãos sensoriais.<sup>439</sup>

Essas condições, se tomadas em conjunto (condições I-III) representam a primeira definição de Zenão<sup>440</sup> da noção de representação compreensiva, mas com as seguintes ressalvas:

- a) Em relação à primeira condição, muitas representações incidem sobre nós provenientes do que não existe; por exemplo, para homens insanos, o que deriva de um objeto<sup>441</sup> não pode ser caracterizado como uma representação compreensiva.
- b) Em relação à segunda condição, algumas representações podem ser provenientes de um objeto existente, mas não o representam acuradamente.<sup>442</sup>
- c) No caso da terceira condição, sustenta-se que a representação esteja estampada e impressa com a precisão que se espera de um artesão.

A terceira condição diferencia uma representação compreensiva de uma mera ficção, como a que pode ocorrer num sonho, por exemplo. A suposição de um pensamento não pode ser caracterizada como uma representação compreensiva, pois pode ser produto da imaginação (*phantastikón*), “uma atração vazia, uma afeição (*páthos*) da alma sem um impressor (*phantastón*)”.<sup>443</sup>

A partir desse pressuposto, nessa abordagem, a representação distingue-se da ficção, sendo, de fato, impressa por objeto externo, de algum modo, naquele que tem a percepção desse objeto. Portanto, a primeira ( I ) e a terceira (III) condição, para que se tenha uma representação compreensiva, são encontradas. Contudo, não há certeza de que, em toda

<sup>438</sup> Neste texto, optou-se pela tradução representação compreensiva e não compreensiva.

<sup>439</sup> Cf. HANKINSON, 2006, p. 67.

<sup>440</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>441</sup> O *objeto* poderá existir apenas como produto de sua imaginação.

<sup>442</sup> “O caso de Orestes, que supõe que sua irmã Electra seja uma das Fúrias que o perseguem para vingar o assassinio de sua mãe (Eurípedes, Orestes 256-64), era lugar-comum nesses debates epistemológicos” (SEXTO, apud HANKINSON, 2006, p. 67, nota 5).

<sup>443</sup> HANKINSON, 2006, p. 68.

representação, a segunda (II) condição seja satisfeita, parecendo, assim, que nem toda representação é compreensiva. Os Estoicos acrescentam, porém, uma quarta condição (condição IV) para que uma representação seja compreensiva: uma representação compreensiva deve ser de tal natureza que não pode ser falsa. E, ainda, sob a pressão de Arcesilau,<sup>444</sup> Zenão introduz uma nova cláusula (condição V), que modifica a *primeira definição*<sup>445</sup> da noção de representação compreensiva. Essa nova cláusula é a seguinte: essa representação deve ser de tal natureza que não possa provir de algo não existente. Presume-se que essa cláusula é uma especificação adicional à quarta condição, já apresentada.<sup>446</sup> Em suma, para Zenão, só pode ser compreendida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde provém que não pode sê-lo por um objeto donde não provém, ou, mais precisamente, o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode possuir.<sup>447</sup> Portanto, observa-se que as condições apresentadas na definição estoica de representação compreensiva se baseiam na inspeção da própria representação para que ela seja aceita como compreensiva ou não.<sup>448</sup>

Para Zenão, a representação compreensiva ainda não redundava em conhecimento, mas é o critério que permite chegar à verdade. Agora, é importante ressaltar que, quando Zenão fala de conhecimento, ele parte da passividade de nossos sentidos. Essa passividade é impulsionada por um estímulo externo chamado *phantasia*.<sup>449</sup> Diante desse estímulo, a vontade pode dar seu assentimento ou rechaçá-lo, ou seja, pode afirmar ou negar a validade das representações, e somente julgará válidas aquelas representações derivadas de objetos

---

<sup>444</sup> Cícero escreve que talvez Arcesilau tenha perguntado a Zenão o que aconteceria se o sábio não pudesse apreender nada, e se não seria também a marca registrada do sábio não formar opiniões. Nesse diálogo, Cícero imagina que Zenão tenha respondido que ele (isto é, o sábio) não formaria opiniões, pois poderia apreender alguma coisa. Então, vem a pergunta: Que tipo de coisa ele poderia apreender? Cícero supõe que seria uma representação. Mas que tipo de representação seria essa? Seria, então, uma representação que fosse impressa, selada e moldada a partir de algo que é tal como é. No decurso do diálogo, Arcesilau pergunta, então, se isso se manteria mesmo se houvesse uma representação verdadeira exatamente idêntica a uma representação falsa. Aqui, Zenão mostraria sua perspicácia ao perceber que, se uma representação procedente de algo existente fosse tal que houvesse uma representação exatamente da mesma forma procedente de algo não existente, logo nenhuma representação poderia ser apreendida. Arcesilau, então, concorda que essa adição à definição (de representação compreensiva) se justifica, pois não poderia apreender uma representação se uma verdadeira fosse tal como uma falsa pudesse ser. Arcesilau prossegue, porém, em sua argumentação de forma vigorosa, com vistas a mostrar que nenhuma representação de algo existente era distinguível de algo não existente. Cf. CICERO, *Academica*, II,24,77.

<sup>445</sup> A *primeira definição* de Zenão é representada pelo conjunto das condições I-III.

<sup>446</sup> Cf. HANKINSON, 2006, p. 74-75.

<sup>447</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,11,41; II,6,18; II,11,34. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>448</sup> Hankinson enfatiza que, para os Acadêmicos, apenas pela inspeção da própria representação, isto é, se ela satisfaz ou não as condições, não seria possível afirmar que a definição estoica de representação compreensiva pode ser criterial. Cf. HANKINSON, 2006, p. 74-75.

<sup>449</sup> Para esse termo, já foram oferecidas outras traduções, mas é importante salientar que o termo *Phantasia* foi traduzido por Cícero como *visum*. Cf. CICERO, *Academica*, I,11,40; II,6,18.

reais. Assim, as representações que possuem algo em comum com as coisas reais são chamadas de representações compreensivas. No momento, é necessário determo-nos mais um pouco na definição dessas representações como critério de verdade.

A representação compreensiva também pode ser designada *perceptiva*<sup>450</sup> por alguns autores. Não podemos deixar de lembrar que esse tipo de representação é empregado pelos Estoicos como critério de verdade, o qual permite indicar a validade das proposições. Por exemplo, alguém diz que é dia, porque julga aparentemente ser dia, de modo que, se for dia efetivamente, a proposição enunciada é verdadeira. Contudo, se não for dia, essa proposição é falsa. O critério que lhe permite, em princípio, saber se é dia ou não, parece ser a percepção que ele tem. Por outro lado, como o que se admite como verdade consiste no conhecimento do verdadeiro, o critério de verdade deverá designar um meio de se chegar a esse conhecimento. Daí se segue a afirmação de Gourinat de que a “representação perceptiva<sup>451</sup> é um critério de verdade na medida em que a verdade compreende certo modo de ser da alma que não poderia ser constituído se a alma não dispusesse do meio que é a representação perceptiva”.<sup>452</sup> As representações compreensivas são critérios da verdade no sentido de que garantem tudo o que pode ser conhecido pelos seres humanos. Dessa forma, não haveria verdade se não houvesse um critério que garantisse a capacidade de enunciar o conjunto de proposições verdadeiras. E, ainda, para os Estoicos, não poderia haver diferença entre o critério do verdadeiro e o critério da verdade, uma vez que possuir um critério da verdade é ser capaz de julgar se uma proposição dada é verdadeira ou falsa. Então, isso supõe possuir a verdade como conhecimento do verdadeiro e do falso. É a representação compreensiva a que exerce o papel do critério da verdade aos olhos de grande parte dos estoicos; isso porque, “compreensão” e “percepção” não são senão uma representação compreensiva retirada de percepções sensíveis concluídas racionalmente.<sup>453</sup> Assim, uma “representação perceptiva<sup>454</sup> é aquela que vem daquilo que existe, que é estampada e marcada conforme ao que existe, de tal modo que ela

---

<sup>450</sup> Gourinat opta pela tradução do termo *phantasia katalēptikē* por “representação perceptiva”; todavia, neste texto, adotou-se a tradução desse termo por “representação compreensiva”.

<sup>451</sup> Cf. nota anterior.

<sup>452</sup> “On dira donc aussi que la représentation perceptive est un critério de la vérité dans la mesure où la vérité comprise comme une certaine manière d’être de l’âme ne pourrait être constituée si l’âme ne disposait pas du moyen qu’est la représentation perceptive”(GOURINAT, 2000. p. 61).

<sup>453</sup> Cf. GOURINAT, 2000, p. 62-63.

<sup>454</sup> Aqui é feita a opção pela tradução por “representação perceptiva”, tal como Gourinat traduz o termo *phantasia katalēptikē*, mas, no decurso deste capítulo, a tradução frequentemente utilizada é “representação compreensiva”.

não poderia provir do que não existe.”<sup>455</sup> Então, retomamos aqui a definição de Zenão, descrita por Cícero: “A representação, portanto, é impressa e formada a partir daquilo de onde provém, como não poderia ser a consequência daquilo de onde não provém”.<sup>456</sup>

A partir desse pressuposto, alguns pontos podem ser observados: o primeiro é que a representação compreensiva tem um objeto. O segundo ponto de observação é a conformidade da representação ao seu objeto. O terceiro, por sua vez, diz respeito à precisão da representação, com clareza e distinção. No entanto, a evidência da representação se manifesta, apenas, em representações que são mais claras e distintas que as alucinações ou os sonhos. Essa evidência, unida à precisão do segundo ponto, isto é, a precisão que distingue essas representações, é explorada ao máximo pelos Estoicos, com intuito de mostrar que a representação não compreensiva não tem nem clareza nem distinção, tendo um caráter completamente incerto. Portanto, para os Estoicos, o sábio é aquele que não dá seu assentimento<sup>457</sup> senão a representações compreensivas; por conseguinte, o sábio é aquele que recusa toda representação incerta ou provável.

### 2.3 O CRITÉRIO DE VERDADE DOS ACADÊMICOS

O problema do critério de verdade era demasiadamente debatido nas escolas de Atenas no tempo do Acadêmico Arcesilau<sup>458</sup> e do Estoico Zenão. Mas o debate não cessou neles; prosseguiu com Carnéades e com o Estoico Crisipo, entre outros, até chegar a Cícero. Esse último expõe, em sua obra *Academica*, os argumentos dos Acadêmicos contra o critério de verdade estoico. Esses argumentos expostos por Cícero em defesa da Academia de Arcesilau e Carnéades constituem a principal fonte do ceticismo acadêmico, com a qual Agostinho tem contato.

Os Estoicos apresentavam como critério de verdade as representações compreensivas, as quais eles acreditavam que eram um critério indubitável pelo qual poderiam chegar à

---

<sup>455</sup> “Une représentation perceptive est celle qui vient de ce qui existe, qui est imprimée et marquée conformément à ce qui existe, et telle qu’elle ne pourrait pas provenir de ce qui n’existe pas” (SEXTUS, apud GOURINAT, 2000, p. 63).

<sup>456</sup> “Visum igitur impressum effectumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset” (CICERO, Marcus Tullius. *Academicorum reliquiae cum Lucullo, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI*).

<sup>457</sup> *Assentimento* é um conceito estoico que, além de significar o ato de conhecer e aceitar algo, tem conotação de aprovação e entrega.

<sup>458</sup> Arcesilau tornou-se diretor da Academia “cética” em 272 a.C. Polemizou sobretudo a filosofia estoica e, particularmente, o conceito de *representação compreensiva*. Negava que nessa representação pudessem existir elementos suficientes para garantir, além de qualquer dúvida, a verdade; afirmava, então, que devia suspender o assentimento.

verdade. Eles consideravam as representações compreensivas como evidências intrínsecas vindas da percepção. Os Acadêmicos, no entanto, argumentavam contra esse critério de verdade dos Estoicos. No embate contra os Estoicos, dois Acadêmicos ganharam destaque: Arcesilau e Carnéades. Arcesilau conheceu e combateu a teoria estoica do critério de verdade apresentado por Zenão; Carnéades, por sua vez, dirigiu suas críticas ao Estoico Crisipo, discípulo de Cleantes e sistematizador do estoicismo de Zenão.<sup>459</sup>

Arcesilau não negava que muitas das representações se formam a partir de objetos existentes;<sup>460</sup> no entanto, a crítica dos filósofos acadêmicos como Arcesilau se dirigia contra a segurança absoluta com que os Estoicos apresentavam as representações compreensivas como critério de verdade. Assim, em linhas gerais, o eixo de sua crítica consistia em negar a possibilidade de um acordo fundado sobre uma certeza absoluta. Dessa forma, a crítica de Arcesilau estava de acordo com a teoria do próprio Zenão, a qual parte da seguinte premissa: o sábio não deve ter opiniões. Contudo, as razões pelas quais ambos afirmam essa premissa são diferentes: para Zenão, por um lado, o sábio não deve opinar, pois deverá partir da análise, pela qual chegará à ciência, ou à evidência da verdade; por outro lado, para Arcesilau, o sábio, diante da impossibilidade de reconhecer um critério de certeza mediante o qual poderá discernir o erro da verdade, não deve opinar, mas suspender seu assentimento, ou seja, deverá suspender o juízo (*epochē*). Assim, a suspensão do assentimento, que, para o Estoico, só era recomendado quando a representação não era evidente, para Arcesilau, é generalizada, uma vez que ele estabelece que “jamais existe evidência absoluta”. Em vista disso, a suspensão do assentimento, para Arcesilau, está relacionada ao fato de ele julgar que todas as coisas são incompreensíveis; portanto, não se pode afirmar ou negar nada acerca delas.<sup>461</sup> Mas, como o homem não pode ficar inerte diante da falta de um critério absoluto de verdade, em outras palavras, como a suspensão do assentimento não é sinônimo de inatividade, Arcesilau apresentará a *razoabilidade*, seguindo a seguinte linha de argumentação: as representações que temos podem ser *persuasivas*, *dissuasivas*, ou *mais ou menos persuasivas*. O fato, porém, de que, para esse Acadêmico, nenhuma “representação” pode ser tão segura a ponto de o sábio poder aderir a ela com total garantia é razão suficiente para que as “representações” *persuasivas* ou *dissuasivas*, em sua pureza, não sejam reconhecidas como tais. Assim, o que permanece são as “representações” *mais ou menos persuasivas*: as mais

<sup>459</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 64.

<sup>460</sup> Cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 21.

<sup>461</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 70. Também a esse respeito, cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 306.

razoáveis. Dessa forma, na falta de um critério absoluto de verdade, bastará a *razoabilidade*, para que os homens sábios possam orientar suas ações.<sup>462</sup>

Para os Estoicos, contudo, o sábio só poderia dar assentimento à verdade, que só poderia ser alcançada por meio das representações compreensivas, as quais teriam que corresponder às condições exigidas por Zenão.<sup>463</sup> Assim, se para os Estoicos o sábio só deveria dar seu assentimento à verdade, para Arcesilau, para quem nada é compreensível, o sábio não deveria dar seu assentimento a nada, a não ser que deixasse de ser sábio.

Ademais, no decurso da crítica de Arcesilau aos Estoicos, ele nega a existência de representações compreensivas em nossa mente, pois, para ele, não era possível encontrar nenhuma representação que pudesse corresponder a todas as condições exigidas pela definição de Zenão. Assim sendo, a representação compreensiva seria inacessível ao homem; em vista disso, Arcesilau procura refutar essa forma de dar assentimento a algo. Este constitui, então, o primeiro ponto no qual ele diverge dos Estoicos. As representações, para os Estoicos, estão baseadas na percepção sensível, que tem como condição a evidência. Arcesilau argumenta, então, que a verdade não pode encontrar-se de modo evidente; assim sendo, nunca poderemos assentir a nenhuma representação compreensiva com total segurança.<sup>464</sup> Para fazer tal afirmação, ele baseia-se em algumas razões: a primeira é que o assentimento é algo que não pode estar relacionado a representações, mas à razão; o segundo motivo é que não existe nenhuma representação verdadeira que não se assemelhe a uma representação falsa, e, para exemplificar isso, cita os sonhos, que, embora sejam ilusão, nos fazem sentir terror ou felicidade que parecem ser reais. Partindo desse pressuposto, Arcesilau argumenta que pode existir uma falsa representação que seja indistinguível da representação compreensiva. Essa argumentação acadêmica força Zenão a adicionar uma nova cláusula em que diz que a representação será “de natureza tal que não possa provir de algo não existente”.<sup>465</sup> Mas essa

---

<sup>462</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 70-73 passim. Também a esse respeito, cf. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 306.

<sup>463</sup> Condições apresentadas por Zenão: condição I - derivar de um objeto existente; condição II- representar cuidadosamente esse objeto; condição III- estar “estampada e impressa” nos órgãos sensoriais; condição IV: uma representação compreensiva é tal que não pode ser falsa. E ainda, Zenão, sob pressão de Arcesilau, modifica a *primeira definição* (constituída pelo conjunto das condições I-III), adicionando a ela uma nova cláusula (condição V): essa representação deve ser de tipo tal que não possa provir de algo não existente. Cf. HANKINSON, 2006, p. 67-79 passim.

<sup>464</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.61.

<sup>465</sup> Com a adição dessa nova cláusula (condição V), Zenão modifica a *primeira definição* para que uma representação fosse considerada compreensiva, o que é, presume-se, uma especificação adicional da condição IV, que foi introduzida por Zenão sob a pressão do Acadêmico Arcesilau. Cf. HANKINSON, 2006, p. 74-75. Também a esse respeito, ver nota 463 deste capítulo.

nova cláusula é uma adição que procura especificar uma condição anterior já exposta,<sup>466</sup> na medida em que a terceira condição<sup>467</sup> não se mostrou suficiente para assegurar a argumentação de Zenão diante da pressão exercida por Arcesilau. Cícero ressalta que esse acadêmico concordou que essa adição à definição se justificava, uma vez que não poderia apreender uma representação se uma verdadeira fosse tal como uma falsa poderia ser. Contudo, Arcesilau continua a argumentar de modo vigoroso, com o intuito de mostrar que nenhuma representação de um objeto existente era tal que pudesse não ser uma impressão de um objeto não existente da mesma forma.<sup>468</sup>

Como já vimos, Arcesilau não negava que muitas das representações se formam a partir de objetos existentes, mas o que ele negava era a segunda parte da definição estoíca, isto é, que as representações provenientes de objetos existentes não podem ter o mesmo aspecto das provenientes de objetos não existentes.<sup>469</sup> Desse modo, ele argumenta que, se as representações que procedem de objetos existentes são da mesma natureza que as que procedem de objetos inexistentes, nenhuma representação pode ter sinal próprio do verdadeiro, ou uma evidência intrínseca de verdade; assim, para ele, se uma única representação nos engana, tudo seria duvidoso. Quando ele faz menção a isso, enfatiza o erro que pode estar associado aos sentidos. Por exemplo, podemos ter alucinações que são falsas e atuar por elas como se fossem verdadeiras;<sup>470</sup> sentir terror ou felicidade, quando sonhamos, sem, contudo, serem esses sonhos reais. Outro erro diz respeito ao o poder demasiadamente limitado das sensações, em que tudo depende de nossa capacidade perceptiva.<sup>471</sup>

A crítica ao critério de verdade estoico não cessa, no entanto, em Arcesilau; ela prossegue com Carnéades.<sup>472</sup> Este último reviveu a polêmica contra o dogmatismo estoíco, já apresentada por Arcesilau. Carnéades, tal como Arcesilau, negava que as representações verdadeiras tivessem características diferentes das de uma representação falsa; em outros termos, que uma representação compreensiva tivesse propriedades intrínsecas que a distinguíssem das demais representações. Assim, ele também as contestava. Contudo, em sua

<sup>466</sup> Essa condição corresponde à condição IV (ser tal que não pode ser falsa), que foi introduzida posteriormente às condições que representam a *primeira definição* de Zenão. Cf. HANKINSON, 2006, p. 67-75 passim.

<sup>467</sup> Condição III - Estar “estampada e impressa” nos órgãos sensoriais.

<sup>468</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,24,77.

<sup>469</sup> Cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 21.

<sup>470</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,28,89. Cita ele a passagem de Eurípides, referida a Hércules, que, em um estado de loucura, matou seus próprios filhos, confundindo-os com os rebentos de seu inimigo Euristeu.

<sup>471</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,84-86.

<sup>472</sup> Com a morte de Arcesilau, a Academia teve vários sucessores: Lacides, Evandro e Hegesino, mas, entre eles, o mais importante foi Carnéades. Carnéades conheceu Crisipo, um dos estoicos mais importantes, e também suas obras. Crisipo tinha reunido uma série de objeções contra os sentidos, para refutá-los posteriormente, contudo Carnéades teve acesso a essas objeções, a ponto de os Estoicos acusarem Crisipo de ter armado Carnéades em suas objeções ao estoicismo. Cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 23.

contestação, ele não permanece na suspensão do juízo, exposta anteriormente por Arcesilau; ele também vê a necessidade de um critério para atuar na vida e guiar sua conduta.<sup>473</sup> Desse modo, Carnéades não se limita apenas a contestar o critério de verdade estoico, mas introduz uma nova teoria: a *probabilidade*, a qual deriva do conceito de razoável, de Arcesilau.<sup>474</sup>

Dessa forma, Carnéades, diante da teoria estoica da evidência intrínseca das representações compreensivas, admite existirem, em nossa mente, classes de representações: primeiro, as representações imperceptíveis e perceptíveis e, segundo, as representações prováveis e improváveis. As representações imperceptíveis são aquelas que se opõem ao testemunho dos sentidos e, inclusive, à evidência, e as perceptíveis são duvidosas.<sup>475</sup> Assim, ainda que ele reconheça que nenhuma percepção corresponde à realidade, admite que existam representações que são *prováveis*. No entanto, essa doutrina do provável, de Carnéades, deve ser entendida, antes de tudo, como uma argumentação dialética voltada para aniquilar o dogmatismo estoico, o qual apresentava as representações compreensivas como critério absoluto de verdade. Assim, Carnéades procura mostrar que, na ausência de um critério absoluto de verdade, os homens deveriam regular suas ações tendo por critério o “provável”. Dessa forma, se não há uma representação que, de fato, possa ser considerada segura, o que resulta, para os Acadêmicos, é que nada é compreensível. Então, instaura-se um dilema: se tudo é incompreensível, o sábio ou suspende seu assentimento ou dá seu assentimento ao incompreensível, o que pode levá-lo a cair na opinião, ou até no erro. Mas, se se levar em consideração que o sábio, antes de tudo, é um homem que tem necessidade de agir, ele precisará, então, apoiar-se na opinião, conformando-se com a simples aparência da verdade, visto que o conhecimento absoluto não é possível. Assim, para Carnéades, o sábio deveria aderir às representações prováveis, para reger sua vida;<sup>476</sup> ou seja, não deveria assentir a nada com total segurança, mas admitir apenas o provável ou verossímil para orientar sua ação.<sup>477</sup>

Cícero, então, resume os argumentos dos Acadêmicos contra os Estoicos em quatro premissas gerais, que têm como conclusão a posição segundo a qual nada pode ser conhecido, apreendido ou compreendido, e em torno das quais está centrado todo o debate acadêmico. As quatro premissas são: ( I ) existe representação<sup>478</sup> falsa; (II) essa representação falsa não pode ser apreendida; (III) no caso das representações entre as quais não há diferença, não é possível

<sup>473</sup> Cf. ROMAN ALCALÁ, 2007, p. 100-101.

<sup>474</sup> Cf. PIMENTEL ÁLVAREZ, 1980, p. 24.

<sup>475</sup> Cf. GARCÍA ÁLVAREZ, 2009, p. 14.

<sup>476</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 102-103. Também a esse respeito, cf. REALE; ANTISSERI, 2003 v. 1, p.306.

<sup>477</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 258.

<sup>478</sup> Aqui Cícero traduz *phantasia* por *visum*; entretanto, optamos pela tradução “representação”.

que algumas delas possam ser apreendidas e outras não o possam; (IV) não há, proveniente dos sentidos, representação verdadeira a que não corresponda outra representação que dela não se diferencie e que não possa ser apreendida, ou seja, uma representação falsa que dela seja indistinguível. Dessas quatro premissas, todos admitem (II) e (III). Então, Cícero, em sua argumentação, ressalta que Epicuro não concede a premissa ( I ), mas que os Estoicos, com quem está a arguir, a concedem; assim, todo o conflito é apresentado em torno da premissa (IV).<sup>479</sup> Os Acadêmicos defendem a quarta premissa e fazem isso por meio de citação de exemplos para refutar os argumentos estoicos. Citam, por exemplo, o fato de que muitas pessoas eram enganadas ao pensarem que estavam vendo um só indivíduo de um par de gêmeos idênticos, ao passo que estavam vendo o outro, ou o fato de que ninguém pode distinguir entre dois ovos suficientemente semelhantes.<sup>480</sup> Essa premissa, portanto, pode ser justificada por Cícero que diz que não há nenhuma marca para discernir uma representação verdadeira de uma representação falsa.<sup>481</sup>

Partindo desse pressuposto, para os Acadêmicos, as representações compreensivas não podem dar ao homem garantias de verdade. Eles argumentam que procurar segui-las é distanciar-se da sabedoria. Assim, os Acadêmicos não são aqueles que afirmam que o saber é inacessível ao homem, ou seja, não pretendem negar ao homem a capacidade de conhecer; pretendem, porém, mostrar, os limites dessa capacidade. Dessa forma, se o homem não pode chegar a ser sábio, ao menos deve evitar o erro mais sutil: acreditar ter chegado à sabedoria e à verdade.<sup>482</sup> Então, o que de fato fazem é recusar o dogmatismo dos Estoicos, os quais afirmam aderir às representações compreensivas como evidências intrínsecas para não se enganarem.

Portanto, grande parte dos esclarecimentos acerca do critério de verdade estoico e das respectivas críticas dos Acadêmicos são tomados de Cícero, de sua *Academica*. Nessa obra, Cícero contesta a definição de Zenão e o faz com réplica de Carnéades, que se mantém sobre as mesmas posições de Arcesilau. E Cícero acaba concluindo que, entre o posicionamento da Academia desses dois, chamada “nova”<sup>483</sup>, e o posicionamento da antiga Academia, de Platão, não aparecem diferenças marcantes, dado que, nos escritos platônicos, nada é

<sup>479</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II, 26,83.

<sup>480</sup> Cf. HANKINSON, 2006, p. 75. Também a esse respeito, cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 93.

<sup>481</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II, 26, 84. Também a esse respeito, ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.68. n 121.

<sup>482</sup> Cf. GARCÍA ÁLVAREZ, 2009. p. 13.

<sup>483</sup> Diógenes Laércio denomina a Academia de Arcesilau como Academia Média, mais caracterizada como um período de transição entre a Academia Antiga, de Platão, e a Nova Academia, de Carnéades. Contudo, alguns autores apresentam Arcesilau como membro da Nova Academia, ao passo que outros autores o apresentam como membro da Academia Antiga, já que ele próprio se considerava continuador da tradição platônica. Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 35-50 passim. Também a esse respeito, cf. PALACIOS, 2006. p. 118.

afirmado com certeza, apresentando eles relevante indagação e não declarando nada como certo.<sup>484</sup>

## 2.4 A PROBLEMÁTICA DO CRITÉRIO DE VERDADE: ACADÊMICOS E ESTOICOS

A contenda entre a Academia e a Estoá, a qual começou entre Arcesilau e Zenão na metade do século III a.C., continuou por quase cem anos depois, com Carnéades e Crisipo, e desse conflito se encontram ecos até em Sexto Empírico.<sup>485</sup> A partir desse conflito, produz-se uma filosofia centrada na polêmica entre Acadêmicos e Estoicos, fundamentando-se, principalmente, na problemática do critério de verdade.

Apesar de toda a pressão exercida pela crítica acadêmica, os Estoicos não deixavam de confiar seu assentimento às representações compreensivas. Procuravam replicar as investidas acadêmicas, que apresentavam exemplos de erros perceptuais, argumentando eles que os exemplos expostos por Arcesilau e pelos demais Acadêmicos eram “casos anormais de percepção ou de percepção transtornada”,<sup>486</sup> outros eram exemplos baseados em ilusões e, ainda, em casos de pessoas desatentas. São situações em que se podem ter percepções alteradas e que podem ser assumidas por sujeitos que estejam embriagados, enfermos ou sonhando; nessas condições, o sujeito de fato é passível de cometer erros perceptivos. Para os Estoicos, tomar exemplos tendo por fundamento sujeitos que estão em situações anormais, passíveis de erros, não pode ser julgado como razão suficiente para afirmar que sempre podemos cair em erro quando temos por critério a representação compreensiva, visto que a representação compreensiva não é o critério da verdade de modo incondicional, senão só o é quando não há obstáculos para tanto.<sup>487</sup> Assim, justamente esses exemplos citados contrariam a primeira condição<sup>488</sup> que caracteriza uma representação compreensiva. A experiência de pessoas embriagadas, insanas ou em estado de sonho não poderia ser tomada como parâmetro de análise para caracterizar uma impressão cataléptica. Desse modo, um homem sábio no sentido estoico jamais poderia tomar essas situações anômalas como dignas de serem assentidas por representação compreensiva.

<sup>484</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,12,46. Também a esse respeito, cf. PALACIOS, 2006. p. 118.

<sup>485</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 55.

<sup>486</sup> ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 65.

<sup>487</sup> Cf. HANKINSON, 2006, p. 82.

<sup>488</sup> Ao se referir à *primeira condição*, muitas representações incidem sobre nós, provenientes do que não existe; por exemplo, para homens insanos, o que deriva de um objeto existente não pode ser caracterizado como uma representação compreensiva.

Embora saibamos que essas experiências perceptivas errôneas existam, o julgamento estoico as tem como erro e não as julga como representação compreensiva. Conseqüentemente, os exemplos dados pelos Acadêmicos não justificam nem demonstram nenhum tipo de crítica a essas representações.<sup>489</sup> O sábio, então, diante das situações expostas, deve abster-se de aceitar falsas representações e evitar assentir a qualquer apreensão sensorial, se essas não se encontram nas melhores condições. Do mesmo modo, uma pessoa em estado normal de consciência, ao despertar de um sonho, saberá que estava sonhando e não tomará suas fantasias como reais. Essas pessoas também saberiam que, num momento de embriaguez, suas sensações e percepções não são confiáveis. Assim, para os Estoicos, o fato de as críticas acadêmicas terem partido de exemplos de representações anômalas e excêntricas é, no mínimo, absurdo. Desse modo, os Estoicos procuram mostrar que os argumentos dos Acadêmicos, que se respaldam em exemplos de experiência perceptual ‘anormal’, não podem se sustentar diante da doutrina estoica, que tem como fundamento o que concerne ao normal e a ele se atém, na experiência cotidiana. As experiências perceptuais errôneas não podem, então, implicar, de modo negativo, toda veracidade que pode ser oferecida por meio dos sentidos. E, se assim o fosse, contar-se-ia possivelmente apenas com a evidência daqueles dados que confirmam erros de percepção e recusar-se-iam todos os demais dados como inadmissíveis. Ainda que não possamos confiar inteiramente na percepção sensorial, não podemos, do mesmo modo, supor que toda experiência sensível seja ilusória e irreal.<sup>490</sup>

Se a crítica acadêmica fosse direcionada apenas contra o critério das representações compreensivas, poderia ser facilmente vista como uma falácia dialética. Entretanto, a crítica acadêmica se direciona contra a representação compreensiva, apresentada como critério de verdade. Tanto que Arcesilau não argumenta contra a percepção sensível de que partem os Estoicos, mas contra a capacidade de distinção entre as representações verdadeiras e falsas, embora segundo os Estoicos, a representação compreensiva fosse verdadeira na medida em que fosse uma réplica exata do objeto, que o demonstrasse com tal precisão que não poderia provir de outra origem. A essa precisão os Estoicos se atinham como garantia de verdade.

Entretanto, o argumento acadêmico parece ganhar força quando afirma que a verdade de uma representação não poderia ser garantida pela própria impressão, pois, se assim fosse, estaríamos diante de um círculo vicioso.<sup>491</sup> Assim, defendem os Acadêmicos que a verdade de

---

<sup>489</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,17,52.

<sup>490</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.66.

<sup>491</sup> Sobre o sentido falacioso de o argumento circular, expressa-se CICERO, *Academica*, II,27,88.

uma representação tem que ser provada por algo diferente dela própria,<sup>492</sup> para que esse círculo não seja estabelecido; mas essa possibilidade não parece viável, na doutrina estoica, a qual estabelece como critério para a verdade, precisamente, a representação compreensiva. Então, a crítica acadêmica prossegue na perspectiva da incapacidade de distinguir as representações verdadeiras das falsas; diante disso, não se duvida da representação em si, mas do fato de ela ser inteiramente segura, a ponto de os Estoicos a terem como critério para a verdade.

Sem nos atermos, porém, às distinções entre os argumentos de Arcesilau e Carnéades, as críticas acadêmicas seriam as seguintes: 1. Se duas “representações” são indistinguíveis, é impossível para uma ser “compreensiva” e para a outra não, visto que ambas são indistinguíveis. 2. Algumas “representações” são verdadeiras, e outras, falsas. Portanto, se duas “representações” são indistinguíveis, é impossível saber qual é a verdadeira e qual é a falsa. 3. Consequentemente, qualquer coisa que seja possível para uma “representação” verdadeira é possível para uma falsa, por serem indistinguíveis.<sup>493</sup>

Assim, o argumento central da crítica acadêmica se fundamenta no fato de que a premissa que afirma algo verdadeiro para uma representação verdadeira pode afirmá-lo também para uma falsa, pelo fato de ser indistinguível. Se somente o marco da certeza que caracteriza uma representação compreensiva tem força e clareza suficientes para impor o assentimento, então alguma falsa representação poderia oferecer a alguém, em um determinado momento e lugar, garantias de verdade, ao passo que uma representação verdadeira, não.<sup>494</sup> Assim, a clareza de uma representação não pode ser garantia de verdade dela própria. A partir desse pressuposto, para os Acadêmicos, uma representação pode ser clara e distinta, contudo, falsa. Isso mostra para os Acadêmicos a fragilidade da noção de representação, a qual admite-se assegurar sua própria verdade, caindo, com isso, num argumento circular, que gera notável insegurança, aos olhos acadêmicos, em estabelecer a representação compreensiva como critério da verdade.<sup>495</sup>

Em princípio, essa dificuldade em estabelecer um critério seguro para a verdade não é possível de ser evitada pelos Acadêmicos, na medida em que eles afirmam que o verdadeiro não traz em si um sinal que o torne distinto do falso.<sup>496</sup> Com isso, não se pode estar seguro plenamente da verdade ou da falsidade das representações. Isto porque, embora a capacidade

---

<sup>492</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 61-69.

<sup>493</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 64.

<sup>494</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 68.

<sup>495</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,27,88.

<sup>496</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,84.

perceptiva do homem permita apreender diversos dados pelos sentidos, pode-se assentir, em algumas ocasiões, o que lhe parece claro e evidente; contudo, esse assentimento é independente da verdade ou falsidade das representações em si próprias. Portanto, é preciso, nessa circunstância, não deixar de levar em consideração o *logos*, que poderá assentir as representações compreensivas, e somente pelo *logos* parece possível chegar-se a uma segurança acerca do assentimento.

Para os Acadêmicos, atendo-se apenas às representações compreensivas, nenhum assentimento poderia ser dado com segurança. Mas, por outro lado, suspender todo assentimento também não poderia solucionar completamente o problema da verdade, sendo esse impasse que move reflexões e norteia grandes investigações ao longo da história da filosofia. O critério de verdade foi um tema muito debatido pela filosofia helenística, com a exposição de proposições que procuravam chegar a uma garantia de verdade. Os estoicos apresentavam, principalmente, a representação compreensiva como critério de verdade para dar assentimento a uma representação evidente. Os Acadêmicos, por seu turno, argumentavam que a verdade não poderia encontrar-se de modo evidente e que nenhuma representação compreensiva poderia ser parâmetro para dar assentimento com segurança sobre algo, admitindo eles apenas o provável. Em meio a esse embate filosófico, permaneceu em evidência a linha de argumentação que procurava resolver o problema do assentimento à verdade, e essa discussão nortearia grandes investigações e críticas ao longo da Idade Média. Agostinho, inclusive, recebe influências do ceticismo acadêmico provindo do embate entre Estoicos e Acadêmicos. Em sua obra *Contra Academicos*, ele vai tratar, paulatinamente, de refutar os argumentos acadêmicos, os quais o mantiveram na desesperança de encontrar a verdade. O Hiponense tratará, pois, de mostrar que a verdade é acessível ao homem,<sup>497</sup> por meio de outro critério. Assim, o terceiro capítulo desta dissertação será direcionado à discussão do critério de verdade agostiniano, apresentado na obra *Contra Academicos*.

---

<sup>497</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,3,9.

### CAPÍTULO 3

## O CRITÉRIO DE VERDADE AGOSTINIANO NO *CONTRA ACADEMICOS*

Neste *terceiro capítulo*, pretendemos apresentar uma reflexão, em caráter conclusivo, sobre o critério de verdade agostiniano apresentado na obra *Contra Academicos*, identificar a visão original do seu autor sobre esse tema, bem como abordar sua procura por refutar as teses acadêmicas e o posicionamento que ele assume em relação aos Acadêmicos.

Agostinho, logo no início do *Contra Academicos*,<sup>498</sup> admite o valor da autoridade dos sábios que percorreram a questão da verdade, destacando, entre eles, Cícero,<sup>499</sup> embora nem todas as opiniões desse autor ele julgue aceitáveis. Faz menção também a sábios como Sócrates,<sup>500</sup> Platão,<sup>501</sup> Plotino<sup>502</sup> e outros filósofos antigos.<sup>503</sup> Contudo, ele despreza a autoridade da fama<sup>504</sup> desses filósofos, mas reconhece a autoridade de Cristo, o qual ele identifica com a sabedoria e a verdade.<sup>505</sup> À procura dessa verdade, Agostinho faz um longo percurso movido por uma preocupação soteriológica.<sup>506</sup>

Assim, à luz das *Confessiones*, observamos que Agostinho passa de doutrina em doutrina procurando a verdade, a qual ele identifica com o Cristo, que se nomeia igualmente a Verdade<sup>507</sup> e Sabedoria.<sup>508</sup> Em sua busca pela verdade, a filosofia fora fundamental, desde quando foi despertado seu amor pela investigação filosófica, com a leitura do *Hortensius*, tendo Agostinho buscado incessantemente a sabedoria, a qual identificava com a verdade.<sup>509</sup> Contudo, antes de chegar à verdade, é preciso acreditar que ela é acessível ao homem. Diante disso, Agostinho vê a necessidade de responder aos Acadêmicos, que sustentavam, com seus argumentos, que nada poderia ser compreendido e somente o provável seria admissível, não sendo possível ao homem chegar à verdade. Esses argumentos causavam desânimo de buscar a verdade pela filosofia, por isso ele os contesta em sua obra *Contra Academicos*. Agostinho

<sup>498</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,7.

<sup>499</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,15.

<sup>500</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14.

<sup>501</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14; III,18,41.

<sup>502</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,41.

<sup>503</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II, 6,14; II,13,30; III,7,14.

<sup>504</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,8,20.

<sup>505</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43; II,1,1.

<sup>506</sup> Nos Livros III, V e VII das *Confessiones*, podemos encontrar a confirmação dessa preocupação soteriológica. Esta pode ser compreendida como uma preocupação de libertar-se das amarras dos desejos carnis e do orgulho intelectual, para que, de fato, Agostinho pudesse viver uma vida pautada pela sabedoria.

<sup>507</sup> Cf. Jo 14, 6.

<sup>508</sup> Cf. 1 Cor 1,24.

<sup>509</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 58-59, nota 142.

lembra-se da angústia que vivenciara enquanto permanecia na dúvida acerca da possibilidade de poder chegar à verdade. Portanto, para libertar sua mente daqueles argumentos<sup>510</sup> e para que outros não passem por tal experiência, ele procura refutá-los e, para isso, emprega vários argumentos dignos de ser examinados.

### 3.1 AGOSTINHO CONTRA OS ACADÊMICOS

No *Contra Academicos*, Agostinho elabora vários argumentos com os quais procura refutar o ceticismo acadêmico. O intuito é revelar as debilidades teóricas dos argumentos dos Acadêmicos, que o levaram à desesperança na busca pela verdade, e de mostrar também que a verdade é acessível ao homem. E isso parece claro quando ele escreve:

Evitai imaginar que sabeis alguma coisa a menos que o saibais do mesmo modo como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas guardai-vos também de julgar que não podeis encontrar a verdade na filosofia ou que a verdade não pode ser conhecida desse modo. Acreditai-me, ou melhor acreditai naquele que disse: Procurai e achareis.<sup>511</sup> Não se deve desesperar de conhecer a verdade nem chegar a um conhecimento mais evidente que o dos números.<sup>512</sup>

No final de sua vida, Agostinho escreve que o objetivo dele com o *Contra Academicos* era livrar sua mente, com a maior força que pudesse, dos argumentos daqueles que o afastavam da filosofia e causavam a muitos, inclusive a ele, a desesperança de encontrar a verdade, a qual considera o alimento da alma.<sup>513</sup> Assim, trataremos agora de abordar alguns argumentos empregados por Agostinho no *Contra Academicos*, tendo ele em vista os objetivos mencionados anteriormente.

---

<sup>510</sup> Cf. AGOSTINHO, *Epistolae*, I,3 [*Epistolae (Hermogeniano Augustinus)*]. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus secundus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. PL 33. Parisiis, 1902]; *Retractationes*, I,1,1.

<sup>511</sup> Cf. Mt 7,7.

<sup>512</sup> “[...] cavete, ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis saltem, ut nostis unum duo tria quattuor simul collecta in summam fieri decem. Sed item cavete, ne vos in philosophia veritatem aut non cognituros aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi credite, vel potius illi credite, qui ait: quaerite et invenietis, nec cognitionem desperandam esse et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II, 3,9).

<sup>513</sup> Cf. AGOSTINHO, *Epistolae*, I,3; *Retractationes*, I,1,1.

### 3.1.1 O argumento da felicidade

O argumento da felicidade (*beatitudo*) não parece ser necessariamente uma refutação ao ceticismo acadêmico, mas um argumento que Agostinho emprega com o intuito de mostrar que o homem deve buscar a felicidade e que, para isso, ele deve partir da certeza de que é possível alcançá-la. Assim, no Livro I do *Contra Academicos*, Licêncio toma partido do lado da Academia e afirma que a busca da verdade, se conduzida da melhor forma possível, será suficiente para que o homem seja feliz, ou para chegar à única felicidade própria do homem. “O fim do homem é procurar perfeitamente a verdade”.<sup>514</sup> Diante de tal afirmação, Trigécio responde que o homem não poderia ser feliz, já que ele não pode atingir o que procura tão ardentemente.<sup>515</sup>

Portanto o homem não pode ser feliz. Como poderia sê-lo, se não pode conseguir o que tão ardentemente deseja? Mas não, o homem pode viver feliz, se pode viver segundo aquela parte da alma<sup>516</sup> que deve dominar no homem. Portanto, pode encontrar a verdade. Ou então se recolhe em si mesmo e renuncie ao desejo da verdade para que, não podendo alcançá-la, não seja necessariamente infeliz.<sup>517</sup>

Entretanto, ambas as partes concordam que essa alternativa não vai funcionar, visto que um homem que abandona seu desejo de verdade não será feliz.<sup>518</sup> Por outro lado, para Agostinho, é possível que o homem seja capaz de encontrar a verdade,<sup>519</sup> tanto que ele procura combater o argumento acadêmico da impossibilidade de acesso à verdade. E, ainda, Agostinho apresenta que é oferecida aos Acadêmicos uma escolha de três consequências aos que negam a possibilidade de alcançar a verdade: eles devem desistir do desejo pela verdade, ou admitir que um homem sábio não precise ser feliz, ou considerar que o homem é feliz ainda que não tenha o que mais ardentemente deseja.<sup>520</sup>

Essa última consequência pode ser ilustrada pela seguinte afirmação de Licêncio:

Mas justamente esta é a felicidade do homem: buscar perfeitamente a verdade. Isso é chegar ao fim, além do que não se pode passar. Portanto, quem busca a verdade com

<sup>514</sup> “Hominis autem finis est perfecte quaerere veritatem [...] (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9).

<sup>515</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,10.

<sup>516</sup> Essa parte da alma que é mencionada na obra *Contra Academicos* diz respeito à razão. Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9.

<sup>517</sup> “Non igitur potest beatus esse homo. Quomodo enim, cum id quod magnopere concupiscit adsequi nequeat? Potest autem homo beate vivere, si quidem potest secundum eam partem animi vivere, quam dominari in homine faz est. Potest igitur verum invenire. Aut colligat se et non concupiscat verum, ne, cum id adsequi non potuerit, necessario miser sit”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9).

<sup>518</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 17.

<sup>519</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,22,43.

<sup>520</sup> Cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, II,15.

menos esforço do que deve, não alcança o fim do homem, mas quem se aplica à sua busca com todo esforço possível e necessário, mesmo que não a encontre, é feliz, pois age totalmente segundo o fim para o qual nasceu. Se não o consegue, a falta vem da natureza, que não o permitiu. Finalmente, se todo homem é necessariamente feliz ou infeliz, não será loucura chamar infeliz aquele que dia e noite com todo afincado procura a verdade? Logo é feliz.<sup>521</sup>

No seu Livro I do *Contra Academicos*, Agostinho sugere que a sabedoria é o conhecimento das coisas humanas e divinas que pertencem à vida feliz.<sup>522</sup> É provável que tal pensamento decorra de que não se pode ser feliz sem a segurança da possibilidade de se encontrar a verdade. Com isso, nota-se que o acesso à verdade é essencial para a felicidade, mas é necessário, de antemão, desejar a verdade como algo que pode ser alcançado. Daí se segue a crítica de Agostinho aos Acadêmicos, os quais ao afirmarem que não era possível se chegar à verdade, inibiam o desejo de buscá-la. Decorre, então, o posicionamento de refutação que Agostinho assume diante dos Acadêmicos, que, com seus argumentos de impossibilidade de se chegar à verdade causavam o desânimo de permanecer em sua busca.<sup>523</sup>

### 3.1.2 O argumento de verossimilhança

No *Contra Academicos*, é também apresentado o argumento da verossimilhança, no qual os Acadêmicos descrevem o provável como semelhante a uma verdade, embora sustentem que não seja possível conhecer a verdade com certeza.<sup>524</sup> Para ilustrar esse argumento, Agostinho oferece o seguinte exemplo: “Se alguém, ao ver teu irmão, afirma que ele é semelhante ao teu pai, que não conhece, não te parece que tal pessoa é louca ou tola?”<sup>525</sup> Da mesma forma, os Acadêmicos tornam-se ridículos quando dizem que, na vida, eles seguem a semelhança de uma verdade, embora “não saibam” o que é a própria verdade. Assim, Agostinho afirma: “A própria evidência clama que de maneira semelhante devemos rir dos teus Acadêmicos, que afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando

<sup>521</sup> “ – At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille, perfecte quaerere veritatem; hoc enim est pervenire ad fine, ultra quem non potest progredi. Quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, is<sup>a</sup> ad finem hominis non pervenit; quisquis autem tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, etiamsi eam non inveniatur, beatus est; totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. Inventio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit. Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum, qui dies noctesque quantum potest instat investigandae veritati, miserum dicere? Beatus igitur erit” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9).

<sup>522</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,7,23.

<sup>523</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,18.

<sup>524</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16.

<sup>525</sup> “Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus aut ineptus videbitur?” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16).

ignoram a própria verdade”.<sup>526</sup> E os Acadêmicos são forçados a responder à afirmação de que eles seguem a semelhança de uma verdade, com uma definição alternativa de provável:

Os Acadêmicos chamam provável ou verossímil o que nos pode mover a agir sem assentimento. Quando digo sem assentimento quero dizer de tal modo que sem ter por verdadeiro o que fazemos e julgando ignorar a verdade, não deixamos de agir. Por exemplo, se na noite passada, com o céu tão desanuviado e puro, alguém nos perguntasse se hoje nasceria um sol tão radioso, creio que teríamos respondido: não sabemos, mas parece que sim. Tal me parece ser, diz o Acadêmico, tudo o que julguei dever chamar provável ou verossímil.<sup>527</sup>

Dessa forma, eles esperam que coisas prováveis sejam assim. Essa definição de provável se apoia na argumentação de Cícero de que “o sábio não deve ser um artífice de palavras, mas um investigador da realidade”.<sup>528</sup> Contudo, Licêncio sugere que mesmo a nova definição dos Acadêmicos para o conceito de provável pode ser aplicada somente por comparação com exemplos de conhecimento.<sup>529</sup> Afirma ele:

Se me perguntarem se a presente condição do tempo não ameaça chuva para amanhã, respondo que não é verossímil, porque não nego que conheço alguma verdade. Pois sei que esta árvore não pode subitamente tornar-se uma árvore de prata e há muitas outras coisas que sem temeridade afirmo conhecer, às quais vejo serem semelhantes às que chamo verossímeis.<sup>530</sup>

Embora essa sugestão seja recebida com desprezo pelo interlocutor Alípio,<sup>531</sup> Agostinho, no decurso do diálogo, continua a ser atraído pela tese: “Reconhece bem uma imagem quem conhece o modelo”,<sup>532</sup> tese que vem de Platão.<sup>533</sup> Assim, se alguém, ao ver uma coisa, pensa que o que está vendo aspira a ser como outra coisa, mas lhe é inferior, para ser possível que faça tal observação, exige-se conhecimento prévio da outra coisa, com a qual

<sup>526</sup> “Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit ignorent” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19).

<sup>527</sup> “Id probabile vel veri simile Academici vocant, quod nos ad agendum sine adsensione potest invitare. Sine adsensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse aut nos id scire arbitremur, agamus tamen: ut verbi causa, utrum hesternae nocte tam liquida ac pura hodie tam laetus sol exorturus esset, si nos quispiam rogaret, credo, quod nos id scire negaremus, diceremus tamen ita videri. Talia, inquit Academicus, mihi videntur omnia, quae probabilia vel veri similia putavinominanda [...]” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,11,26).

<sup>528</sup> “[...] non enim vocabulorum opificem sed rerum inquisitorem decet esse sapientem” (CICERO, *Fragmento 19*, 2005, p. 460).

<sup>529</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,12,27.

<sup>530</sup> “Nam recte ego interrogatus, utrum ex ista temperie caeli nulla in crastinum pluvia cogatur, respondeo esse veri simile, qui me non nego nosse aliquid veri. Nam scio arborem istam modo argenteam fieri non posse multaque talia vera non impudenter me scire dico, quorum video esse similia ea, quae veri similia nomino” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,12,27).

<sup>531</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,12,28.

<sup>532</sup> “Probat enim bene imaginem, quisquis eius intuetur exemplum” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,40).

<sup>533</sup> Cf. PLATÃO, *Phaedo*, 74, 19, d - e [*Phaedo*. Translation with notes by D. Gallop, Oxford: Oxford University Press, 1975].

essa pessoa disse que o que está vendo se assemelha.<sup>534</sup> O que temos aqui é um pensamento implicado, e essa é a última exigência que Agostinho assume de Platão.<sup>535</sup> Ele ilustra isso com o caso da comparação do filho de Romaniano ao seu pai, sem, no entanto, conhecê-lo.<sup>536</sup> Assim, Agostinho interroga a Licêncio: “se alguém, ao ver teu irmão, afirma que ele é semelhante a teu pai, que não conhece, não te parece que tal pessoa é louca ou tola?”<sup>537</sup> Diante de tal questionamento, Licêncio respondeu: “ – Isso não me parece absurdo”.<sup>538</sup>

Agostinho, contudo, enfatiza a tese de que já deve conhecê-lo para que tal comparação seja relevante. Em outras palavras, Agostinho, como Platão, enfatiza a ideia de que o caminho para o conhecimento da similaridade exige conhecimento prévio de um dos similares<sup>539</sup>. Entretanto, Licêncio não julga absurdo dizer que, vendo apenas uma das partes similares, se possa inferir como deve ser a outra,<sup>540</sup> visto que ele presume que há casos em que é possível dizer apenas pela aparência de alguma coisa que ela é parte compatível de um par.<sup>541</sup> Além dessa objeção, há problemas em aplicar inteiramente a tese elaborada por Platão ao propósito de Agostinho, que, provavelmente, nesse momento, é demonstrar a suposta ignorância da verdade pelos Acadêmicos. Uma complicada ambiguidade surge quando se observa sob quais condições os Acadêmicos consentem uma proposição; assim, presume-se que o absurdo deverá surgir da proposta acadêmica de seguir a verossimilhança enquanto não conhece o verdadeiro,<sup>542</sup> ou não conhece o que é o verdadeiro.<sup>543</sup> Desse modo, se for interrogado ao Acadêmico que aspecto é exigido das proposições que ele aceita para que elas sejam tidas como verdade, ele responderá simplesmente que elas devem parecer, ou aparentar, ser verdadeiras. Assim, pode-se dizer que eles precisam conhecer como uma verdade aparentaria se existisse alguma. Não obstante, a ignorância do verdadeiro é supostamente incompatível com essa postura. Mas Agostinho, baseando-se na forma como os Acadêmicos conduzem sua argumentação, atribui-lhes a ignorância de todas as proposições verdadeiras, procurando, assim, a contradição em seus próprios princípios teóricos. Portanto, os Acadêmicos poderiam, ainda que ignorassem a verdade, julgar que algo aparenta ser verdadeiro, o que parece inadmissível para Agostinho.

<sup>534</sup> Cf. PLATÃO, *Phaedo*, 74,19, d - e.

<sup>535</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 21.

<sup>536</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16.

<sup>537</sup> “Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus aut ineptus videbitur?” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16).

<sup>538</sup> “Non mihi hoc videtur absurdum” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16).

<sup>539</sup> Cf. PLATÃO, *Phaedo*, 74,19, d - e.

<sup>540</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16.

<sup>541</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,16.

<sup>542</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,15.

<sup>543</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19; II,12,27.

No início do Livro III do *Contra Academicos*, Agostinho também mostra que seu propósito é continuar a buscar a verdade, mas ressalta as diferentes posturas que são adotadas pelos filósofos ao procurá-la, tanto que afirma:

Creio que nossa tarefa, não banal ou supérflua, mas necessária e suprema, é procurar a verdade com todo empenho. Nisso estamos de acordo Alípio e eu. Com efeito, os outros filósofos julgaram que o seu sábio encontrara a verdade. Os Acadêmicos afirmaram que o sábio deve fazer todo esforço para encontrá-la e de fato o faz com toda dedicação. Mas como a verdade está oculta ou confusa, para orientar a sua vida, devia seguir o que lhe parece provável ou verossímil.<sup>544</sup>

Ainda no início do Livro III do *Contra Academicos*, o interlocutor Alípio apresenta uma opinião fundamental, a qual deixa claro para Agostinho que ele afirma que homens sábios têm a posse das coisas que eles consideram prováveis, mas não sabem. Eis a afirmação de Alípio:

Seria muita audácia minha querer negar que reconheci que o sábio possui o hábito da pesquisa das coisas divinas e humanas. Mas não vejo como poder sustentar que não há hábito das probabilidades encontradas.<sup>545</sup>

Agostinho faz Alípio retirar essa afirmação com base na ideia de que homens sábios devem conhecer a sabedoria.<sup>546</sup> Porém, em princípio, o argumento apresentado é muito complexo e não convincente<sup>547</sup>, tanto que a conclusão de que, se não há conhecimento, não há sabedoria, não é suficiente para afetar o argumento dos Acadêmicos, com o qual afirmam que é provável que não se possa encontrar a verdade.<sup>548</sup>

Assim, é importante ressaltar que a crítica que Agostinho faz ao ceticismo acadêmico direciona-se a dois dos seus elementos tradicionais, que aparecem frequentemente ao longo do Livro III: a prescrição da *epochē* ou suspensão do juízo e a negação do conhecimento.

---

<sup>544</sup> “Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quaerere veritatem. Hoc inter me atque Alypium convenit. Nam et ceteri philosophi sapientem suum eam invenisse putaverunt et Academici sapienti suo summo conatu inveniendam esse professi sunt idque illum agere sedulo, sed quoniam vel lateret obruta vel confusa non emineret, ad agendam vitam id eum sequi, quod probabile ac veri simile occurret” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1).

<sup>545</sup> “ – Nescio, inquit, cuius impudentiae sim, si habitum inquisitionis divinarum humanarumque rerum esse in sapiente confessum me negare voluero. Sed qui tibi videatur inventorum probabilium habitus non esse, non video” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5).

<sup>546</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,4,9.

<sup>547</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 20.

<sup>548</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,3,5.

### 3.1.3 A prescrição da suspensão do juízo

Agostinho apresenta a prescrição da *epochē* no diálogo como uma consequência da tese sobre o conhecimento.<sup>549</sup> Assim, ele afirma que, para os Acadêmicos, “o sábio não deve dar assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas”.<sup>550</sup> Dessa forma, se o sábio assentir a coisas incertas, estará necessariamente no erro. É proibido ao homem sábio errar; logo não deve assentir a nada. No entanto, Agostinho enfatiza que nem todo assentimento do incerto leva ao erro. Embora, nesse momento, Agostinho esteja confuso acerca da natureza do erro,<sup>551</sup> ele não cessa sua crítica à suspensão do assentimento, a qual é fundamentada pelos Acadêmicos na insensatez de correr o risco de errar. A suspensão do juízo tem em vista que aquele que consente com o que não conhece, corre o risco de errar; por isso, não deveria assentir a nada, ou seja, nem afirmar nem negar nada.<sup>552</sup>

Diante dessa prescrição dos Acadêmicos, Agostinho direciona sua crítica principalmente à seguinte afirmação: é insensato correr o risco de errar. E sua crítica se fundamenta na concessão de Carnéades<sup>553</sup> ao provável, pois, para esse Acadêmico, sem substituir o assentimento, não há possibilidade de ação.<sup>554</sup>

Assim, no *Contra Academicos*, Agostinho cita o exemplo de uma bifurcação na qual havia dois viajantes que se dirigiam para um mesmo lugar. Então, sem saber como chegar a seu destino, eles perguntaram a um camponês que passava por lá qual o caminho que deveriam seguir. Após o camponês informá-los acerca do destino que deveriam tomar, um deles deu assentimento à informação recebida e seguiu sua viagem. O outro, por sua vez, por medo de errar, suspendeu seu assentimento e permaneceu parado na bifurcação. Mas, como para aquele viajante, parecia ocioso permanecer ali parado, ao avistar um homem garbosamente montado em seu cavalo e preferindo-o ao camponês, pediu-lhe informação acerca do destino que deveria seguir. Como lhe pareceu provável que a informação oferecida por aquele homem era verossímil, ele seguiu por aquele caminho indicado. Entretanto, aquele

<sup>549</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 22-23.

<sup>550</sup> “ut nulli etiam rei sapiens adsentiat; erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si adsentiat rebus incertis” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>551</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,4,10-12.

<sup>552</sup> Cf. SEXTO, *Hipotiposis Pirrônicas*, II, 4.

<sup>553</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,31,99.

<sup>554</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,15,34.

último informante era um “impostor” e, por maldade, sem que tivesse qualquer interesse, forneceu uma informação errada ao viajante, e este jamais chegou ao seu destino.<sup>555</sup>

Diante desse exemplo, Agostinho interroga em que momento de fato aquele viajante foi enganado: quando não deu assentimento ou quando seguiu o provável? A esse questionamento o Hiponense responde que aquele homem se enganou quando não aprovou uma informação como verdadeira, mas seguiu o provável ou verossímil.<sup>556</sup> E ele ainda acrescenta que, quando não se corre o risco do erro, não é possível nem mesmo resolver um litígio.<sup>557</sup> Agostinho parece concluir que toda ação envolve risco de erro, e, como abster-se da ação é impossível, a suspensão do julgamento é, no mínimo, absurda. Por conseguinte, o risco do erro é inevitável e não pode ser proibido ao homem sábio.<sup>558</sup>

### 3.1.4 A negação do conhecimento

Agostinho também direciona sua crítica à declaração dos Acadêmicos de negação do conhecimento. Afirmam eles que nada é compreensível, portanto nada pode ser conhecido ao certo em filosofia;<sup>559</sup> ou seja, eles julgam que o conhecimento das questões filosóficas é inatingível. Segundo Agostinho, essa declaração acadêmica se apoia no que ele chama de definição de Zenão, ou seja, o critério de verdade estoico.<sup>560</sup>

Zenão definiu que só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se.<sup>561</sup> Logo “é evidente que fora disso nada pode ser percebido”.<sup>562</sup> Com base nessa definição, os Acadêmicos ensinam que não se percebe nada, pois não se pode encontrar nada que reúna as condições exigidas pela definição de Zenão.<sup>563</sup> Agostinho, por sua vez, não vê como refutar a definição de Zenão e a julga inteiramente verdadeira,<sup>564</sup> pois, para ele, a definição apresentada por esse Estoico oferece uma condição suficiente de conhecimento. Ele sustenta isso com a apresentação de vários exemplos, entre

<sup>555</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,15,34.

<sup>556</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,15,34.

<sup>557</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,16, 34-36.

<sup>558</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 22-23.

<sup>559</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,10,23.

<sup>560</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 16.

<sup>561</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,35,113.

<sup>562</sup> “Manifestum est nihil aliud in perceptinem venire (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21).

<sup>563</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21.

<sup>564</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21.

eles os das proposições disjuntivas, que apresentam verdades necessárias e verdades subjuntivas.<sup>565</sup> Assim, Agostinho expõe o seguinte exemplo de uma verdade necessária:

Efetivamente tenho por certo que o mundo é uno ou não é uno. Se não é uno é de número finito ou infinito. [...] Sei igualmente que este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que sempre existiu e sempre existirá, ou que, tendo começado, nunca terminará, ou, não tendo começado, terá um fim, ou que começou a existir e não permanecerá para sempre. Tenho ainda inúmeros outros conhecimentos físicos deste gênero referentes ao mundo. Essas proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso.<sup>566</sup>

Ele também apresenta exemplos que envolvem verdades subjetivas: “[...] Não vejo como o Acadêmico possa refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim”.<sup>567</sup> Com esses exemplos, Agostinho não pretende apenas provar que há conhecimento, mas também mostrar o que há de errado com a prova acadêmica que se baseia na definição de Zenão, para afirmar que a verdade não pode ser alcançada e que o sábio não deve assentir a nada. E, ainda, se se levar em consideração que a definição de Zenão não pode ser refutada, pode ser encontrada uma proposição que pode ser percebida como verdadeira, e, ao contrário, se for possível refutá-la, então, conclui-se que nada impede que alguma verdade seja conhecida.<sup>568</sup> Assim, a afirmação de Agostinho de que há conhecimento de algumas coisas que pertencem à filosofia não só refuta a prova acadêmica como encontra um lugar em sua própria contraprova.<sup>569</sup>

Os Acadêmicos criticam, no entanto, a definição de Zenão, pois eles sustentam que dessa definição poderiam vir implicações de verdades asseguradas pelos sentidos. Assim, deduzem que a percepção por meio dos sentidos pode resultar em erro. No Livro III do *Contra Academicos*, Agostinho afirma que os Acadêmicos se fiam em debilidades dos sentidos para fundamentarem sua crítica à definição de Zenão. Desse modo, alguns exemplos de falhas dos sentidos são tomados para ilustrar isso, por exemplo: um remo imerso na água

<sup>565</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 18.

<sup>566</sup> “Certum enim habeo aut unum esse mundum aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. Item scio mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua providentia sic esse dispositum eumque aut semper fuisse et fore aut coepisse esse minime desitutum aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum et innumerabilia physica hoc modo novi. Vera enim sunt ista disiuncta nec similitudine aliqua falsi ea quisquam potest confundere” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,10,23).

<sup>567</sup> “Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: hoc mihi candidum videri scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucunde olere scio, hoc mihi sapere dulciter scio, hoc mihi esse frigidum scio” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,26).

<sup>568</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21.

<sup>569</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 24.

aparece quebrado ao sentido da visão; ocorrem situações em que se tem dificuldade de distinguir entre sonho e a realidade, seja quando se dorme seja quando se está num estado de alucinação; pode ocorrer, quando se navega, de se ter a impressão de que as torres estão se movendo em sentido contrário; as aves, quando voam, parece não se moverem, ou ainda um peso demasiado para um homem é leve para um camelo.<sup>570</sup>

Entretanto, Agostinho contesta a objeção dos Acadêmicos, pois acredita que eles não podem negar o fato de termos convicção acerca do que percebemos<sup>571</sup> pelos sentidos, como ele próprio afirma: “Nunca os vossos raciocínios puderam enfraquecer a força do testemunho dos sentidos a ponto de convencer-nos de que nada nos aparece e jamais ousastes tentar fazê-lo”.<sup>572</sup> Agostinho, no decurso de sua contestação, também ressalta o fato de que os Acadêmicos afirmam que o falso pode parecer aos sentidos como verdadeiro, contudo não negam o fato de ele aparecer. No entanto, Agostinho apresenta exemplos de suposições disjuntivas, cuja falsidade, segundo ele, os Acadêmicos não poderiam afirmar, com base nos sentidos. Então, ele expõe o seguinte exemplo:

Mas, se quiseres chamar mundo só o que é visto pelos que estão acordados ou pelos são de espírito, afirma, se podes, que os que dormem ou deliram não dormem ou deliram no mundo! Portanto, digo que toda esta massa de corpos e esta máquina na qual nos encontramos, seja dormindo ou delirando, despertos ou são de espírito, é uma ou não é uma.<sup>573</sup>

No decurso de sua contestação, Agostinho procura mostrar, também, que podemos ter certeza acerca de simples operações matemáticas, por exemplo: se há um mundo mais seis mundos, conclui-se que há sete mundos; e ainda que três vezes três são nove ou que o quadrado desses números é necessariamente verdadeiro, mesmo que se levante contra isso todo o gênero humano.<sup>574</sup> Agostinho, após apresentar essas verdades, que, segundo ele, são incontestáveis, faz ainda a defesa dos sentidos, na qual explicita que os sentidos percebem o que percebem como deveriam perceber.<sup>575</sup> Portanto, Agostinho afirma que, se vemos um remo quebrado quando imerso em água, o que os olhos veem é absolutamente “verdadeiro”,

<sup>570</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,21.

<sup>571</sup> Agostinho usa ‘*perceptio*’ indistintamente como ‘*comprehensio*’, o qual é tradução de Cícero do termo *Katálepsis*. Cf. CICERO, *Academica*, I,11,41; II,6,18. Também a esse respeito, cf. KIRWAN, 1991, p. 24.

<sup>572</sup> “Numquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare”. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,24.

<sup>573</sup> “Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videntur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos, qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quam ob rem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam, in qua sumus sive dormientes sive furentes sive vigilantes sive sani, aut unam esse aut non esse unam (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,25).

<sup>574</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,25.

<sup>575</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,26. Também a esse respeito, cf. GILSON, 2007, p.88.

pois os olhos estão vendo exatamente o que deveria ser visto. Assim, se vissem esse remo reto, seria um engano, pois não veriam o que deveriam ver, havendo tais causas. E isso poderia estender-se a outros exemplos, como o das torres e o das aves. Não podemos, no entanto, exigir dos sentidos mais do que eles podem nos dar.<sup>576</sup> Assim, ele argumenta que só haverá erro se dermos assentimento ao que vai além do puro dado sensível, ou seja, se afirmarmos além do que dita a persuasão do que assim aparece. Contudo, se afirmarmos que as coisas são tais como aparecem para nós, não se instauraria com isso o erro.<sup>577</sup>

Dessa forma, em sua contestação, Agostinho argumenta que aquelas impressões que temos, as quais têm uma causa que as distorce da realidade, nossos sentidos as apreendem tal como deveriam ser, pois eles se atêm a essas distorções. Se fosse diferente, por exemplo, se os sentidos vissem de modo normal o que se apresenta distorcido, como se nenhuma causa atuasse gerando tal distorção, então eles poderiam ser considerados falhos. Porém, para não cair no engano, segundo Agostinho, bastaria que não fosse dado assentimento ao que concerne à realidade das coisas, mas apenas à impressão que se tem disso que aparece. Segundo ele, as experiências sensíveis do sujeito, ou seja, as impressões que esse sujeito experimenta não podem ser negadas pelo ceticismo acadêmico. Contudo, se as experiências sensíveis coincidem com a realidade em si mesma é outro problema, o qual parece que Agostinho não discute em sua contestação.<sup>578</sup>

No *Contra Academicos*, Agostinho procura, pois, refutar o ceticismo acadêmico fazendo uso de vários argumentos. Essa contestação, porém, tem um fim claro, que é libertar sua mente dos argumentos acadêmicos, que o mantiveram no desespero de encontrar a verdade. No entanto, é importante ressaltar que, quando Agostinho procura refutar esses argumentos, ele já havia sido convencido pelos neoplatônicos de que a verdade não habita no mundo sensível (que se manifesta aos sentidos), mas no mundo inteligível. Assim, ele já estava convencido de que o conhecimento sensível não era um conhecimento verdadeiro, por mais que se apresentasse coerente. Então, os argumentos acadêmicos que se baseavam na experiência sensível não condiziam, para Agostinho, com a verdade, pois esta, para ele, não é empírica, mas mais abrangente, isto é, ontológica.<sup>579</sup> Contudo, Agostinho não deixa de evidenciar que a postura dos Acadêmicos, ao lançarem mão dos argumentos que instauravam a dúvida, tinha como propósito defender a Academia dos ataques estoicos. Desse modo,

<sup>576</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,11,26.

<sup>577</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 89.

<sup>578</sup> GALINDO RODRIGO, José Antônio. Teoria do conhecimento. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. I. Valencia, EDICEP, 1998. v.1, p. 409.

<sup>579</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 275.

Agostinho apresenta um posicionamento de refutação aos Acadêmicos, não por julgar que eles fossem céticos de verdade, em outros termos, que eles não conheciam o verdadeiro, mas porque, pelo emprego do conceito de provável ou verossímil, eles causavam a muitos, inclusive a ele, a desesperança de encontrar a verdade.

### 3.2 O POSICIONAMENTO DE AGOSTINHO EM RELAÇÃO AOS ACADÊMICOS

Antes de iniciar o discurso contínuo<sup>580</sup>, do Livro III do *Contra Academicos*, Agostinho ressalta sua preocupação no que diz respeito à influência exercida pela autoridade de homens doutos sobre as pessoas, as quais, diante deles, se julgam incapazes de argumentar e desistem facilmente da busca pela verdade.

Agostinho, nesse discurso contínuo, apresenta os argumentos acadêmicos, dos quais ele tem o objetivo de livrar sua mente, pois causam a muitos, inclusive a ele, a desesperança de encontrar a verdade.<sup>581</sup> Entretanto, o Hiponense toma todo cuidado para não parecer que, assumindo essa postura, resiste orgulhosamente à autoridade de homens doutíssimos, entre os quais, Cícero, que não o deixa indiferente.<sup>582</sup> Ao fazer isso, Agostinho mostra o respeito que tem pela Academia, tanto que, em diversas circunstâncias ele promete explicar a razão pela qual, a seu ver, os Acadêmicos ocultavam seu verdadeiro pensamento.<sup>583</sup>

Embora Agostinho manifeste sua opinião acerca dos Acadêmicos quase no final da obra estudada, é importante notar a postura que ele adota diante deles, ao afirmar: “A seguir, explicarei qual foi, a meu ver, a razão pela qual os Acadêmicos ocultaram seu verdadeiro pensamento”.<sup>584</sup> Ele procura explicar essa razão em seu discurso contínuo, no qual, a pedido de Alípio, passa não mais a interrogar seus interlocutores, mas a fazer um monólogo. Nesse monólogo, seus companheiros de diálogo limitam-se apenas a um aceno ou a uma simples concordância com seu discurso.<sup>585</sup>

---

<sup>580</sup> Cf. nota 192.

<sup>581</sup> Cf. KIRWAN, 1991, p. 15-16 passim.

<sup>582</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,14.

<sup>583</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,37-43. Também a esse respeito, cf. OROZ RETA, 1998. v.1, p. 100.

<sup>584</sup> “[...] Deinde, ut mihi videtur, ostendam, quae causa fuerit Academicis occultandae sententiae suae” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,14). Para Agostinho, os Acadêmicos não acreditavam verdadeiramente naquilo que diziam, mas teriam decidido professar publicamente uma doutrina cética com o objetivo de defender seu pensamento autêntico, o qual coincide com o platonismo das origens. Cf. CATAPANO, 2001, p. 144.

<sup>585</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 110.

Para não ser acusado de abnegar a autoridade de homens doutíssimos, Agostinho, nesse discurso, expõe uma longa passagem da *Academica* de Cícero, escrita em defesa dos Acadêmicos. Nessa passagem, é oferecido o exemplo do sábio estoico, que pode ser Zenão ou Crisipo, o qual, ao ser interrogado sobre quem é o sábio, afirmará que, para ele, será aquele que ele próprio descreveu, ao passo que Epicuro, ou algum outro adversário, enfatizará que não é possível sustentar tal afirmação e apontará como sábio o mais hábil caçador de prazeres. Na contenda instaurada, os Estoicos afirmarão que o homem não nasceu senão para a virtude, que o atrai com seu esplendor; ao passo que Epicuro assegurará que ninguém pode ser feliz sem prazer.<sup>586</sup> Se, no meio dessa contenda, entrar um Acadêmico e, após ouvir ambos os partidos, cada um dos quais procura atraí-lo para o seu lado, se ele for interrogado sobre o que pensa, responderá, sem relutância, que está em dúvida.<sup>587</sup> Se o Acadêmico se inclinasse para qualquer um dos partidos, aquele que se sentisse abandonado o teria como insensato, ignorante e temerário. Mas, como sempre afirma que está em dúvida e não assume um posicionamento contrário a nenhum dos partidos, ele será preferido por ambos os oponentes. Para ilustrar isso, notemos o que Agostinho menciona em sua obra:

Pergunta agora ao estoico quem é melhor, se Epicuro, o qual diz que o estoico delira, ou o Acadêmico, que declara que ainda precisa refletir sobre questão tão grave. Ninguém duvida que o preferido será o Acadêmico. Dirige-se então a Epicuro e pergunta-lhe quem prefere, Zenão, por quem é chamado de animal, ou Arcesilau, que lhe diz: talvez tens razão, mas preciso examinar isso melhor. Não é evidente que Epicuro julgará que todo Pórtico é louco e que em comparação com estes os Acadêmicos são homens modestos e cautelosos?<sup>588</sup>

A suspensão do juízo, então, permite ao Acadêmico a *ataraxia*. Em outras palavras, o fato de o Acadêmico não opinar lhe dá o conforto de não entrar em atrito com nenhum dos lados, ao contrário do que ocorre no caso dos Estoicos com os epicuristas, e vice-versa, em que cada partido estabelece com veemência seu posicionamento contrário ao outro.

Em vista disso, Cícero ressalta que todos os seguidores de outras seitas que se julgam sábios reservam para si o primeiro lugar e concedem ao sábio Acadêmico o segundo. Como as escolas acordam em atribuir-se o primeiro lugar e conceder o segundo ao Acadêmico, seja

<sup>586</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,16.

<sup>587</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,16.

<sup>588</sup> “Roga nunc Stoicum, qui sit melior, Epicurusne, qui delirare illum clamat, an Academicus, qui sibi adhuc de re tanta deliberandum esse pronuntial: nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum converte et quaere, quem magis amet, Zenonem, a quo bestia nominatur, an Arcesilam, a quo audit? ‘tu fortasse verum dicis, sed requiram diligentius’: nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cautosque hominis videri Epicuro? Ita peraeque prope de omnibus sectis copiosissime Cicero iucundissimum legentibus quasi spectaculum praebet velut ostendens nullum illorum esse, qui non, cum sibi primas partes dederit, quod necesse est, secundas ei dicat dare, quem non repugnare sed dubitare conspexerit. In quo ego nihil adversabor nec eis ullam auferam gloriam” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,16).

porque ele não as contradiz, ou simplesmente porque ele fica em dúvida, com isso, ele se julga vitorioso diante de todas elas, pois, por uma questão de probabilidade, julga-se com direito ao primeiro lugar aquele que é classificado em segundo no juízo de todos.<sup>589</sup>

Assim, observa-se que, pelo fato de o Acadêmico suspender o juízo ou não dar assentimento a nada, ele é preferido aos demais. A partir dessa representação, nota-se que eles obtêm êxito na medida em que declaram estar em dúvida e precisam refletir mais acerca das questões apresentadas na discussão das inconciliáveis doutrinas. De fato, Cícero, com grande eloquência, demonstra que, numa discussão, é provável que os representantes reservem para si o primeiro lugar e atribuam o segundo a quem não lhes é contrário, mas duvidam.<sup>590</sup> No entanto, quanto a isso, Agostinho não se opõe: “Não me oporei a eles neste ponto, nem pretendo diminuir-lhes a glória”.<sup>591</sup>

O motivo da glória acadêmica consiste provavelmente na dúvida. Entretanto, para Agostinho, a suposta contenda apresentada por Cícero não pode esgotar-se na proclamação da vitória acadêmica. Nesse momento, pode-se perceber um ponto de vista crítico do Hiponense, que, ao mesmo tempo, não deixa de considerar a autoridade desses homens sapientíssimos. Assim, procura mostrar que uma vitória aparente dos Acadêmicos poderá converter-se em uma derrota real, na medida em que a dúvida acadêmica seja vista como a proclamação de sua incapacidade de aprender,<sup>592</sup> pois, quando os Acadêmicos se prestam a ensinar aos outros sua ciência, estes últimos descobrirão que, pelo fato de eles duvidarem de tudo, não são capazes de aprender nada e, conseqüentemente, nada poderão ensinar-lhes.<sup>593</sup>

Agostinho mostra, porém, a hipótese de resistência à impostura acadêmica, quando ele procura mostrar que é um mal menor ser ignorante (*indoctum*) que ser incapaz de aprender (*indocilem*). Então, ele pressupõe o seguinte: “Assim, quando esse presunçoso Acadêmico se apresenta como discípulo a cada um dos filósofos e ninguém consegue convencê-lo do que crê saber, todos acabam concordando em rir-se dele”.<sup>594</sup>

Nessa hipótese, os membros das escolas concluiriam que, se nenhum dos seus adversários aprendeu alguma coisa, o Acadêmico, este não só tinha deixado de aprender como também era incapaz de fazer isso.<sup>595</sup> Assim, Agostinho os veria expulsos de todas as escolas

<sup>589</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,15.

<sup>590</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,16.

<sup>591</sup> “In quo ego nihil adversabor nec eis ullam auferam gloriam”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,7,16).

<sup>592</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17.

<sup>593</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 114.

<sup>594</sup> “Unde fit, ut, cum se ille Academicus iactanticulus quasi discipulum singulis dederit nemoque illi quod se scire putat persuadere potuerit, magna illorum postea consensione rideatur” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17).

<sup>595</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17.

filosóficas, com a má reputação de incapacidade de aprendizagem. E nosso autor imagina até entrar em cena numa dessas disputas dos filósofos. Se ele desse aos representantes das doutrinas a mesma resposta dos Acadêmicos, provavelmente, alcançaria a glória humana, da mesma forma que estes precipitadamente a alcançaram.<sup>596</sup> Ao contrário, se ele mostrasse aos juízes que os Acadêmicos ignoram o fato de o próprio sábio conhecer alguma coisa ao certo, até mesmo a sabedoria, provavelmente caberia a Agostinho a vitória,<sup>597</sup> pois, como alguém pode fazer-se passar por sábio, quando, na realidade, não pode conhecer nada? Agostinho ilustra isso da seguinte forma, em seu discurso:

Excelentíssimos senhores, tenho em comum com este homem a dúvida sobre quem de nós segue a verdade. Mas também temos opiniões pessoais e peço-vos que as julgueis. Ainda que vos tenha ouvido, ignoro onde está a verdade, mas isso vem do fato de eu não saber quem de vós é sábio. Este, porém, nega que o próprio sábio conhece alguma coisa ao certo, nem mesmo a sabedoria, donde o sábio deriva o seu nome. Quem não vê a quem caberá a palma? Se meu adversário disser isso, vencerei em glória; se, envergonhado, confessar que o sábio conhece a sabedoria, terei vencido pela minha opinião.<sup>598</sup>

Por conseguinte, quem não conhece nada é um ignorante e não pode ensinar o que não sabe. Assim, ocorre ao sábio saber algo destas coisas, não sendo possível faltar-lhe tal ciência, porque o sábio é aquele que conhece a sabedoria e, se a sabedoria for outra coisa, o sábio, como conhecedor da sabedoria, a conhecerá.<sup>599</sup> Como bem observa Galindo Rodrigo, “os Acadêmicos se consideram sábios, e como o sábio conhece algo, ao menos a sabedoria, necessariamente, então, conhecem a verdade. Logo é falso que seja provável que o homem não pode conhecer a verdade”.<sup>600</sup> Então, o que para Agostinho é inadmissível é o fato de os Acadêmicos afirmarem que o sábio não conhece a sabedoria da qual deriva seu nome.<sup>601</sup>

Assim, no que diz respeito à dúvida acadêmica, é interessante apontar um problema que consideravelmente contribui para o posicionamento que Agostinho assumiu diante dos Acadêmicos, o qual é característico de uma refutação. Os próprios Acadêmicos, quando proclamam sua dúvida, sugerem o reconhecimento e a proclamação de um juízo: que nada

<sup>596</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 122.

<sup>597</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17.

<sup>598</sup> “[...] ego, viri optimi, hoc cum isto commune habeo, quod dubitat, quis vestrum verum sequatur. Sed habemus etiam proprias sententias, de quibus peto iudicetis. Nam mihi incertum est quidem, quamvis audierim decreta vestra, ubi sit verum, sed ideo, quod quis sit in vobis sapiens ignoro. Iste autem etiam ipsum sapientem negat aliquid scire, ne ipsam quidem unde sapiens dicitur sapientiam. Quis non videat, palma illa cuius sit? Nam si hoc adversarius meus dixerit, vicam gloria; si autem erubescens confessus fuerit sapientem scire sapientiam, vincam sententia” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17).

<sup>599</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,10,23.

<sup>600</sup> “Los Acadêmicos se consideram sábios, y como el sábio conoce algo, al menos la sabiduría, necessariamente, entonces, conocen la verdad. Luego es falso que sea probable que el hombre no puede conocer la verdad” (GALINDO RODRIGO, 1998. v.1, p. 408).

<sup>601</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,8,17.

pode ser compreendido ou percebido, logo, que nada se pode conhecer;<sup>602</sup> porém, ao mesmo tempo, não reconhecem que, ao fazer essa proclamação, estão assentindo e emitindo um juízo. Ao afirmarem que duvidam, é como se estivessem reconhecendo sua incapacidade para emitir tal juízo, mas não reconhecem que, se fosse assim, não poderiam fazer tal afirmação.<sup>603</sup> Portanto, Agostinho, quando questiona a veracidade da dúvida acadêmica, tem a intenção de mostrar que a pretensa fundamentação para essa dúvida não é possível, pois os Acadêmicos estavam indo além do próprio Sócrates, que admitia que não pudesse saber nada, fora isso. Ou seja, a diferença fundamental encontra-se justamente nisso, pois, para os Acadêmicos, não se pode saber nada, nem sequer isso.<sup>604</sup> Mas é importante ressaltar que essa é uma postura adotada principalmente pelo Acadêmico Carnéades, tal como Cícero menciona no final de sua obra *Acadêmica*.<sup>605</sup>

No decurso de seu discurso contínuo, Agostinho afirma: “Aqui discutamos, segundo nossas forças, não sobre a glória, que é coisa vã e pueril, mas sobre a própria vida e a esperança da alma feliz”.<sup>606</sup> A princípio, essa proposta de discussão que Agostinho faz poderia parecer até genuína; contudo, ela fundamenta-se no dever do sábio de buscar a verdade, sobre o qual Agostinho já havia discursado largamente no Livro II do *Contra Academicos*.<sup>607</sup> E buscar a verdade é, de antemão, o objetivo que se propõe nosso autor ao partir do pressuposto de que é possível o homem ser capaz de encontrá-la.<sup>608</sup>

Ao contrário, “Os Acadêmicos negam que se pode saber algo”,<sup>609</sup> e parece que eles tiram sua doutrina, de que a verdade é inacessível ao homem, de uma definição do Estoico Zenão,<sup>610</sup> tal como foi abordado anteriormente. Assim, segundo essa definição, “só se pode compreender o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso”.<sup>611</sup> Em outras palavras, poderia ser dito, com mais clareza, que o verdadeiro poderia ser reconhecido por certos sinais que o falso não poderia ter. Quanto a isso, tal como já vimos no segundo capítulo desta dissertação, os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças em demonstrar

<sup>602</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,48,148.

<sup>603</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 119. Também a esse respeito, cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.33-34.

<sup>604</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 114.

<sup>605</sup> CICERO, *Academica*, II,48,148.

<sup>606</sup> “Hic iam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,18).

<sup>607</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>608</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>609</sup> “Negant Academici sciri aliquid posse” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,18).

<sup>610</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>611</sup> “In eo autem, si erit communitas cum falso, nullum erit iudicium, quia proprium communi signo notari non potest” (CICERO, *Academica*, II,11,34).

que esses sinais não poderiam jamais ser encontrados.<sup>612</sup> “Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites,<sup>613</sup> tudo isso foi usado em defesa de sua tese”.<sup>614</sup> Mas, neste momento, não nos deteremos novamente nessa discussão. Agora, o que se ressalta é o fato de que Agostinho se empenha em mostrar que todos os esforços acadêmicos para combater a tese de Zenão acabam por desviar os desejosos de saber de toda a esperança de aprender.<sup>615</sup>

Diante disso, Agostinho não trava apenas uma acusação contra a doutrina acadêmica, mas contra o desvio da doutrina acadêmica por parte da Nova Academia. Tendo isso em vista, ele apresenta o pensamento originário de Platão<sup>616</sup> e não tarda mais em expor seu posicionamento em relação aos Acadêmicos. Agostinho manifesta, assim, sua preocupação com as influências que os homens poderiam sofrer da parte dos Acadêmicos, afastando-se, com isso, do estudo filosófico e, conseqüentemente, da busca pela verdade.

No Livro II do *Contra Academicos*, Alípio fez uma análise da cisão entre a Nova e a Antiga Academia. Essa cisão, como já foi mencionado, ocorreu devido a uma nova opinião introduzida por Zenão, “afirmando que só se podia conhecer aquilo que de tal modo é verdadeiro que se distingue do falso por marcas de dessemelhança, e que o sábio não devia opinar”.<sup>617</sup> Até então, os antigos, entre os quais se destaca Platão, acreditavam poder guardar-se do erro na medida em que não dessem assentimento temerariamente. Contudo, não tinham introduzido nas escolas a discussão dessa questão, nem pesquisado especificamente se era possível ou não conhecer a verdade.<sup>618</sup> Mas Arcesilau, diante da hipótese de a opinião de Zenão influenciar o direcionamento da Academia, tratou de refutá-la. Ele fez isso negando que o homem possa encontrar algo do gênero definido por Zenão. Então, ele afirma que a vida do sábio não pode ser exposta ao naufrágio da opinião, donde se conclui que não se deve assentir nada.<sup>619</sup> Com isso, instaurou-se uma grande dúvida sobre a verdadeira doutrina da Academia. A suspensão de todo assentimento poderia ser compreendida como uma estratégia de combate àquela opinião estoica, e não necessariamente como uma exposição própria do

<sup>612</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>613</sup> O ‘mentiroso’ (traduzido aqui por sofisma) e o ‘sorite’ são dois argumentos paradoxais atribuídos a Eubúlides de Mileto (sec. IV a.C.). Cf. REALE, 1994. v. 3. p. 57-60.

<sup>614</sup> “Inde dissensiones pholosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomenoe et soritae in illius causae patrocínio vigerunt”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11).

<sup>615</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,9,18.

<sup>616</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37.

<sup>617</sup> “[...] rude ac novum intulisset contenderetque nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur, neque opinionem subeundam esse sapienti” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,VI,14).

<sup>618</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14.

<sup>619</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,14.

pensamento acadêmico, o qual é desvendado somente a alguns escolhidos. Tanto que, quando se chega à leitura dos últimos capítulos do *Contra Academicos*, o próprio Agostinho faz questão de explicar o aparente paradoxo: o motivo pelo qual ele combate os acadêmicos, ao mesmo tempo que considera a doutrina de Platão a mais pura e luminosa na filosofia.<sup>620</sup> Assim, o que pode ser evidenciado na apresentação desse paradoxo é a intenção implícita de Agostinho de mostrar o distanciamento da doutrina da Nova Academia do pensamento originário platônico.<sup>621</sup>

Na justificação desse distanciamento, Agostinho, no *Contra Academicos* explicita o pensamento originário desse filósofo:

Platão, pois, acrescentando à graça e à sutileza socrática nas questões morais a ciência das coisas divinas e humanas que adquirira diligentemente daqueles que acabo de lembrar<sup>622</sup> e coroando depois esses elementos com uma disciplina capaz de organizá-los e julgá-los, isto é, a dialética, que é a própria sabedoria ou sem a qual não pode haver sabedoria, elaborou, segundo se diz, a filosofia como ciência perfeita.<sup>623</sup> Mas não é o momento de tratar dela. Para o meu propósito basta dizer que Platão pensou que há dois mundos<sup>624</sup>, um inteligível, no qual habita a própria verdade, e este outro sensível, que se nos manifesta pela vista e pelo tato. Dizia que consequentemente aquele é verdadeiro, este é semelhante àquele e feito à sua imagem, que o primeiro é o princípio da verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião.<sup>625</sup>

Ao fazer isso, Agostinho procura mostrar que, por séculos, houve homens sapientíssimos que apresentaram concordância com o pensamento de Platão na definição clássica de sabedoria como a ciência das coisas humanas e divinas,<sup>626</sup> e faz uma breve síntese do ceticismo acadêmico, na qual apresenta os principais dirigentes da Academia.<sup>627</sup> Nessa síntese, menciona o Acadêmico Arcesilau em sua refutação a Zenão e aos demais Estoicos,

<sup>620</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,41.

<sup>621</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 107.

<sup>622</sup> Quando Agostinho se refere àqueles que ele acaba de lembrar, faz menção a Sócrates e aos Pitagóricos, os quais, segundo Agostinho, influenciaram diretamente Platão.

<sup>623</sup> Outra tradução possível: elaborou um sistema completo de filosofia. Cf. SANTOS, 2008, p. 63, nota 25.

<sup>624</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VI, 508 C, 509 D; 517 B-C.

<sup>625</sup> “Igitur Plato adiciens lepori subtilitatie Socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere temporis non est. Sat est enim ad id, quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari; quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles uocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi veri simile nominari”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37).

<sup>626</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37.

<sup>627</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,38-39; III,18,40-41.

refutação essa que é seguida pelo Acadêmico Carnéades até chegar a Plotino. Este último foi um filósofo platônico<sup>628</sup> que procurou resgatar a doutrina de Platão, tanto que Agostinho afirma:

Não muito tempo depois daquela época, cessada toda obstinação e contumácia, a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa da filosofia, expulsou as nuvens do erro e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos, se a longo tempo que os separa não obrigasse a crer que Platão reviveu em Plotino.<sup>629</sup>

Agostinho mostra o seu convencimento pessoal de que a Academia, com Carnéades e seu conceito de provável ou verossímil, ocultou ou não revelou aos profanos a sua verdadeira doutrina.<sup>630</sup> Afirma ele:

Depois Carnéades foi atacado de todos os lados, porque se o sábio não deve dar assentimento a nada, não deve fazer nada. Ó homem admirável ou antes não admirável, pois derivou sua doutrina das fontes do próprio Platão! Observa então sabiamente que ações os homens aprovam e, vendo que eram semelhantes a não sei que ações verdadeiras, chamou de verossímil o que neste mundo se deve seguir como regra da prática. Pois ele sabia perfeitamente a que era semelhante o verossímil e prudentemente o ocultava, chamando-o também de provável. Reconhece bem uma imagem quem conhece o modelo. Pois como o sábio aprova ou como pode seguir o verossímil se ignora a própria verdade? Portanto esses homens conheciam e aprovavam coisas falsas, nas quais observavam louvável semelhança com as coisas verdadeiras. Mas como não era lícito nem fácil revelar isso aos profanos, deixaram à posteridade e aos que podiam em seu tempo certo sinal da sua doutrina.<sup>631</sup>

Para Agostinho, Carnéades ocultava a doutrina acadêmica com intuito de que não fosse mais debilitada do que já estava com o estoicismo, que, cautelosamente, vinha sendo introduzido na Academia, a qual se encontrava quase vazia de defensores e segura por falta de

---

<sup>628</sup> O filósofo “platônico” aqui mencionado hoje é chamado de “Neoplatônico”. Cf. SANTOS, 2008, p. 144, nota 54.

<sup>629</sup> “Adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,41).

<sup>630</sup> Cf. PALACIOS, 2006, p. 107.

<sup>631</sup> “Deinde cum undique premeretur, si nulli rei esset assensus, nihil acturum esse sapientem – o hominem mirum atque adeo non mirum! ab ipsis enim Platonis fontibus profluebat – attendit sapienter, quales illi actiones probarent, easque nescio quarum verarum similes videns id, quod in hoc mundo ad agendum sequeretur, veri simile nominavit. Cui enim esset simile, et perite norat et prudenter tegebat idque etiam probabile appellabat. Probat enim bene imaginem, quisquis eius intuetur exemplum. Quomodo enim approbat sapiens aut quomodo simile sequitur veri, cum ipsum verum quid sit ignoret? Ergo illi norant et approbant falsa, in quibus imitationem laudabilem rerum verarum advertent. Sed quia hoc tamquam profanis nec faz nec facile erat ostendere, reliquerunt posteris et quibus illo tempore potuerunt signum quoddam sententiae suae”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,40).

inimigos.<sup>632</sup> Percebe-se, assim, que, a princípio, a intenção de Agostinho no *Contra Academicos* não poderia ser lutar contra a Academia e menos ainda contra sua doutrina.<sup>633</sup>

Na obra em questão, Agostinho exalta Platão, como aquele que foi o homem mais sábio e mais erudito do seu tempo, aquele que tudo que falava tornava-se grande.<sup>634</sup> Entretanto, teve seus ensinamentos ocultados por seus sucessores.<sup>635</sup> Então, se, para Agostinho, a doutrina da Academia representava o que havia de melhor na tradição, é provável que a intenção dele fosse combater os Acadêmicos, que, com a doutrina do provável e do verossímil, entre outros argumentos, ocultavam o pensamento originário de Platão e, conseqüentemente, afastavam os homens da filosofia e da busca da verdade.

Contudo, Agostinho, apesar das críticas que faz, não deixa de elogiar Arcesilau e Carnéades, que são aqueles que ocultaram completamente a doutrina da Academia, com intuito de protegê-la do avanço das teorias estoicas, que procuravam corrompê-la. A esse respeito, Agostinho afirma: “Arcesilau, a meu ver, com muita prudência e utilidade, ao ver aquele mal espalhar-se largamente, ocultou completamente a doutrina da Academia, enterrando-a como ouro para que alguma vez a descobrissem os pósteros”.<sup>636</sup> E ainda:

Mas Zenão, enganado por sua falsa idéia de constância, segundo parecia aos próprios Acadêmicos e também a mim, foi obstinado e sua perniciosa convicção a respeito dos corpos sobreviveu como pode até Crisipo, que, com sua enorme influência, lhe deu tal força que teria difundido mais largamente, não fosse Carnéades, o qual, mais penetrante e vigilante que todos os seus predecessores, lhe resistiu de tal modo que me surpreende que aquela opinião ainda gozasse de algum prestígio posteriormente.<sup>637</sup>

Assim, pode-se dizer que Agostinho não julga que os Acadêmicos desconheciam a doutrina de Platão. Pelo contrário, ele julga que eles a conheciam muito bem, mas a ocultavam diante de Zenão e dos demais Estoicos. Agostinho reconhece o valor da filosofia platônica para poder chegar à verdade e também da dúvida acadêmica, por ter resistido ao materialismo estoico. E isso parece evidente quando afirma:

<sup>632</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,41.

<sup>633</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,24. Também a esse respeito, cf. PALACIOS, 2006, p. 108.

<sup>634</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37.

<sup>635</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,38.

<sup>636</sup> “[...] prudentissime atque utilissime mihi videtur Arcesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,38).

<sup>637</sup> “Sed Zeno imagine constantiae deceptus, ut ipsis Academicis videbatur Nec mihi etiam non videtur, pertinax fuit fidesque illa corporum perniciosa, quoquo modo potuit, pervixit in Chrysippum, qui ei – nam maxime poterat – magnas vires latius se diffundendi dabat, nisi ex illa parte Carneades acrior et vigilantior superioribus ceteris ita restitisset, ut mirer illam opinionem aliquid etiam postea valuisse” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,39).

Tal é o juízo que por ora e na medida das minhas forças formei a respeito dos Acadêmicos. Se for falso, pouco importa. Agora me basta não crer que o homem é incapaz de encontrar a verdade. Quem achar que os Acadêmicos tiveram essa opinião, ouça Cícero. Diz ele que era costume deles ocultar sua doutrina e só revelá-la àqueles que tivessem vivido com eles até a velhice. Qual foi essa doutrina, Deus sabe. Eu acho que era de Platão.<sup>638</sup>

É provável, então, que Agostinho não discorde do fato de os Acadêmicos evitarem que a doutrina do mestre fosse corrompida pelos Estoicos, pois a intenção de querer preservar a filosofia da Academia era louvável. Entretanto, na defesa da violação ao santuário de Platão,<sup>639</sup> aqueles acadêmicos tinham conseqüentemente afastado os homens da filosofia e, por sua vez, da busca pela verdade. Logo, a crítica de Agostinho se direciona, não ao fato de eles defenderem a doutrina acadêmica, mas ao fato de que eles fizeram isso empregando vários argumentos que causavam aos homens a desesperança de encontrar a verdade. Nesse sentido é que Agostinho assume uma postura de refutação aos Acadêmicos,<sup>640</sup> ou seja, é com o intuito de afastar definitivamente a desesperança de encontrar a verdade, mostrando, assim, que a verdade pode ser alcançada pelo homem. Lembremos que Agostinho tinha, no *Contra Academicos*, a intenção de exortar seus interlocutores sobre a importância de se buscar a verdade e, para isso, ele apresentava seu próprio exemplo. Portanto, se Agostinho elabora vários argumentos para procurar refutar o ceticismo Acadêmico, ele faz isso com o intuito de que os argumentos acadêmicos não distanciem o homem da verdadeira filosofia e, conseqüentemente, da busca pela verdade; a verdade, que é o Cristo, a verdadeira sabedoria revelada por Deus aos homens, e pela qual o homem pode chegar à felicidade.<sup>641</sup>

### 3.3 CRISTO, O “CRITÉRIO” DE VERDADE PARA AGOSTINHO

Para a compreensão do critério da verdade no *Contra Academicos*, as seguintes questões são orientadoras: Pode um homem alcançar sabedoria e felicidade enquanto ele procura a verdade ou somente quando ele a encontra? É suficiente limitar-se à busca ou é preciso conduzi-la até a descoberta ou posse da verdade? Para os interlocutores Licêncio e, mais tarde, Alípio, que representam o ponto de partida da Nova Academia, pode-se tornar

<sup>638</sup> “Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam Nec eam cuiquam, nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse. Quae sita utem ista, deus viderit, eam tamen arbitror Platonis fuisse” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43).

<sup>639</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,18,41.

<sup>640</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,15,33.

<sup>641</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 357-358.

sábio mesmo que não encontre a verdade, mas somente a procure. Entretanto, a contraposição é defendida, no Livro I da obra em questão, por outro interlocutor, Trigécio e, posteriormente, pelo próprio Agostinho, para o qual somente depois que a verdade for encontrada a sabedoria será alcançada.<sup>642</sup>

Convencido da possibilidade de encontrar a verdade, Agostinho, na referida obra, se opõe aos Acadêmicos, que estavam convencidos do contrário.<sup>643</sup> Ao fazer isso, ele procura mostrar o quanto é relevante a tarefa que se propõe: buscar a verdade com todo empenho.<sup>644</sup> Agostinho procura a verdade com todo afinco, certo de que somente com sua posse poderá chegar à sabedoria. Nessa busca pela verdade, exorta que muitas vicissitudes, inclusive a desesperança de encontrá-la ou o fato de achar que já a encontrou, podem induzir à perda da vontade de buscá-la. No entanto, ele ressalta que, apesar de todos os obstáculos, com o auxílio do divino seu alcance poderá ser possível.<sup>645</sup>

No decurso do *Contra Academicos*, a pedido de seu interlocutor Licêncio, Agostinho expõe, com base na *Academica*, de Cícero, as teses acadêmicas, as quais o mantiveram na desesperança de encontrar a verdade, e, por isso, posteriormente, ele tratará de refutá-las. Eis as teses que são expostas por ele: para o Acadêmico, é possível que o homem seja sábio, embora ele não possa alcançar nenhum saber; a sabedoria já poderia ser alcançada na busca pela verdade; uma vez que nada é compreensível, o sábio não deve dar assentimento a nada (ele exercita à *epochē*), para se desviar do perigo do erro; a verdade não pode ser compreendida. Essa última tese segue da “definição de Zenão” (o critério de verdade estoico), segundo o qual só poderia ser percebida/compreendida como verdadeira uma representação que fosse impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde provém que não poderia sê-lo por um objeto de onde não provém.<sup>646</sup> Os Acadêmicos censuram esse critério de verdade estoico e, para não se tornarem incapazes de agir pela reserva de afirmação, eles se orientam pelo provável.<sup>647</sup>

Agostinho chama o provável também de verossímil<sup>648</sup>, inclusive quando pergunta, na discussão do Livro II, como o Acadêmico pode falar de um verossímil sem conhecer o verdadeiro (*verum*).<sup>649</sup> A essa questão o próprio Agostinho responde remetendo-se à história

<sup>642</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,2,5; I,3,7. Também a esse respeito, cf. FUHER, 1992, p.257.

<sup>643</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,9,23.

<sup>644</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,1,1.

<sup>645</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>646</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>647</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,12.

<sup>648</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,6,15.

<sup>649</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,7,19.

da Academia, no fim do Livro III do *Contra Academicos*.<sup>650</sup> Em sua resposta, Agostinho deixa evidente que os Acadêmicos conheciam o verdadeiro, porém não queriam deixar participar desse saber os Estoicos, aprisionados em seu materialismo, por isso afirmavam que tal conhecimento não poderia ser alcançado.<sup>651</sup> Assim, os argumentos acadêmicos são dirigidos para fora da Academia, ao passo que, no seu interior, continuava sendo imutavelmente transmitida a doutrina de Platão, que se baseia na existência de dois mundos: um inteligível, no qual habita a verdade (*veritas*), e outro sensível, que se torna manifesto aos sentidos.<sup>652</sup> Os Acadêmicos, na discussão com outras escolas, especialmente a Estoá, argumentavam que nada poderia ser compreendido. Essa tese acadêmica se dirige especialmente ao critério de verdade estoico, o qual se fundamenta, segundo eles,<sup>653</sup> numa *phantasia* (representação). Essa representação consiste numa “aparência” ou imagem de um objeto material apreendido pelos sentidos na parte central da alma, o hegemônico.<sup>654</sup> A representação é compreensiva (*Kataléptica*) quando se dá uma apreensão do objeto que o torna evidente ao hegemônico de modo indubitável. Essa representação pode, então, ser considerada compreensiva, quando a informação que ela fornece é afirmada, assentida pelo hegemônico. Para os Estoicos, somente se poderia se dar assentimento às representações compreensivas; contudo, a experiência que Zenão atribui como geradora dessas representações provém da apreensão dos sentidos;<sup>655</sup> em outros termos, provém do mundo sensível. Assim, a tese acadêmica que sustentava que nada é compreensível e que, portanto, apenas admitir o provável seria uma atitude possível é atribuída à contestação do critério de verdade estoico, que se formula, segundo os Acadêmicos, a partir da experiência sensível.<sup>656</sup>

Agostinho já havia sido convencido pelos neoplatônicos de que a verdade não poderia ser encontrada no mundo sensível. Então, com a realização do *Contra Academicos*, ele expõe que a verdade pode ser alcançada, não empiricamente, mas de modo mais abrangente – ontológico, e, para tal, não bastaria apenas ser “acreditada”, ou seja, não deveria ser compreendida apenas pela fé, mas também pela inteligência (*intellegendo*).<sup>657</sup> E a descoberta dessa verdade, a qual pode levar à sabedoria e à felicidade constitui uma questão fundamental no *Contra Academicos*. Para expô-la, Agostinho parte do pressuposto de que a verdade pode

<sup>650</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37-20,43.

<sup>651</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 258.

<sup>652</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37. Também a esse respeito, cf. Cf. FUHRER, 1992, p. 258.

<sup>653</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,12,45; II,9,28.

<sup>654</sup> O hegemônico é compreendido como a parte diretora da alma, que tem a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar. Cf. REALE, 1994, v. 3. p. 325.

<sup>655</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,6,18. Também a esse respeito, cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 56-57.

<sup>656</sup> Cf. FUHRER, 1992, p. 257-275 passim.

<sup>657</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43. Também a esse respeito, cf. FUHRER, 1992, p. 275.

ser encontrada, e essa certeza provém, principalmente, de sua identificação com as palavras de Cristo: “[...] buscai e achareis [...]”.<sup>658</sup>

No Livro I do *Contra Academicos*, em meio às discussões que tematizam a verdade, a sabedoria e a felicidade, os interlocutores Licêncio e Trigécio expõem definições de sabedoria: “[...] a sabedoria é o reto caminho da vida”,<sup>659</sup> “[...] a sabedoria é caminho reto que conduz à verdade”,<sup>660</sup> e Agostinho também expõe uma definição de sabedoria que vem dos antigos: “[...] sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”.<sup>661</sup> Entretanto, na discussão do *Contra Academicos*, a verdade e a sabedoria são não apenas aquelas que tematizam as filosofias estoicas, acadêmicas e neoplatônicas, mas também o Cristo, em conformidade com as seguintes sentenças das Sagradas Escrituras: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”;<sup>662</sup> “[...] é Cristo, poder de Deus e Sabedoria de Deus”.<sup>663</sup> O termo “sabedoria” (*sapientia*) pode ser aqui compreendido como igual a “verdade” (*veritas*), transformando-se a busca pela verdade num esforço de conhecer a Deus e de unir-se a ele.<sup>664</sup> Desse modo, o que está em questão é a possibilidade da ligação do homem à verdade e à sabedoria divina, ou seja, da união do homem à pessoa divina de Cristo, e, por meio dessa união, a divinização do homem.<sup>665</sup>

No período em que o *Contra Academicos* é escrito, Agostinho já é um neoconvertido e deixa isso claro quando, sem temeridade, afirma que suas preces se dirigem ao próprio Poder e Sabedoria de Deus altíssimo, sendo esta a Sabedoria que os mistérios apresentam como o Cristo, o Filho de Deus: “[...] Cristo, poder de Deus e Sabedoria de Deus”.<sup>666</sup> Esse texto paulino, citado no Livro II do *Contra Academicos*,<sup>667</sup> é fundamental para identificar a compreensão da verdade por Agostinho em todo o diálogo. Com a leitura do Apóstolo Paulo, Agostinho percebeu que, por mais que os neoplatônicos o tenham auxiliado a penetrar os mistérios da fé, escapara a eles admitir a união do homem com a verdade divina, uma vez que os neoplatônicos<sup>668</sup> não admitiam que o “[...] o Verbo se fez carne e habitou entre nós [...]”,<sup>669</sup>

<sup>658</sup> Mt 7,7. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,3,9.

<sup>659</sup> “[...] sapientiam rectam viam esse vitae”(AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,13).

<sup>660</sup> “[...] sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,14).

<sup>661</sup> “[...] sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,6,16).

<sup>662</sup> Jo 14,6. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,18,24.

<sup>663</sup> 1 Cor 1,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>664</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 58-59, nota 142.

<sup>665</sup> Cf. DUBREUCQ, 1998, p. 361.

<sup>666</sup> 1 Cor 1,24.

<sup>667</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1. Também a esse respeito, cf. CATAPANO, 2001, p. 58-59, nota 142.

<sup>668</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 289. Também a esse respeito, cf. COSTA NUNES, 2006, p. 229; MADEC, 2009, p. 95.

ou seja, não admitiam a encarnação do Verbo divino, a qual torna possível a união do homem com a verdade e lhe dá, segundo Agostinho, possibilidade de salvação.<sup>670</sup>

Dessa forma, quando, no *Contra Academicos*, Agostinho fala a respeito da declinação do Intelecto divino até o corpo humano, sem polemizar, podemos interpretar como uma alusão ao evento da Encarnação do Verbo divino, o qual torna possível a recondução das almas ao mundo inteligível.<sup>671</sup> A razão (*ratio subtilíssima*) não teria jamais conseguido reconduzir as almas ao mundo inteligível (onde habita a própria verdade),<sup>672</sup> “se o sumo Deus movido por sua misericórdia não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino”,<sup>673</sup> em outras palavras, se não tivesse acontecido o evento da Encarnação. Portanto, somente com o reconhecimento da autoridade de Cristo<sup>674</sup> e do seu exemplo, o homem tem a garantia de segurança para chegar à Verdade e à Sabedoria. Assim, para o homem que deseja descobrir a Verdade pela razão, o primeiro passo é a fé no Cristo encarnado e na sua autoridade, pois, segundo Agostinho, para chegar à pátria (o mundo inteligível, onde habita a verdade), é preciso acolher, pela conversão, a doutrina do Filho de Deus Encarnado.<sup>675</sup> Buscando uma compreensão racional da revelação bíblica, Agostinho passa por vários discursos de sabedoria, até poder encontrar uma coerência em sua doutrina. Pode, assim, identificar o Cristo com o Verbo do prólogo joanino,<sup>676</sup> o *noûs-intellectus* dos livros platônicos e a Sabedoria do *Hortensius*,<sup>677</sup> considerando-o igualmente, portador do mundo inteligível,<sup>678</sup> no qual habita a Verdade. Cristo é o Ser divino que nos mostrará a Verdade, que é ele próprio, ao levarmos em consideração o mistério da Trindade bíblica.<sup>679</sup> Tal é a solução do critério da verdade no *Contra Academicos*.

Portanto, nessa obra, para mostrar que a verdade é acessível ao homem, Agostinho mostra seu próprio exemplo, ressaltando a necessidade de romper com a cadeia dos desejos vãos, de descarregar-se do peso das preocupações, de fazer um retorno a si mesmo e de jamais

<sup>669</sup> Jo 1,14. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,14.

<sup>670</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,20,26.

<sup>671</sup> Cristo é considerado o portador do mundo inteligível. Cf. Jo 18,36. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,19,42.

<sup>672</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,17,37.

<sup>673</sup> “[...] nini summus deus populari quandam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret” (AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,19,42).

<sup>674</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>675</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,19,42. Também a esse respeito, cf. SANTOS, 2008, p. 145, nota 55.

<sup>676</sup> Cf. Jo 1,1.

<sup>677</sup> Cf. MADEC, 2009, p. 95.

<sup>678</sup> Cf. Jo 18,36. Cf. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,19,42.

<sup>679</sup> Cf. nota 110. Também a esse respeito, cf. DUBREUCQ, 1998, p. 361.

desesperar de buscá-la.<sup>680</sup> Essa verdade, no *Contra Academicos*, Agostinho julga que já começa a encontrar, pois ele confia chegar à suma medida.<sup>681</sup> No *De beata vita*, uma obra filosófica desse mesmo período, ele explicita que toda pessoa, para ser feliz, deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a Sabedoria.<sup>682</sup> Então, ele coloca a seguinte questão nessa obra: “Mas que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus?”<sup>683</sup> A essa questão ele próprio responde: “Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus; e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus.”<sup>684</sup> Em outras palavras, só é feliz quem possui a verdade, e a verdade encerra em si uma suma medida,<sup>685</sup> que, sendo perfeita, é também verdadeira Medida.<sup>686</sup> Assim, o Agostinho do *Contra Academicos*, que apresenta a filosofia como a via de acesso à verdade que só o divino pode mostrar,<sup>687</sup> tem o Cristo como o sumo critério da Verdade absoluta, num sentido ontológico e moral.<sup>688</sup> Dessa forma, toda a busca de Agostinho pela verdade consiste num esforço de conhecer a Deus, e, assim, ser possível chegar à felicidade.<sup>689</sup>

<sup>680</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,4.

<sup>681</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,2,4.

<sup>682</sup> Cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, IV,33.

<sup>683</sup> “Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est?” (AGOSTINHO, *De beata vita*, IV, 34).

<sup>684</sup> “Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse alium quam Dei Sapientiam: et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est [...]” (AGOSTINHO, *De beata vita*, IV, 34).

<sup>685</sup> A justa medida pode ser compreendida como o justo suficiente, em que nada falta ou se possui em demasia. Assim, para Agostinho, Deus é a Medida suprema, à qual todos os seres devem se ajustar. Nesse âmbito, a sabedoria é medida e equilíbrio, em que se excluem os excessos e as deficiências. De modo que, possuir essa medida-sabedoria consiste em ser feliz. Cf. FRAGIOTTI, R. Notas. In: AGOSTINHO, *Solilóquios; A vida feliz...*, 2007, p. 155, nota 5.

<sup>686</sup> Cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, IV, 34.

<sup>687</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos* I, 1,1. II, 3,8.

<sup>688</sup> Cf. CAPÁNAGA, 1982, p. 49.

<sup>689</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, IV,35.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho, o propósito foi fazer uma análise do critério de verdade apresentado no *Contra Academicos*, de Agostinho. Para que tal análise fosse realizada, impôs-se, necessariamente, uma leitura criteriosa da obra em questão. No primeiro capítulo, apresentamos um breve relato acerca do percurso de Agostinho em busca da verdade, o qual o leva à evolução intelectual e espiritual. Assim, nesse capítulo, em concordância com Dubreucq, observamos que, movido pela busca soteriológica, Agostinho passa por diversas doutrinas em busca da verdade e entra em contato com diversos discursos de sabedoria. À luz dos Livros I a IX das *Confessiones*, observamos que o percurso realizado por Agostinho não mostra nenhuma lógica, mas se orienta para um mesmo fim: chegar à verdade e, por meio dela, a uma união salvífica com a divindade. Nesse percurso, Agostinho lê Cícero e as Sagradas Escrituras; adere ao maniqueísmo e também às teses da doutrina acadêmica; ouve os sermões de Ambrósio; faz a leitura de alguns *livros platônicos*, para, enfim, chegar até ao Cristianismo,<sup>690</sup> onde alcança a verdade. Com a leitura do *Hortensius*, de Cícero, é despertado nele o gosto pela filosofia, o anseio por buscar a sabedoria, tendo em vista que somente por meio dela poderia chegar à vida feliz. Esse discurso de sabedoria lhe desperta também a racionalidade intelectual, mas ele não encontra, nessa filosofia, o Cristo. Então, ele se direciona para a leitura das Sagradas Escrituras pela primeira vez, mas decepciona-se com a simplicidade dessas Escrituras e com a ausência de uma explicação racional acerca da verdade.

No período em que ingressou no maniqueísmo, ele até julgou que poderia chegar à salvação pela razão, tal como os maniqueus prometiam. No entanto, isso não se deu; ao contrário, essa seita o imergiu numa desesperança soteriológica. Em meio a essa desesperança, Agostinho chegou ao ceticismo acadêmico. A princípio, ocorreu-lhe que os filósofos acadêmicos eram mais sábios que os outros, pois julgavam que deviam duvidar de tudo e sustentavam que nada poderia ser compreendido pelo homem.<sup>691</sup> Mas não demorou muito para que ele percebesse lacunas, nessa filosofia, por onde o erro poderia penetrar. Assim, quando abordamos a passagem de Agostinho pelo ceticismo acadêmico, percebemos que, embora, a princípio, ele tenha compreendido o ceticismo acadêmico como uma autêntica “filosofia”, ou seja, uma verdadeira busca da sabedoria e da felicidade, ele também não

<sup>690</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, III,4,7-8; III,V, 9; III,6,10; V,10,19; V,14,24; VII,11,13; VII,19,25.

<sup>691</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,10,19.

consegue, por meio dela, encontrar a verdade. Desse modo, se a dúvida acadêmica é sábia, a compreensão que Agostinho tira dela não o leva à *ataraxia* ou à imperturbabilidade, mas o mantém numa desesperança soteriológica. A incapacidade para apreender a verdade absoluta, vislumbrada no ceticismo acadêmico, não dá a Agostinho nenhuma segurança para sua salvação,<sup>692</sup> o que o leva a permanecer no desespero soteriológico, engendrado pela desesperança de encontrar a verdade.

Mantido pelo ceticismo acadêmico na desesperança de encontrar a verdade, Agostinho ouve os sermões de Ambrósio, os quais despertam em seu interior a espiritualidade de Deus, a qual tinha sido dissipada com a ideia de Deus como substância corpórea, que foi assimilada por ele no período em que permanecera no maniqueísmo. Mas é com a leitura de alguns “*livros Platônicos*” que ele desvela a possibilidade de encontrar a verdade, a qual se encontra no mundo inteligível, e não no mundo sensível. Entretanto, os neoplatônicos, embora admitissem que a verdade habita no mundo inteligível, não reconheciam Cristo como portador do mundo inteligível.<sup>693</sup> Em outros termos, diferentemente de Agostinho, que identifica o *noûs-intelectus* com o verbo divino – Cristo encarnado –, eles não compreendiam o mistério da encarnação<sup>694</sup>: “[...] o Verbo se fez carne e habitou entre nós [...]”.<sup>695</sup> O neoplatonismo não oferecia, portanto, a Agostinho a possibilidade de unir-se à verdade. Desse modo, como observamos no terceiro capítulo, apenas no Cristianismo Agostinho encontra a possibilidade de unir-se a verdade, na medida em que aceita a autoridade de Cristo<sup>696</sup> e o seu exemplo. E ele procura compreender essa verdade, desvelada não só pela fé, mas também pela inteligência.<sup>697</sup>

Procuramos, ainda, no primeiro capítulo, contextualizar a obra em seu tempo e apresentar uma breve análise da estrutura e do conteúdo do diálogo, na qual foi também realizado um resumo de discussões fundamentais que foram abordadas, posteriormente, nos dois demais capítulos. Com essa análise, foi possível evidenciar os motivos que levaram Agostinho a elaborar tal obra, na qual parece que ele já tinha, de antemão, o propósito de apresentar a filosofia como a via de acesso à verdade. Assim, ele a exalta e convida Romaniano e os seus interlocutores a trilhar junto dele, libertos das amarras dos bens materiais e nutridos pela filosofia, o caminho de acesso à verdade.<sup>698</sup> Com efeito, nessa exortação, Agostinho procura mostrar que a verdade não é inacessível ao homem, tanto que

<sup>692</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,14,25.

<sup>693</sup> Cf. Jo 18,36.

<sup>694</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,19,42.

<sup>695</sup> Jo 1,14. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII,9,14.

<sup>696</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>697</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, III,20,43.

<sup>698</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,1,1-I, 3,4; II,3,7-II,3,9.

ele expõe, no Livro II do *Contra Academicos*, a seguinte sentença, encontrada nas Sagradas Escrituras: “[...] buscai e achareis [...]”.<sup>699</sup> Com isso, ele evidencia para seus interlocutores sua certeza de que a verdade poderia ser encontrada; assim, jamais se deveria desesperar em sua busca. A partir desse pressuposto, Agostinho, ao longo da obra, mostra a possibilidade de acesso à verdade e o que ele concebe como verdade.

Desde o início do *Contra Academicos*,<sup>700</sup> a questão fundamental que se apresenta é a descoberta da verdade como condição para encontrar a felicidade. Desse modo, as questões com as quais se confrontam os interlocutores nessa obra podem ser resumidas na seguinte: Pode o homem alcançar sabedoria e felicidade enquanto ele procura a verdade ou somente quando ele a encontra? Partindo dessa questão, no decurso da discussão inicial entre Licêncio e Trigécio, apresentaram-se algumas definições de sabedoria,<sup>701</sup> as quais parece que foram empregadas com o intuito de resolver a relação do homem com a verdade, ou melhor, com seu acesso à verdade. No entanto, nesse diálogo, a discussão acerca da verdade e da sabedoria não diz respeito apenas ao que era tematizado sobre esses termos na filosofia estoica, acadêmica e neoplatônica. Nesse diálogo, Agostinho concebe como verdade e sabedoria o Cristo, em conformidade com as seguintes sentenças das Sagradas Escrituras: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”;<sup>702</sup> “[...] é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”.<sup>703</sup> Nesta última sentença, Cristo é identificado com a sabedoria e o poder de Deus. Esse texto paulino, citado no *Contra Academicos*,<sup>704</sup> é fundamental para a compreensão de todo o diálogo, pois se evidencia que a busca da verdade se configura num esforço para conhecer a Deus.<sup>705</sup>

Contudo, para que seu acesso à verdade se dê plenamente, Agostinho precisará, antes, libertar sua mente dos argumentos dos Acadêmicos, os quais o mantiveram na desesperança de encontrar a verdade. O ceticismo acadêmico pelo qual Agostinho foi influenciado é fruto da contenda instaurada entre os Acadêmicos e os Estoicos. Ele teve contato, então, com os argumentos dos Acadêmicos, dirigidos contra o critério de verdade estoico. Esse contato se deu, principalmente, com a leitura da *Academica*, de Cícero, na qual são expostos argumentos em defesa dos Acadêmicos. No segundo capítulo desta dissertação, ocupamo-nos brevemente de expor o critério de verdade apresentado pelos Estoicos e pelos Acadêmicos.

<sup>699</sup> Mt 7,7. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,3, 9.

<sup>700</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,3,9.

<sup>701</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,5,13; I,5,14.

<sup>702</sup> Jo 14,6

<sup>703</sup> 1 Cor 1,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>704</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>705</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 58-59, nota 142.

Os Estoicos apresentavam como critério de verdade a *Phantasía katalēptikē*, termo que foi frequentemente traduzido, nesta dissertação, por *representação compreensiva*. Os Estoicos ressaltavam que há representações compreensivas e não compreensivas. Identificavam como representação compreensiva aquela que vem de algo existente e está de acordo com a própria coisa existente, tendo sido estampada e impressa nos órgãos dos sentidos. Quanto às não compreensivas, eles diziam que são aquelas que provêm de algo não existente ou, caso provenham de algo existente, não estão de acordo com a coisa existente, logo não são claras nem distintas. Em suma, para o Estoico Zenão, só poderia ser compreendida como verdadeira uma representação que fosse impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde provém que não poderia sê-lo por um objeto donde não provém, ou, mais precisamente, o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não poderia possuir.<sup>706</sup> Assim, as representações compreensivas, entendidas dessa forma, baseiam-se na inspeção da própria representação para que ela seja aceita como compreensiva ou não. Para Zenão, o sábio só deveria dar assentimento às representações compreensivas, pois, segundo ele, elas só poderiam ser formadas a partir da evidência de uma representação; assim, elas constituíam um critério indubitável de verdade. Logo o sábio só deveria dar assentimento à verdade; caso desse seu assentimento a representações não compreensivas, ele não deveria ser chamado sábio.

Os Acadêmicos, porém, tal como Cícero expõe,<sup>707</sup> tinham argumentos contrários ao critério de verdade estoico. Sem fazer aqui distinções entre os argumentos de Arcesilau e Carnéades, as críticas acadêmicas ao critério de verdade estoico foram resumidas no seguinte: 1. Se duas “representações” são indistinguíveis, é impossível uma ser compreensiva e a outra não, já que ambas são indistinguíveis. 2. Algumas representações são verdadeiras e outras falsas. Portanto, se duas representações são indistinguíveis, é impossível saber qual delas é a verdadeira e qual é a falsa. 3. Por conseguinte, qualquer coisa que seja possível a uma representação verdadeira é possível para uma falsa, por serem indistinguíveis.<sup>708</sup> Assim, quando Cícero resume os argumentos acadêmicos empregados contra os estoicos,<sup>709</sup> deixa claro que o debate girava em torno da seguinte premissa: não há, derivada dos sentidos, representação verdadeira a que não corresponda outra representação que dela não se diferencie e que não possa ser apreendida, visto que ele argumenta que não há nenhuma

---

<sup>706</sup> Cf. CICERO, *Academica*, I,11,41; II,6,18; II,11,34. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,5,11.

<sup>707</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,83.

<sup>708</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.64.

<sup>709</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,83.

marca para discernir uma representação verdadeira de uma representação falsa.<sup>710</sup> Resulta, então, que, para os Acadêmicos, “nada é compreensível”.<sup>711</sup> Assim, tanto para Arcesilau como para Carnéades, as representações compreensivas não têm, como afirmavam os Estoicos, evidências intrínsecas que as distingam das demais representações. Portanto, para eles, não se pode fazer distinção, com total segurança, entre dois ovos suficientemente semelhantes. Dessa forma, resulta que a força do argumento acadêmico contra a definição estoica de critério de verdade é direcionada contra as condições que são exigidas pelos Estoicos para que uma representação seja compreensiva, pois elas partem da inspeção da própria representação. Contudo, para os Acadêmicos, uma representação não pode ser garantida pela própria impressão. Em outros termos, a verdade de uma representação tem que ser provada por algo diferente da própria impressão, para que não se caia em um círculo vicioso (o que seria o mesmo que exigirmos, de modo a uma petição de princípio, crer como um ato de fé na própria impressão sensorial). Assim, o que está sendo questionado pelos Acadêmicos não é a capacidade perceptiva, mas a incapacidade para distinguir entre as representações verdadeiras e falsas. Em outras palavras, os Acadêmicos não duvidam das representações que temos, mas do fato de elas serem indubitáveis, verdadeiras e fechadas, como os Estoicos as definiam. Todavia, os Acadêmicos eram conscientes da necessidade de atuar na vida prática com um critério de verdade; assim, para não chegar à tese da impossibilidade de saber, com a suspensão de todo assentimento, a seguinte linha argumentativa foi apresentada para resolver esse dilema: então, dirá o Acadêmico, as representações que temos podem ser persuasivas, dissuasivas ou mais ou menos persuasivas; sabemos também que nenhuma “representação” jamais é tão segura que possamos aderir a ela com total garantia, motivo pelo qual as “representações” persuasivas e dissuasivas, em sua pureza, não podem ser reconhecidas como tais. Portanto, o que nos resta são as representações mais ou menos persuasivas: as mais razoáveis, ou, na sequência da exposição acadêmica, as prováveis.<sup>712</sup>

Dessa forma, quando os Acadêmicos se posicionam contra os Estoicos, afirmam que o homem só poderia dar assentimento às representações prováveis; assim, não se poderia chegar à verdade absoluta acerca de nada. No entanto, seja qual for a oposição entre eles, ambos recusam seguir representações incertas. Desse modo, quando Cícero, em sua *Academica*, se coloca do lado dos Acadêmicos ao descrever a oposição entre estes e os Estoicos, posiciona-se contra as pretensões dogmáticas estoicas. Porém, ao fazer isso, ele não pretende aniquilar a

<sup>710</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,84.

<sup>711</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,26,83.

<sup>712</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p.61-73 passim.

potência de conhecer do homem; o que ele aparentemente procura mostrar são os limites desse conhecimento, para que, assim, o sábio não caia no erro mais sutil: acreditar ter chegado à verdade e à sabedoria absoluta.

Por conseguinte, encontramos outra possibilidade para redimensionar o dilema dos Acadêmicos. Partindo do pressuposto de que é necessário, na vida, agir com um critério de verdade e de conduta, eles tiveram que criar uma parcela positiva, em sua filosofia, que justificasse a ação. Assim, recordemos o raciocínio de Arcesilau, que era fundamentado na suspensão de julgamento, pois para ele tudo era incompreensível. Portanto, se tudo é incompreensível, o sábio ou suspende seu assentimento ou dá seu assentimento ao incompreensível, caindo na opinião e, até possível, no erro. Entretanto, essa última perspectiva não é tão negativa se pensarmos que o sábio, acima de tudo, é um homem que teria que agir e, para tal, necessitaria de uma opinião, conformando-se, na maioria dos casos, com a aparência da verdade, uma vez que o conhecimento certo para o Acadêmico é impossível. Assim, para Cícero, o sábio se servirá de toda representação que se mostre como provável pelo seu aspecto, e, se não for apresentado nada contrário a essa possibilidade, regerá, desse modo, todo esquema na vida.<sup>713</sup> Então, o que temos é uma proposta que estava em contradição com a exaltação do sábio que faziam os Estoicos. Nessa proposta, encontramos um novo sábio que tem que aceitar que, ao opinar, pode errar e equivocar-se. Resulta, assim, que se passa da representação compreensiva (que supostamente não oferecia dúvidas) para a representação provável, mais humilde e mais flexível.<sup>714</sup> À luz da *Academica* de Cícero, essa regra que usam os Acadêmicos, o provável, não pode ser entendida como um critério de conhecimento ou de verificação da verdade, mas como uma necessidade para conduzir-nos na vida, primeiramente, e na investigação e na dissertação, posteriormente.<sup>715</sup> Assim, os Acadêmicos não deveriam assentir a nada com total segurança, mas admitir apenas o provável ou verossímil para orientar sua ação. No entanto, para Agostinho, quando os Acadêmicos afirmam que nada pode ser conhecido em absoluto, só admitindo o provável, eles levam os homens ao desânimo e à desesperança de encontrar a verdade, identificada por ele com o Cristo, Sabedoria e Poder de Deus.<sup>716</sup>

No terceiro capítulo, ressaltamos que, durante o percurso de Agostinho em busca da verdade, ele entrou em contato com o ceticismo acadêmico, cuja tese é fundamentada no seguinte: A verdade não pode ser alcançada, visto que nada é compreensível; assim, admite-se

<sup>713</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,31,99.

<sup>714</sup> Cf. ROMÁN ALCALÁ, 2007, p. 102-104.

<sup>715</sup> Cf. CICERO, *Academica*, II,10,32.

<sup>716</sup> Cf. 1 Cor 1,24. Também a esse respeito, cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

apenas o provável para orientar a vida do sábio. Os argumentos acadêmicos, segundo Agostinho, foram formulados na contenda instaurada entre a Academia e a Estoá. Nessa contenda, os Acadêmicos procuravam, com seus argumentos, evitar o avanço do materialismo estoico. Segundo Agostinho, o ceticismo fundado a partir dessa contenda apresenta argumentos que levam o homem à desesperança de encontrar a verdade. Assim, para afastar de sua mente os argumentos acadêmicos que o mantiveram nessa desesperança e também com o intuito de conduzir seus interlocutores a uma investigação filosófica acerca da verdade, Agostinho procura refutar aqueles argumentos. O primeiro passo que Agostinho assume nessa refutação é mostrar que a verdade pode ser encontrada; inclusive, ele ressalta que os Acadêmicos não ignoravam isso, mas, com o fim de evitar o avanço do estoicismo na Academia, ocultavam sua verdadeira doutrina. Desse modo, empregavam o conceito de provável e verossímil, o que leva os homens à desesperança de encontrar a verdade. Essa Verdade, Agostinho a identifica com o Cristo, o Filho de Deus.<sup>717</sup>

Portanto, no *Contra Academicos*, evidenciamos que, para Agostinho, o homem que deseja descobrir a Verdade pela razão tem como primeiro passo a fé no Cristo encarnado e na sua autoridade, e Cristo é o Ser divino que nos mostrará a Verdade, que é ele próprio, se levarmos em consideração o mistério da Trindade bíblica. Cristo é, para Agostinho, o sumo critério da Verdade absoluta, a suma medida. Uma vez alcançada essa Verdade, abre-se a possibilidade para se chegar à felicidade.<sup>718</sup>

---

<sup>717</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, II,1,1.

<sup>718</sup> Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, I,9,24. Também a esse respeito cf. AGOSTINHO, *De beata vita*, IV,35.

## REFERÊNCIAS

### PRIMÁRIAS

AGOSTINHO, Santo. *Contra Academicos*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), v. 63. Recensuit Pius Knöll, Academiae Litterarum Vindobonensis, Vindobonae-Lipisiae, Hölder-Pichler-Tempsky, A.G., 1922.

\_\_\_\_\_. *Contra Academicos, Opera*, pars II, 2, Corpus Christianorum Latinorum (CCL). Series Latina, XXIX. Turnholti, 1970. In: \_\_\_\_\_. *Contro gli Accademici*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani, 2005. p. 84-294.

\_\_\_\_\_. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre / Santo Agostinho*. Introdução e notas de Bento da Silva Santos, tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Contro gli Accademici*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani, 2005.

\_\_\_\_\_. *Contra los Academicos*. Introducción de Jaime García Álvarez, traducción Julio Gracia Álvarez y Jaime García Álvarez. Texto bilingüe. Madrid: Encuentros, S.A, 2009.

\_\_\_\_\_. *Contra los Academicos*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín III*. 5.ed. Traducción y notas Victorino Capanaga. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1982. p. 71-190.

\_\_\_\_\_. *Dialoghi I: La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili. Roma: Città Nuova, 1970.

### Outras obras de Agostinho

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. 2. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Trindade*. Tradução Agostinho Belmonte, Revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Cartas ( I )*: (1-23). In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas de San Agustín VIII*. 3.ed. Traducción y notas Lope Cilleruelo. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1986. p. 31-932.

\_\_\_\_\_. *Confessiones*. In: S. Aurelii Augustini *Opera Omnia*, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessioni>>. Acesso em: 15 de jan. 2012.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. 3.ed. Introdução Roque Frangiotti, tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *De beata vita liber unus*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus primus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. Patrologia Latinae tomus XXXII. Parisiis, 1877. col. 960-975.

\_\_\_\_\_. *De la vida feliz*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín I*. 6. ed. Preparado por Victorino Capánaga, Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994. p. 542-580.

\_\_\_\_\_. *De ordine*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus primus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. Patrologia Latinae tomus XXXII. Parisiis, 1877. col. 976-1119.

\_\_\_\_\_. *Del ordem*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín I*. 6. ed. Preparado por Victorino Capánaga, Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994. p. 594-690.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a ordem*. Introdução, tradução e notas de Paula Oliveira e Silva. Ed. bilíngue, Imprensa Nacional. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

\_\_\_\_\_. *Epistolae (Hermogeniano Augustinus)*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus secundus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. Patrologia Latinae tomus XXXIII. Parisiis, 1902. col. 61-63.

\_\_\_\_\_. *Las confesiones*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín II*. 8. ed. Edición crítica y anotada por Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1991. p. 73-602.

\_\_\_\_\_. *Le ritrattazioni*. Introduzione generale di Gouven Madec, traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani, testo latino a fronte. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

\_\_\_\_\_. *O livre arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Retractationum libri duo*. In: \_\_\_\_\_. *Opera Omnia* tomus primus, opera et studio monachorum ordines Sancti Benedicto e congregatione S. Mauri. Patrologia Latinae tomus XXXII. Parisiis, 1877. col. 585-655.

\_\_\_\_\_. *Soliloquios*. In: \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín I*. 6. ed. Preparado por el padre Victorino Capánaga, Texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994. p. 435-521.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios ; A vida feliz*. 3.ed. Introdução e notas de Roque Frangiotti, tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Tutti i dialoghi*. (a cura di Giovanni Catapano). Testo latino a fronte. Trad. Maria Bettetini, Giovanni Catapano & Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.

## SECUNDÁRIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. 9ª impressão. São Paulo: Paulus, 2000.

ALICI, Luigi. Introdução a la filosofia de San Agustín. Traducción de José Anoz. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio (Dirs.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: I La Filosofía Agustiniiana*. Valencia: EDICEP, 1998. p. 105-194.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BOYER, Charles. *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*. nouvelle éd. revue par l' auteur. Roma, 1953, (Paris 1920).

BRUNSCHWIG, Jacques. O problema da Herança conceitual no ceticismo: Sexto Empírico e a noção de kriterion. In: VELOSO, Cláudio William (Org.). *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 367-397. (Coleção Os comentadores).

CATAPANO, Giovanni. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Acadêmicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.

CICERO, Marcus Tullius. *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI, 1996, Fasc. 42, 1996, Editio Stereotypa editionis prioris (1922).

\_\_\_\_\_. *Academica*. In: REID, James S. *The Academica of Cícero*. London: Macmillan and Co., 1874. Disponível em: < <http://www.gutenberg.org/files/14970/14970-h/14970-h.htm> >. Acesso em: 10 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. *Cuestiones academicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Alvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

\_\_\_\_\_. *De finibus bonorum et malorum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 8 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. *De natura deorum; Academica*. Translated by H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England: LCL 268, 2005.

\_\_\_\_\_. *De officiis*. Disponível em:<<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. *Tusculanae disputationes*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

\_\_\_\_\_. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho, In: SANTOS, Jorge Augusto da Silva (Org.). *Filosofia Medieval*, SOFIA, Vitória: EDUFES, v. 11, n.15 e 16, p. 215-232, 2006.

DUBREUCQ, Eric. Augustin et le scepticisme academicien. In: MOINGT, Joseph (Dir.). *Recherches de Science Religieuse*. Paris: RSR, 1998. v. 83, p. 335-365.

FERRI, Ricardo. “*Mens*”, “*ratio*”, “*intellectus*” en los diálogos primeiros de Agustín. Tradução de José Anoz. Madrid: Augustinus, 1998. v. 43, p. 121-156.

FORMENTE, Eudaldo. El problema del mal, según San Agustín. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio (Dirs.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: III Temas Particulares de Filosofía y Teología*. Valencia: EDICEP, 1998. v. 3, p. 31-79

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3. ed. Introdução de Roque Frangiotti e tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2006. p. 9-16.

FUHRER, Therese. Das kriterium der wahrheit in Augustins *Contra Academicos*. In: *Vigiliae Christianae*, v. 46, p. 257-275, 1992.

GALINDO RODRIGO, José Antônio. Teoria do conhecimento. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio (Dirs.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998. v.1, p. 405-470.

GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *Contra los Academicos*. Introducción de Jaime Garcia Alvarez y traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Madri: Encuentro, 2009. p. 7-25.

GAZOLLA, Raquel. *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoá*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo. Clássica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 2, p. 187-195, 2006.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l' étude de Saint Augustin*, 2e ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

HOLTE, Ragnar. *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustiniennes, 1962.

HANKINSON, R. J. Epistemologia estoica. In: BRD INWOOD (Org.). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 65-93.

KIRWAN, Christopher. *Augustine: the arguments of the philosophers*. London and New York: Routledge, 1991.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 1997.

MADEC, Goulven. Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des <<Confessions>>. In: CARON, Maxence. (Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009, p. 77-158.

NOVAES, M.A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

O' MEARA, D. *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Traduction de l' anglais par Anne Banateanu, 2e ed. Paris: Cerf, 2004.

OROZ RETA, José. Introdução Geral. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio (Dirs.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: I La Filosofía Agustiniana*. Valencia: EDICEP, 1998. v. 1, p. 23-102.

PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP . São Paulo, 2006. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2006\\_doc/Tese\\_Pelayo.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2006_doc/Tese_Pelayo.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2010.

PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio. Introducción. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Cuestiones Académicas*. Introducción y traducción de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980. p. 8-29.

PLATÃO. *A República de Platão*. Tradução e Organização J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. *A República*. 8. ed. Tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *Fédon*, Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *Phaedo*. Translation with notes by D. Gallop, Oxford: Oxford Universit Press, 1975.

REALE, Giovanni.; PIZZOLATO, Luigi Franco.; DOIGNON, J. et al. *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palermo: Augustinus, 1987.

ROMÁN ALCALÁ, Ramón. *El enigma de La Academia de Platão: escépticos contra dogmáticos en la Grécia Clássica*. España: Berenice, 2007.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Introdução e notas de Bento Silva Santos, tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 9-27.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos pirrónicos*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gallego y Teresa Muños Diego. Madrid, 1993.

\_\_\_\_\_. *Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução Danilo Marcondes. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigos/traducao\\_hipotiposespirronicas/n12\\_traducao.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigos/traducao_hipotiposespirronicas/n12_traducao.pdf)>. Acesso em: 10 de jan de 2012. (Tradução parcial)

\_\_\_\_\_. *Hipotiposis Pirrônicas*. Edición de Rafael Sartorio Moulini. Madrid: Akal, 1996.

\_\_\_\_\_. *Los tres libros de Hipotiposis Pirrônicas*. In: Los Filósofos Antigos. Selección de texto por Clemente Fernandes, S.I. Madrid: BAC, 1974.

SINISCALCO, Paolo. Ratio y autoritaritas, fundamento del acceso personal de San Agustín a la fe. Traducción de Javier Ruiz. In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José Antonio (Dirs.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: II Teología Dogmática*. Valencia: EDICEP, 2005. v. 2, p. 93-120.

VICTORINO CAPÁNAGA. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *Contra los Académicos*. Introducción y traducción de Victorino Capánaga. 5. ed. bilingüe. Madrid: BAC, 1982. p. 3-70.

VIRGÍLIO, *Eneida*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/verg.html>>. Acesso em: 20 jan de 2012.

VON ARNIM, Johannes. *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964. v. 2.

WAGNER, Michael. *San Agustín y el escepticismo*. Madrid: Augustinus, 1992. v. 37, p. 105-143.

### **Dicionários e manuais:**

BOWERE, Anne-Marie. Plotino, *las Enéadas*. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 1064-1069.

CARY, Phillip. Académicos. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo. 2001, p. 3-4.

CIPRIANI, Nello. Mario Victorino. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 856-858.

CRITÉRIO. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 619-620.

CURLEY, Augustine. Cicerón, Marco Túlio. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 256-260.

EDWARDS. Mark J. Neoplatonismo. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 937-943.

FITZGERALD, Allan D. Teodoro, Manlio. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 1252.

\_\_\_\_\_. Simpliciano, bispo de Milán. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 1233-1234.

FLETEREN, Frederick Van. Porfirio. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 1075-1079.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRAZIA MARA, Maria. Ambrósio de Milão. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: vozes, 2002. p. 83-85.

MACCORMACK, Sabine. Virgilio. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 1330-1332.

MCLYNN, Neil. Ambrosio de Milán. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 33-37.

MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 1994. v. 1.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga: filosofia pagã e antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.v. 1.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3.

ROSSETE, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Philosophica).

SEXTO EMPÍRICO. In: CENTRO DE ESTUDOS FILOSOFICOS DE GALLARATE. *Diccionario de Filósofos*. Madrid: Ediciones Rioduero, 1986. p. 1206-1207.

TORCHIA, N. Joseph. Estoico, Estoicismo. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 517-522.

TRACZ, Michael W. Aristóteles. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo, 2001. p. 104-106.