

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Ivan Bilheiro Dias Silva**

**AGOSTINHO E O DESAFIO CÉTICO: O ENFRENTAMENTO  
FILOSÓFICO-CRISTÃO A PARTIR DO *CONTRA*  
*ACADEMICOS***

Juiz de Fora  
2016

**IVAN BILHEIRO DIAS SILVA**

**AGOSTINHO E O DESAFIO CÉTICO: O ENFRENTAMENTO  
FILOSÓFICO-CRISTÃO A PARTIR DO *CONTRA*  
*ACADEMICOS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins

Juiz de Fora  
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Ivan Bilheiro Dias.

Agostinho e o desafio cético : o enfrentamento filosófico-cristão a partir do Contra Academicos / Ivan Bilheiro Dias Silva. -- 2016.

108 f.

Orientador: Antonio Henrique Campolina Martins

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Ceticismo. 2. Filosofia cristã. 3. Agostinho. 4. Verdade. I. Martins, Antonio Henrique Campolina, orient. II. Título.

IVAN BILHEIRO DIAS SILVA

**AGOSTINHO E O DESAFIO CÉTICO: O ENFRENTAMENTO  
FILOSÓFICO-CRISTÃO A PARTIR DO *CONTRA ACADEMICOS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Aprovada em 11 de março de 2016.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Jonas Roos (Presidente)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Fábio Caputo Dalpra (Membro externo)  
Instituto Federal – Sul de Minas

Aos fortes que me rodeiam,  
porque com eles estou sempre  
aprendendo: familiares, esposa,  
amigos, mestres e alunos.

## AGRADECIMENTOS

Manifestar minha gratidão, neste momento, é tarefa de tão grande responsabilidade que me escapa a capacidade de poder registrar todos os atores que, de alguma forma, contribuíram para a conclusão deste desafio que é o Mestrado, do qual a dissertação é produto final.

Em primeiro lugar, meu agradecimento especial ao professor Antonio Campolina, por sua orientação serena e sábia, pela amizade construída, e pelos ensinamentos incomensuráveis. A reverência que lhe é devida, a qual vejo expressa em colegas e mestres, demonstra sua grandeza.

Aos componentes da banca examinadora: o professor Fábio Dalpra, incentivador dos estudos sobre Agostinho desde os primeiros passos, sábio e dedicado profissional, com o qual tive a oportunidade de muito aprender; e o professor Jonas Roos, com o qual primeiramente adentrei o campo da Filosofia da Religião, ainda na graduação, e através do qual apreendi as ferramentas fundamentais para tatear por este universo – é um exemplo de robusta capacidade intelectual. Não posso deixar de registrar, outrossim, o quão grato fiquei pelas grandes contribuições dadas pelo professor Eduardo Gross, tanto na condição de docente quanto na posição de avaliador na ocasião da qualificação – sua sabedoria e postura humilde constituem um grande exemplo.

Aos titânicos mestres do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, pela riqueza dos ensinamentos, agradeço na pessoa do ex-coordenador, professor Emerson Sena da Silveira; e do recém encaminhado coordenador, professor Jimmy Sudário. Inevitavelmente, expressei minha gratidão, ainda, ao grande mestre professor Frederico Pieper Pires, pela orientação na especialização; e ao professor Marcelo Camurça, pelo amigável incentivo.

Para esta etapa de minha trajetória, concorreram ainda, com inestimáveis contribuições, os professores do Departamento de Filosofia desta Universidade, para os quais manifesto meus agradecimentos.

Os diálogos do Núcleo de Estudos Agostinianos (NEA), sob a batuta de meu orientador, professor Campolina; e do professor Fábio Dalpra, auxiliaram de forma contundente para o delinear desta pesquisa, fato pelo qual sou grato.

Os colegas de curso, batalhadores de uma mesma empreitada, são aqueles que nos dão apoio necessário para seguir em frente. Por isso, minha gratidão à Monica, ao Douglas, ao Gabriel, ao Sérgio, e todos os demais. Nada obstante, os amigos que contribuíram

fundamentalmente para este trabalho: Dimitri Diniz e professor Rogério Arantes; bem como Pedro e Daniel Guilhermino, através do qual registro também meu agradecimento ao Centro Acadêmico de Filosofia por proporcionar o evento em que pude partilhar um pouco do que se registra nesta dissertação.

Minha família que sabe o que está por trás desta vitória que é a conclusão do Mestrado: meu pai, meu irmão, minha cunhada e meu sobrinho; assim como minha esposa Dayana e minha mãe, alicerces inabaláveis dos meus projetos: minha gratidão a vocês é eterna.

Aos colegas e alunos do SESI, aos colegas da Pró-reitoria de Pós-graduação, a todos aqueles que, ao longo destes dois anos, de alguma forma contribuíram para que a caminhada fosse vigorosa o suficiente para, chegada a hora, garantir a vitória: muito obrigado a todos!

“Creio que nossa tarefa, não banal ou supérflua, mas  
necessária e suprema, é procurar a verdade  
com todo empenho”

(Agostinho de Tagaste – *Contra academicos*, III, 1, 1.)



## RESUMO

O desafio cético, legado pela filosofia antiga, interpelou o pensamento cristão através de Agostinho. O filósofo tagastense, então, entregou-se à tarefa de enfrentar e superar aquele desafio em prol da possibilidade de edificar a filosofia cristã, tomada como verdadeira filosofia. Esta pesquisa se dedica à compreensão da forma como Agostinho enfrentou o desafio cético, investigando os elementos constituintes da postura filosófico-cristã elaborada a partir da obra *Contra academicos*.

**Palavras-chave:** Ceticismo. Filosofia cristã. Agostinho. Verdade.

## ABSTRACT

The skeptical challenge, arising from ancient philosophy, arrived at Christian thought through Augustine. Then, the philosopher from Tagaste gave himself up to the task of confronting and overcoming that challenge in favor of the possibility to build a Christian philosophy, taken as true philosophy. This research is dedicated to understanding how Augustine faced the skeptical challenge, investigating the elements of his Christian philosophy, especially from the *Contra academicos*.

**Keywords:** Skepticism. Christian philosophy. Augustine. Truth.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>C. acad.</i>	-	<i>Contra academicos</i>
<i>Conf.</i>	-	<i>Confessiones</i>
<i>De civ. Dei</i>	-	<i>De civitate Dei</i>
<i>De ord.</i>	-	<i>De ordine</i>
<i>De trin.</i>	-	<i>De trinitate</i>
<i>De vera relig.</i>	-	<i>De vera religione</i>
<i>Epist.</i>	-	<i>Epistola</i>
<i>Retract.</i>	-	<i>Retractationes</i>
<i>Solil.</i>	-	<i>Soliloquia</i>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 O DESAFIO DO CETICISMO PARA AGOSTINHO</b> .....	19
1.1 A INTERPELAÇÃO CÉTICA A AGOSTINHO .....	28
1.2 O CETICISMO ENTENDIDO COMO EXPERIÊNCIA E SEU IMPULSO: A SALVAÇÃO DA DÚVIDA .....	35
1.3 O DESAFIO CÉTICO E SUA FIGURAÇÃO NO LIVRO I DO <i>CONTRA ACADEMICOS</i> : A FELICIDADE EM RISCO .....	40
1.4 A CONCEPÇÃO DESAFIANTE DO CETICISMO NO LIVRO II DO <i>CONTRA ACADEMICOS</i> : COMPREENDENDO A <i>DOCTRINA CÉTICA</i> .....	45
1.4.1 O modelo cético ciceroniano .....	49
1.4.2 A recepção agostiniana do modelo ciceroniano .....	51
CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 1 .....	52
<b>2 O ENFRENTAMENTO FILOSÓFICO-CRISTÃO DE AGOSTINHO AO CETICISMO</b> .....	54
2.1 A ARGUMENTAÇÃO NO LIVRO III DO <i>CONTRA ACADEMICOS</i> .....	63
2.2 O PROBLEMA DA LEITURA PESSOAL DE AGOSTINHO SOBRE A NOVA ACADEMIA NO LIVRO III DO <i>CONTRA ACADEMICOS</i> .....	75
2.3 A ESTRUTURA FILOSÓFICO-CRISTÃ AGOSTINIANA COMO BASE CONTRA O CETICISMO .....	78
2.3.1 As obras de Cassiciaco .....	89
2.3.2 Filosofia, beatitude, sabedoria e verdade .....	90
CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 2 .....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	97
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	100

## INTRODUÇÃO

A mais antiga obra conhecida de *Aurelius Augustinus* (354-430), filósofo nascido na cidade de Tagaste<sup>1</sup>, localizada na província romana da Numídia (atual Souk-Ahras, cidade do interior do nordeste da Argélia), e que viveu entre os séculos IV e V da era cristã, é intitulada *Contra academicos*<sup>2</sup>. Escrita em 386, em um período da vida do autor que ficou conhecido como “retiro de Cassiciaco”<sup>3</sup>, ela tem como proposta a constituição de uma refutação ao que seria a postura cética dos filósofos acadêmicos<sup>4</sup>. O estudo ora encampado, portanto, se detém na interface do pensamento agostiniano desenvolvido no período do retiro de Cassiciaco com a temática do ceticismo enquanto um *desafio*. Investigar a forma como a *filosofia cristã*, através de Agostinho, recepcionou e lidou com a questão do ceticismo, a partir das motivações que estão na base da produção filosófico-teológica do período de Cassiciaco, é o objetivo deste trabalho.

O recorte se dá em um momento específico da História da Filosofia, um momento localizado na *inflexão do pensamento antigo com o pensamento medieval*. Embora

---

<sup>1</sup> Há aqui a necessidade de um esclarecimento metodológico: o presente estudo dedica-se à análise de um período inicial da produção filosófico-teológica de *Aurelius Augustinus*. Este personagem marcante da história da Filosofia, e da própria história do Cristianismo, é usualmente conhecido como Santo Agostinho e/ou Agostinho de Hipona. As duas denominações, contudo, são incabíveis aqui: a qualificação como “santo”, própria à Igreja Católica, é extrínseca a uma análise acadêmica do pensamento e das obras do autor. Já a denominação Agostinho de Hipona faz referência à mesma personagem, mas ligando-a à fase em que se tornou bispo da cidade de Hipona. Ocorre que o período do bispado de Agostinho é posterior ao que ora está em análise, suas formulações tanto no campo da Filosofia quanto no campo da Teologia já tiveram largo desenvolvimento e seria, no mínimo, um exercício anacrônico atribuir ao recém-convertido Agostinho, autor do *Contra academicos*, a autoridade e a carga intelectual do futuro bispo. A diferenciação, portanto, se faz para frisar a relativização histórica dos períodos da trajetória intelectual e religiosa de *Aurelius Augustinus*. Isto posto, embora seja adotada a transliteração para o idioma português Agostinho, sempre que possível será feita sua qualificação como “de Tagaste”, referência inescapável à origem geográfica do filósofo, e tão somente a ela. Naturalmente, nas citações e referências, será respeitada a redação dada pela edição em questão.

<sup>2</sup> Agostinho redigiu outra obra, anterior ao *Contra academicos*, não preservada: trata-se do texto *De Pulchro et Apto*, datado de cerca de 380, cujo tema principal era a questão do belo (cf. MATTHEWS, 2007, p. 30; constante igualmente da Tabela Cronológica A de BROWN, 2012, p. 19). O próprio Agostinho assinala a perda do escrito em *Confessiones*, IV, 13 (AGOSTINHO, 2012, p. 95). O registro de autores como Palacios (2006, p. 9) asseverando que Agostinho teria afirmado que o *Contra academicos* foi seu primeiro escrito, tomando por base o que se encontra nas *Retractationes* (I, 1, 1); é, no mínimo, imprecisa, porque ali se faz o registro do início da produção do período do retiro de Cassiciaco, no qual o *Contra academicos* é verdadeiramente primigênio. A desconsideração do texto *De Pulchro et Apto* constitui afronta ao registrado nas *Confessiones*, IV, 13.

<sup>3</sup> De acordo com a nota editorial 12 do livro IX da tradução das *Confessiones* feita por Santos e Pina, “Cassiciaco, para onde se retirou Agostinho, chama-se hoje Cassago de Brianza, situado à distância de sete léguas de Milão. Está encravado no meio dos montes. Na colina, onde existia a casa de Verecundo, levantaram um palácio, séculos mais tarde, os Duques Visconti di Modrone.” (AGOSTINHO, 2012, p. 205).

<sup>4</sup> Como será possível observar adiante, nas análises componentes da presente pesquisa, Agostinho faz referência aos filósofos que adotam a postura cética ora como acadêmicos, ora como céticos mesmo. A terminologia imprecisa se dá pela assimilação que o autor fez do Ceticismo com o que chama de Nova Academia. Agostinho desconhecia as peculiaridades da trajetória histórica do Ceticismo e suas fontes o levaram à supracitada assimilação. Assim, no presente trabalho, a referência tanto aos *acadêmicos* quanto aos *céticos* tem o significado do *ceticismo tal como entendido por Agostinho* e explicitado na pesquisa.

frequentemente devam ser rejeitadas estas categorias didáticas típicas da História<sup>5</sup>, o presente caso as torna bastante úteis porque, como se verá, a supracitada inflexão é, de fato, uma mudança significativa na estrutura de pensamento da filosofia ocidental, marca efetiva de uma virada de época<sup>6</sup>. Se, do ponto de vista da Filosofia, a antiguidade é marcada pela herança legada pelos pensadores gregos; e, por seu turno, o período medieval – nome, diga-se de passagem, atribuído pelos renascentistas<sup>7</sup> – é aquela época de predomínio da ideologia cristã e, igualmente, da filosofia cristã; então as categorias didáticas acima referenciadas são cabíveis porque permitem visualizar, justamente, no âmbito do estudo filosófico, a transição feita do crepúsculo da filosofia grega para o alvorecer da filosofia cristã, e um dos elementos desta inflexão é foco da presente abordagem. Jean Grondin chama de *encruzilhada de épocas* esta fase, afirmando ainda que “[...] sua obra [de Agostinho] se constrói na articulação da Antiguidade com uma época em que a modernidade chamará de medieval e que será dominada no Ocidente pela religião cristã” (GRONDIN, 2012, p. 75).

O cenário histórico, então, é o que segue: ao longo do caminhar, do desenvolvimento da Filosofia antiga, especificamente a filosofia grega, foram interpostos alguns obstáculos, alguns desafios, que colocaram em xeque a reflexão racional pura – em outros termos, pode-se dizer que o enaltecimento da razão humana como ferramenta garantidora da emancipação e autonomia dos homens, ação esta encampada pelos filósofos desde o período pré-socrático, se deparou com severa oposição quando da elaboração deste desafio que recebe o nome de *ceticismo*. Suas argumentações diante dos filósofos dogmáticos minaram as pretensões de posse da verdade de alguns discursos. Em síntese, a filosofia começou a questionar, com o ceticismo, seu potencial de alcançar a verdade pelo caminho racional. Paul Tillich (2007, p. 26), um importante estudioso da Filosofia, bem como da Teologia, cunhou a expressão “epílogo cético do desenvolvimento antigo” para definir a forma como o ceticismo converteu-se em obstáculo para a caminhada da Filosofia na antiguidade. O que se cuida por ora, então, é como o pensamento medieval recepcionou este desafio e como deu novo impulso à reflexão filosófica apesar desse “intermediário epílogo”<sup>8</sup>. É sobre esta inflexão que a pesquisa ora apresentada se detém: do entrave ao pensamento filosófico antigo estabelecido pelo ceticismo

---

<sup>5</sup> Cf. CHESNEAUX, 1995, p. 92-99.

<sup>6</sup> Pereira Júnior (2012, p. 64) chega a referenciar Agostinho como “o último dos filósofos antigos” e, corroborando assertiva de Matthews (2007), “o primeiro dos filósofos medievais”.

<sup>7</sup> A expressão “idade média” surgiu com artistas e estudiosos que acreditavam que os séculos transcorridos antes deles foram um intermédio e, também, um tempo obscuro e de declínio em relação à idealizada Antiguidade (LE GOFF, 2007, p. 17-18).

<sup>8</sup> Na expressão já se revela que, apesar da leitura de Tillich (2007) sobre o ceticismo como um epílogo, a reflexão filosófica ganhará novo fôlego, no que pode ser chamado de “prólogo da filosofia cristã”.

até retomada da caminhada com o pensamento medieval, com a determinante atuação de Agostinho de Tagaste.

Pretende-se investigar, ante tal cenário, de que forma a filosofia cristã agostiniana se estruturou na oposição ao ceticismo acadêmico segundo o qual o acesso à verdade é impossível ao homem, partindo do diálogo escrito em 386, o *Contra academicos*<sup>9</sup>. Toma-se em consideração o que segue: em sua breve exposição sobre a *doutrina dos acadêmicos*, no segundo livro da obra em questão, Agostinho afirma que aqueles filósofos se empenharam imensamente em afirmar que a verdade não pode ser reconhecida pelo homem e, assim, não pode ser alcançada<sup>10</sup>. Por conseguinte, a pesquisa buscará compreender os fundamentos filosófico-cristãos do pensamento agostiniano em oposição a esta tese dos acadêmicos no que concerne à questão do acesso ao homem à verdade – tal como forjados na referida obra, mas buscando aportes em outros textos do autor, especialmente os chamados *diálogos de Cassiciaco*, produzidos em um período de retiro filosófico-espiritual, conforme relatado<sup>11</sup> em sua obra maior, as *Confessiones*<sup>12</sup>.

O intuito é investigar os motivos pelos quais o filósofo tagastense assevera ser necessário e possível ao homem o acesso à verdade, bem como os argumentos através dos quais ele pretendeu refutar a posição cética. Em síntese, o problema básico investigado envolve o *como* e o *porquê* da oposição agostiniana à tese cética de impossibilidade de acesso à verdade.

Considera-se como motivação para este estudo a relevância do tema do Ceticismo para Agostinho, já que, no dizer de Matthews (2007, p. 30), “[...] Agostinho continuou a responder ao desafio do ceticismo em todas as suas principais obras”; além da riqueza desta que é a mais antiga obra sobrevivente do icônico filósofo cristão, o diálogo *Contra academicos*. Tomados estes elementos, três questões podem ser apresentadas como passíveis de merecida investigação, buscando compreender, na ordem:

---

<sup>9</sup> Nesta pesquisa, são utilizadas as seguintes traduções para o português desta obra: a de Agostinho Belmonte, da editora Paulus (cf. AGOSTINHO, 2008b); a de Vieira de Almeida (português europeu), da editora Atlântida (cf. AGOSTINHO, 1957); e a de Enio Paulo Giachini, da editora Vozes (cf. AGOSTINHO, 2014). Há, ainda, o cotejo com o texto espanhol, da tradução de Victorino Capánaga, na coleção da *Biblioteca de Autores Cristianos* da Editorial Católica (cf. AGOSTINHO, 1947), bem como com o texto latino disponibilizado nesta mesma edição e na *Patrologia Latina* de Migne (cf. SANCTI AURELII..., 1877).

<sup>10</sup> *C. acad.*, II, 5, 11.

<sup>11</sup> *Conf.*, IX, 4.

<sup>12</sup> Neste projeto, a tradução utilizada para a obra *Confessiones* é a de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, das editoras Vozes e Editora Universitária São Francisco (cf. AGOSTINHO, 2012).

(1) Qual ceticismo/dúvida sobre o acesso à verdade Agostinho ataca no *Contra academicos*? – isto é, que retrato do ceticismo Agostinho tinha em mente quando contra eles se virou?

(2) Como se dá esta refutação, isto é, como se estrutura a argumentação agostiniana? – a partir do que se pretende explicitar e analisar a argumentação refutativa.

(3) A partir de quais fundamentos teóricos Agostinho se opõe à tese da impossibilidade de acesso à verdade? – tal questão coloca em jogo o *porquê* da refutação filosófico-cristã agostiniana ao ceticismo.

Essas três questões constituem a base da investigação ora proposta, e podem, na verdade, ser sintetizadas de modo a dizer que, para alcançar o objetivo da pesquisa, trata-se de analisar os seguintes problemas: *o desafio do ceticismo para Agostinho* (diretamente relacionado à primeira questão levantada) e *o enfrentamento* propriamente dito, isto é, os mecanismos e os fundamentos da refutação agostiniana ao ceticismo (problema este que abarca as duas outras questões levantadas).

Em primeiro lugar, portanto, (1) é preciso analisar o constructo feito por Agostinho do que seria o *ceticismo acadêmico*, aquele contra o qual sua argumentação vai se voltar, especialmente ao final do diálogo *Contra academicos*. Isso se faz necessário, uma vez que Agostinho não é contemporâneo do período de desenvolvimento do ceticismo (para uma rápida referência, aquele que é considerado fundador do ceticismo, Pirro de Élis, é de fins do século IV a.C.). Por conseguinte, torna-se necessário compreender como o filósofo cristão tomou conhecimento dessa doutrina, como a recepcionou, e como a entendia. Para tal, é mister investigar as influências literárias e filosóficas de Agostinho, como é o caso de Cícero, através de sua perdida obra *Hortensius*, bem como da parcialmente sobrevivente obra *Academica*.

Na sequência, (2) um estudo dos argumentos agostinianos apresentados no diálogo em oposição aos posicionamentos dos cétricos é importante, a fim de que se possa compreender por quais *mecanismos* Agostinho buscou enfrentar a tese da *verdade inalcançável* dos cétricos. Com uma retomada dos elementos que se encontram no diálogo foco desta pesquisa, torna-se possível uma abordagem sistematizada, embora sintética, dos raciocínios esboçados pelo tagastense. Compreender os mecanismos e as ferramentas utilizadas por Agostinho, no campo da argumentação, permite começar a compreender a posição do filósofo quanto à tese dos cétricos que ele ataca.

Mas a compreensão da refutação filosófico-cristã agostiniana ao ceticismo não pode ser centrada exclusivamente na sua estrutura argumentativa e, portanto, (3) como corolário



dos estudos precedentes, deve-se perscrutar o que fez com que Agostinho se posicionasse contrariamente à doutrina dos céticos, entendendo os *fundamentos* da posição do filósofo cristão. A grande questão é: por que o futuro bispo de Hipona viu necessidade na refutação da tese da *verdade inalcançável*? E, mais especificamente, a partir de que posição e sobre quais fundamentos o filósofo fez esta refutação? Neste âmbito, aparecem as imbricadas relações da filosofia agostiniana com seus elementos religiosos – os quais, diga-se de passagem, são entendidos de forma tão próxima, tão umbilical, que sua separação é que consistiria em empresa árdua.

No que concerne à relação do pensamento de Agostinho (sintetizados aí sua religiosidade e sua filosofia) com a doutrina cética, é fundamental perceber que, neste contexto de produção da obra central para esta pesquisa (*Contra academicos*), ele já havia abandonado as posições maniqueístas e já não se via preso nos “laços ameaçadores do ceticismo”<sup>13</sup>. Em verdade, ele apresentava convicções – as quais devem ser esclarecidas como pressupostos teóricos e religiosos da refutação do ceticismo – que o impulsionaram à fé cristã, e a partir desta sua nova posição tornou-se possível atacar aqueles que o haviam “retido na desesperança de poder chegar à certeza de algo” (*desesperatio veri*), isto é, a doutrina dos acadêmicos, ou o ceticismo como apresentado por estes (PALACIOS, 2006).

A motivação do filósofo de Tagaste, portanto, não é gratuita: se relaciona com sua nova situação religiosa, ligada ao cristianismo. De fato, ao buscar resguardar ao homem a possibilidade de alcançar a verdade, e *ao fazer a incitação à filosofia através de seu escrito*, Agostinho está afirmando o encontro do homem com Deus.

A âncora da *verdade possível*, em Agostinho, repousa no que o cristianismo lhe oferece, e é a partir dela e de sua fé que ele se entrega ao enfrentamento da tese da *verdade inalcançável* dos céticos. Cumpre registrar que os pontos desenvolvidos no diálogo *Contra academicos* estão presentes em algumas outras obras produzidas no período do retiro em Cassiciaco, ofertando assim um mote de investigação para a pesquisa ora apresentada, das (re)formulações destes pontos em outras obras, mantendo a âncora no *Contra academicos*, a fim de que se possa compreender como o posicionamento de Agostinho em oposição aos céticos se torna arraigado em sua Filosofia.

Sendo um dos “primeiros escritos” de Agostinho, a obra *Contra academicos* é uma porta para a compreensão desta importante figura do cristianismo em sua caminhada inicial. Na trajetória de Agostinho, o período que passa da decepção com o maniqueísmo e culmina

---

<sup>13</sup> Esta expressão faz referência à possível fase cética da trajetória agostiniana, a qual será discutida em uma alínea da dissertação.

em sua conversão ao cristianismo é perpassado pela relação com o Ceticismo. Já no período pós-conversão, em seu *otium philosophandi* (*ócio de filosofar*) (SANTOS, 2008, p. 10) da propriedade de Verecundo, em Cassiciaco (próximo a Milão), ainda estão muito presentes na mente de Agostinho as argumentações dos cétricos, a tal ponto que ele se esforça para refutá-las, usando como âncora sua já sólida marca religiosa: “[...] o ceticismo de Agostinho há de ter varrido para longe as afirmações doutrinárias dos maniqueístas, porém deixando intacto o leito rochoso submerso de sua religião ancestral – o catolicismo de Mônica” (BROWN, 2012, p. 96).

A abordagem da relação de Agostinho com o tema da verdade, especialmente em sua relação com a desesperadora dúvida apresentada pelo Ceticismo, deve ser valorizada porque permite investigar um período bastante rico (e relativamente pouco conhecido) de elaboração filosófica daquele pensador, um período que dá início às reflexões filosóficas à luz do cristianismo – isto é, o chamado *Período de Cassiciaco*. Considera-se que a refutação do Ceticismo abriu as portas para o caminho de Agostinho na relação com a verdade no seio da doutrina cristã: “[...] esse período comparativamente curto de incerteza foi um dos momentos decisivos mais cruciais e menos conhecidos de sua vida, porque o fez compreender com clareza o ideal da 'Sabedoria' como uma busca prolongada” (BROWN, 2012, p. 95-96).

Ainda é válido destacar que, embora haja grande importância nesta que é a mais antiga obra conservada de Agostinho, há poucas pesquisas, no contexto brasileiro, que se dedicam a este escrito. Por conseguinte, a pesquisa ora apresentada se insere em um cenário de poucos estudos sobre uma obra que pode ser considerada importante para a estruturação da filosofia agostiniana, e inova no sentido de focar a posição filosófico-cristã de Agostinho com relação à posição cétrica, buscando compreender seus elementos intrínsecos, e não somente a estrutura formal da oposição Agostinho-cétricos.

Esta pesquisa visa contribuir, enfim, para lançar luzes sobre um período incipiente da produção filosófica de Agostinho, a qual está em íntima relação com sua recente conversão ao Cristianismo. Além disso, pode auxiliar no entendimento da posição agostiniana sobre o tema da verdade, embora – é fundamental reconhecer – só seja possível tangenciar este tema bem mais amplo que é a *questão da Verdade para Agostinho*.

A investigação das obras relativamente contemporâneas ao *Contra academicos*, isto é, todos os diálogos de Cassiciaco (conhecidas como “obras filosóficas agostinianas”) será fundamental, especialmente no que concerne à estruturação do último capítulo da dissertação, quando serão buscados os elementos que constituem o posicionamento filosófico-cristão de Agostinho relativamente à questão do acesso à verdade. Serão buscados os elementos

constituintes do pensamento filosófico-cristão agostiniano no período do retiro de Cassiciaco que são, também, elementos da oposição agostiniana ao Ceticismo. Portanto, a análise será feita em paralelo com a argumentação do *Contra academicos*, entendendo que é a partir especificamente deste diálogo que se dá a afirmação da posição agostiniana contra a tese dos cétricos, embora os elementos de seu pensamento sejam desenvolvidos também em outras obras.

\*\*\*

Algumas observações metodológicas necessárias: especificamente acerca do uso do diálogo *Contra acadêmicos*, se torna necessário registrar que, fazendo uso de um preceito agostiniano segundo o qual a leitura de diversas traduções pode auxiliar na compreensão de passagens obscuras<sup>14</sup>, e levando ainda em conta o fato de que “[...] grande parte do texto [...] é um tanto esotérico e difícil de entender” (MATTHEWS, 2007, p. 30), para a presente pesquisa foram adotadas diversas traduções do texto, listadas nas referências. Quando a tradução é nossa, há a explícita indicação; em caso contrário, a referência à edição e sua respectiva tradução é feita. Poucas passagens tiveram tradução nossa, somente quando se considerou que as edições disponíveis não ofereciam tradução com a devida precisão terminológica. Algumas expressões são acompanhadas de sua forma latina, em função da percepção de que a tradução não capturaria a essência semântica ali presente.

Além disso, o texto da dissertação vem acompanhado de uma série de notas explicativas. Estas notas cumprem a função de acrescentar informações pertinentes aos assuntos tratados mas que, se inseridas no corpo do texto, comprometeriam sua estrutura linear e monográfica. Em face deste uso, inclusive, as chamadas de referências utilizadas são do sistema autor-data, posto que o uso simultâneo de notas explicativas e chamadas de referência em notas de rodapé é vedado.

\*\*\*

Por fim, o estudo se desenvolve no paralelo *desafio-enfrentamento*, estabelecendo, no *primeiro capítulo*, a forma como Agostinho entrou em contato com o desafio cétrico, como o

---

<sup>14</sup> “A diversidade de traduções, contudo, tem sido mais ajuda do que obstáculo à compreensão do texto, isso ao se tratar de leitores não negligentes. De fato, o exame de muitos códices, com frequência, esclarece certas frases obscuras” (AGOSTINHO, 2011, p. 101) – *De doctrina christiana*, II, 12, 17.

compreendeu, e como ele se fez registrar na sua principal obra dedicada à questão, o *Contra academicos*; e, no *segundo capítulo*, o intento é demonstrar o posicionamento refutatório de Agostinho em duas frentes: do ponto de vista lógico, através do qual visa garantir a possibilidade das verdades simples para o homem; e a base filosófico-cristã que subsidia todo o empreendimento e, ao mesmo tempo, inicia o edifício de todo o constructo filosófico-teológico de Agostinho de Tagaste.

## 1 O DESAFIO DO CETICISMO PARA AGOSTINHO

[...] caminhava por trevas e resvaladouros e vos procurava fora de mim, sem descobrir o Deus do meu coração. Tinha chegado à profundidade do mar. Desconfiava e desesperava de encontrar a verdade. (Agostinho de Tagaste)<sup>15</sup>

No início da vasta caminhada filosófica de Agostinho, ocorreu o chamado “retiro de Cassiciaco”, fase cujo entendimento é basilar para que se possa apreender o pensamento agostiniano em seus primeiros passos. A partir do segundo semestre<sup>16</sup> do ano de 386, juntamente com sua mãe Mônica, seu amigo Alípio<sup>17</sup>, alguns outros amigos e alunos (entre os quais os jovens Trigécio e Licêncio<sup>18</sup>), e seu filho, Adeodato<sup>19</sup>, Agostinho retirou-se para uma propriedade campestre emprestada de um amigo seu, o gramático Verecundo, e se entregou ao que chamou de *christianae vitae otium*, o ócio da vida cristã<sup>20</sup>: “[t]endo já deixado para trás o que adquirira e ainda desejava alcançar, seguindo as ambições deste mundo, recolhido ao repouso da vida cristã, mas ainda não batizado, escrevi primeiro os livros *Contra* ou *Sobre os Acadêmicos*” (AGOSTINHO, 2008, p. 37. Grifo nosso.).

A residência, localizada em Cassiciaco, distante cerca de vinte quilômetros de Milão, foi o palco de um período de reclusão de Agostinho entre sua conversão e seu batismo, numa espécie de preparação a este último. Trata-se de uma fase de transição, certamente, mas na qual Agostinho já se considera cristão e já se dedica aos temas de sua “nova” fé:

Quando Agostinho finalmente se aproximou do padre Simpliciano (talvez no fim de julho de 386), já se havia deslocado imperceptivelmente para o cristianismo católico. Com efeito, era um convertido entusiástico à “Filosofia”, mas essa

<sup>15</sup> *Conf.*, VI, 1.

<sup>16</sup> Os estudiosos divergem quanto ao mês preciso em que teve início o retiro de Cassiciaco. Alguns apontam o mês de agosto, outros chegam a falar em setembro ou novembro.

<sup>17</sup> Alípio foi um amigo de Agostinho e, neste período, também havia se tornado um catecúmeno da Igreja. Nascido em Tagaste, era um pouco mais jovem que Agostinho e seguira como seu aprendiz desde o início, ainda em Cartago. Era um admirador do ensino e da bondade de seu mestre. Em matéria de formação, dedicou-se ao estudo do Direito em Roma e apreciava bastante a literatura. “Em Cassiciaco se preparava para seu batismo, uma vez que se convertera junto com Agostinho [...]. Posteriormente chegou a ser bispo de Tagaste entre os anos 394 e 395. No *Diálogo* (*Contra academicos*), Alípio é cogitado para ser árbitro da discussão [...] mas se desculpa e vai para Milão. Tendo retornado durante a pausa sucessiva à terceira discussão, ele toma ciência da discussão anterior, expõe a origem da distinção entre ‘nova’ e ‘antiga’ Academia e defende a tese dos Acadêmicos no debate” (SANTOS, 2008, p. 34), até confrontar o próprio Agostinho ao longo do Livro III.

<sup>18</sup> Os dois serão protagonistas de boa parte dos debates registrados no *Contra academicos*.

<sup>19</sup> Além dos já citados, foram companhias de Agostinho em Cassiciaco: Lastidiano, Rústico, Navígio e Alípio (cf. AGOSTINHO, 2012, p. 205 – nota 15).

<sup>20</sup> *Retract.*, I, 1, 1. No livro *De ordine* (I, II, 4), Agostinho faz uso da expressão *liberalis otio* para descrever o retiro.

“Filosofia” já deixara de ser um platonismo inteiramente independente. Fora “fortalecida”, de maneira sumamente individual, pelos ensinamentos mais sombrios de São Paulo e, num nível muito mais profundo, passara a se identificar com a “religião entranhada em nossos ossos na infância” – ou seja, com a sólida devoção católica de Mônica (BROWN, 2012, p. 127).

As ocupações no retiro concentravam-se em trabalhos manuais, exercícios literários e conversações filosóficas. Estas últimas, em sua maioria, foram registradas nos textos produzidos à época: *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* e *Soliloquia*<sup>21</sup>. A preparação para o batismo que ocorreu nesses meses chegou a ser caracterizada como tendo o ritmo de uma “vida monástica” (BOFF, 2009, p. 18).

Para além, o período de Cassiciaco encontra-se em meio a um recorte histórico da trajetória agostiniana que vai da conclusão de seu trabalho como professor de retórica na cidade de Milão, já em 386, e sua ordenação presbiterial, em 391 – este recorte é denominado, segundo uma divisão da produção literária agostiniana, como o período dos *primeiros escritos* ou *período filosófico* (SANTOS, 2008, p. 9; CATAPANO, 2001, p. 9). Os temas marcantes do período são, em sua maioria, justamente aqueles que, de alguma forma, orbitam o enfrentamento ao desafio do ceticismo na produção filosófico-cristã de Agostinho: “[...] 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” (SANTOS, 2008, p. 9).

Há algumas discussões sobre este período da produção agostiniana que engloba o retiro de Cassiciaco. A questão levantada é sobre a possibilidade de se fazer a diferenciação entre um *primeiro* e um *segundo Agostinho* – o primeiro englobando desde o retiro de Cassiciaco até o ano de 391, quando ocorre a sua ordenação; já o segundo partindo da ordenação até o fim da produção agostiniana<sup>22</sup>. E, caso se afirme tal distinção, qual seria a caracterização de ambos. Para o recorte da presente pesquisa, interessa avaliar a postura dos estudiosos com relação à caracterização deste possível *primeiro Agostinho*, em especial para verificar que tipo de filosofia é feita pelo pensador tagastense quando se empenha no enfrentamento do desafio cético. Que tipo de filósofo é Agostinho nesse período (o

<sup>21</sup> Na classificação literária das obras agostinianas, os diálogos produzidos no retiro de Cassiciaco são, em sua maioria, considerados de tipo *cênico*, isto é, “[...] apresentam-se como narrações, elaboradas com dedicatórias a personagens aos quais Agostinho se dirige em prólogos iniciais”. A única exceção é o texto *Soliloquia*, que tem características *cênicas* mas partilha características do grupo dos diálogos *não-cênicos*, ou seja, aqueles “[...] desprovidos de ambientação espaço-temporal [...], [que] não possuem prólogos e representam, sem mediação narrativa, uma discussão somente entre dois interlocutores, dos quais um [...] é Agostinho” (SANTOS, 2008, p. 13).

<sup>22</sup> De acordo com Catapano (2001, p. 9ss.), a questão sobre a diferenciação de um “primeiro Agostinho”, no âmbito da classificação tradicional da produção literária agostiniana, teve início com Gaston Boissier na França e Adolf von Harnack na Alemanha, em fins do século XIX.

“primeiro” Agostinho)? “Tratar-se-ia do *Agostinho* mais um ‘filósofo platônico’<sup>23</sup> e muito menos ‘penitente’, que teria sido influenciado em grande parte mais pela filosofia neoplatônica do que pela fé cristã?”, indaga Santos (2008, p. 21), a partir das questões que iniciaram este debate em meio à augustinologia<sup>24</sup>, com Boissier e A. von Harnack<sup>25</sup>.

A primeira das três orientações interpretativas sistematizadas por Catapano (2001, p. 14ss.) é aquela que entende que Agostinho é exclusivamente um filósofo neoplatônico no período que engloba a produção de Cassiciaco. Foi o neoplatonismo o responsável por garantir a Agostinho a possibilidade de compreensão da espiritualidade de Deus e da alma, bem como a natureza não-substancial do mal, inclusive garantindo-lhe as ferramentas para o desligamento da seita maniqueia<sup>26</sup>. A leitura dos *libri platonicorum*<sup>27</sup> promoveu a “conversão” de Agostinho ao neoplatonismo, posto que o jovem filósofo julgava ter encontrado ali, numa expressão puramente racional, a doutrina do *logos* divino cuja experiência se dava no âmbito do cristianismo:

A “filosofia” de que ele fala é, assim, uma interpretação intelectual da fé, mas estritamente no sentido em que ela pretende demonstrar a verdade revelada autônoma e independentemente da própria fé. A *philosophia* é superior à simples *fides*, porque alcança já nesta vida aquele conhecimento do divino na qual consiste a

<sup>23</sup> Desde já é preciso ter claro: os filósofos platônicos a que Agostinho faz referência são chamados hoje de neoplatônicos, em especial Plotino e Porfírio. “Ora, a historiografia filosófica distingue três modos de recepção e transformação do platonismo sob os termos ‘platinismo’, ‘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 Ascalona (filosofia acadêmico-eclética do século I a.C.) e que se desenvolve até os inícios do século III d.C. É precisamente a este platonismo do ‘meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborarem racionalmente a mensagem evangélica. 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.” (AGOSTINHO, 2008, p. 144 – nota 54).

<sup>24</sup> Ciência ou campo de estudo da vida e do pensamento de Agostinho de Tagaste (354-430).

<sup>25</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 9.

<sup>26</sup> “[...] Agostinho foi maniqueu. Os maniqueus, na verdade, nada tinham de cristãos. Mani[, seu fundador,] fora um extático mesopotâmico do final do século III que, combinando o montanismo com elementos orientais, havia criado uma nova religião, sintética. Embora tivesse sido executado pelos persas em 276, seu culto difundira-se para leste, rumo à China, onde exercia grande influência, e para oeste, pelo Mediterrâneo. Alcançara o território natal de Agostinho aproximadamente 60 anos antes de seu nascimento. Nossos conhecimentos sobre o maniqueísmo, a partir de fontes coptas e chinesas descobertas recentemente, ainda são fragmentários. Como o gnosticismo, era dualista. Todavia, se caracterizava por um intenso pessimismo acerca das potencialidades da natureza humana e sua bondade inerente, renovada apenas pela confiança na existência de uma elite piedosa. Os maniqueus eram passionais, autodisciplinados, honrados e obstinados. Exigiam um catecumenato excepcionalmente longo: Agostinho tornou-se ‘ouvinte’ aos vinte e assim permaneceu durante nove anos – jamais alçou-se à categoria dos ‘eleitos’. Os seguidores do maniqueísmo eram reservados e possuíam suas próprias redes pessoais de contatos. Esse era um dos principais motivos por que eram odiados por todos os regimes estabelecidos. Com exceção de breves intervalos, nunca foram tolerados por nenhum governo, qualquer que fosse sua compleição racial, religiosa ou ideológica” (JOHNSON, 2001, p. 138).

<sup>27</sup> Livros não nomeados por Agostinho, através dos quais tomou ciência da doutrina de Platão. Os estudiosos ainda não assentaram a questão, mas indicam a presença destacada de Plotino entre os componentes deste conjunto de “livros platônicos”.

felicidade. Exigindo um severo adestramento nas disciplinas liberais, essa é, de fato, possível, embora a poucos. O seu caráter neoplatônico se manifesta igualmente no imperativo de apartar-se completamente do mundo sensível (CATAPANO, 2001, p. 11. Tradução nossa)<sup>28</sup>.

A segunda postura crítica relativa ao que seria o entendimento filosófico de Agostinho no período que engloba seu retiro pós-conversão é, justamente, a que entende que, nesta fase de sua produção, Agostinho designa por *filosofia* a própria *religião cristã*. Dois elementos são colocados como indícios desta perspectiva: em primeiro lugar, o fato de que Agostinho afirma a não-alteridade de *filosofia* e *religião* no texto *De vera religione*<sup>29</sup>, produzido poucos anos após sua conversão. Além disso, também o fato de que até mesmo a mãe do tagastense, Mônica, é chamada por ele de filósofa, sendo ela o ícone dos fatores que impulsionaram Agostinho à conversão cristã, dada a sua fervorosa fé repetidamente exaltada pelo filho<sup>30</sup>. Este entendimento que assimila a filosofia à religião cristã teria sua raiz bíblica na interpretação paulina que equipara o Filho (Jesus Cristo) com a Sabedoria divina, bem como na afirmação joanina de Cristo como o *logos* e a verdade<sup>31</sup>. Por ser posterior à conversão ao Cristianismo, a produção deste possível “primeiro Agostinho”, que inclui a fase de Cassiciaco, é entendida aqui como tendo já pacificada a compreensão do cristianismo como verdadeira filosofia, “[...] porque [ela] realiza o *telos* do homem e implementa por completo o amor à sabedoria”<sup>32</sup> (CATAPANO, 2001, p. 12. Tradução nossa). Neste passo, a fé cristã é compreendida como a superação da filosofia antiga, mesmo em sua expressão aprimorada representada pelo platonismo. Agostinho teria como objetivo a construção de uma “filosofia” integralmente cristã, tendo em vista a consideração de Cristo como o Verbo eterno responsável por iluminar a mente humana, tornando o conhecimento possível – nesta perspectiva, em síntese, a filosofia nada mais é que uma figuração do próprio Cristo.

A terceira orientação interpretativa recebeu, de Catapano (2001, p. 13), o seguinte título: “uma *inteligência da fé* que se serve do pensamento neoplatônico”. Segundo esta linha interpretativa, não é nem uma versão simplificada do neoplatonismo e nem uma concepção particular da vida cristã a filosofia elaborada por Agostinho na etapa anterior à ordenação

<sup>28</sup> La “filosofia” di cui egli parla è sì un’interpretazione intellettuale della fede, ma solo nel senso che essa intende dimostrare le verità rivelate in modo autonomo e indipendente dalla fede stessa. La philosophia è superiore alla semplice fides, perché raggiunge già in questa vita quella conoscenza del divino in cui consiste la felicità. Richiedendo un severo addestramento nelle discipline liberali, essa è di fatto possibile soltanto a pochi. Il suo carattere neoplatonico si manifesta anche nell’imperativo di staccarsi completamente dal mondo sensibile.

<sup>29</sup> “Isso porque se crê e se ensina como fundamento da salvação humana que estejam concordes: a filosofia – isto é, a procura da sabedoria – e a religião” (AGOSTINHO, 2002, p. 34) - *De vera relig.*, V, 8.

<sup>30</sup> Mônica era uma cristã fervorosa, e chega a ser classificada como o leito rochoso da religiosidade de Agostinho (BROWN, 2012).

<sup>31</sup> Jo, 1.

<sup>32</sup> [...] perché realizza il *telos* dell’uomo e attua sino in fondo l’amore della sapienza.



sacerdotal (391). Com efeito, trata-se de um exercício que busca colocar os elementos racionais disponibilizados à reflexão desde a leitura da filosofia neoplatônica em função da compreensão das verdades reveladas, sendo satisfatória no âmbito racional e, ainda, garantidamente alinhada à ortodoxia da Igreja:

Este *intellectus fidei* (= *inteligência da fé*) se baseia na *auctoritas* (= *autoridade*) das Escrituras e da Tradição e procede com uma *ratio* (*razão*) que se serve especialmente do aparato categorial e das conquistas doutrinárias dos *Platônicos*. A união de tradicionalismo teológico e ecletismo filosófico deixa entrever que a *philosophia* do jovem Agostinho se assemelha à “gnose cristã” dos teólogos alexandrinos. É substancialmente a afirmação sempre mais consciente do princípio que distingue de modo peculiar o pensamento agostiniano: o *creio para compreender* (*credo ut intelligam*) (SANTOS, 2008, p. 25)<sup>33</sup>.

Esta leitura específica da filosofia no “primeiro Agostinho” aponta, então, para um *projeto agostiniano de uma inteligência para a fé*, na aliança entre a fé (*fides*) na autoridade religiosa e o auxílio da razão (*ratio*), garantindo a compreensão da verdade aceita previamente a partir da revelação. Os estudiosos defensores desta corrente interpretativa verificaram, não obstante, que houve um progressivo redimensionamento da contribuição do neoplatonismo, já que Agostinho aponta, cada vez mais, os erros e as incompatibilidades dos platônicos com relação às doutrinas da fé cristã (CATAPANO, 2001, p. 15).

A apreensão e avaliação da forma como Agostinho se constituiu no que concerne à filosofia neste período de Cassiciaco, inserido na classificação do possível “primeiro Agostinho”, permite ter em conta o instrumental teórico de que fará uso no enfrentamento ora analisado. Das três perspectivas supra, aquela que mais se coaduna com o projeto agostiniano no *Contra Academicos* é a terceira via. Aliás, diga-se de passagem, “[e]ntre as teorias apresentadas, a terceira é a mais equilibrada e a mais aderente aos dados textuais dos Diálogos e à experiência histórica de Agostinho” (SANTOS, 2008, p. 26). No terceiro livro do *Contra Academicos*, fica explícita a posição do tagastense:

E para mim é coisa já muito certa que não devo me apartar da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais firme. Quanto ao que exige o sutil exercício da razão – pois minha condição é a de desejar impacientemente conhecer a verdade, não só pela fé, mas também pela inteligência – creio encontrar entre os platônicos a doutrina mais conforme a nossa sagrada revelação<sup>34</sup> (*C. acad.*, III, 20, 43. Tradução nossa.).

<sup>33</sup> Esta passagem do texto de Santos (2008) é uma tradução direta do texto de Catapano (2001, p. 14).

<sup>34</sup> *Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: nom enim reperio valentioem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.*

A fala de Agostinho expressa mesmo o projeto de *inteligência para a fé*, a adesão à verdade garantida pela autoridade, que é Cristo, paralela à busca compreensiva através do uso desta ferramenta que é a razão.

\*\*\*

Como será analisado à frente, Agostinho teve contato com o ceticismo em período anterior à sua conversão, embora o enfrentamento do tema seja localizado no período de Cassiciaco, já como cristão. Há que se considerar, então, o que é este *elemento desafiante*, o *ceticismo*, com o qual o neoconvertido lidará no *Contra academicos*.

Em geral, entende-se por ceticismo um posicionamento filosófico que *desafia* as tentativas das diversas perspectivas filosóficas de apresentar algum tipo de conhecimento ou, no limite, alguma verdade<sup>35</sup>. Desta forma, é constituída a seguinte oposição: de um lado, as filosofias dogmáticas (aquelas que pretendem afirmar algo, alguma verdade); de outro, a postura filosófica do ceticismo. O ceticismo ataca investigativamente os fundamentos dos arraoados propostos como verdadeiros pelos filósofos dogmáticos (HEIL, 1972, p. 102). Johannes Hessen expressa esta concepção acerca do ceticismo nos seguintes termos: “[O ceticismo] [c]rava o agulhão da dúvida no peito do filósofo, fazendo que este não se aquiete diante das soluções já dadas a um problema, mas continue lutando por soluções novas e mais profundas” (2003, p. 36).

Não se constituindo propriamente como uma *escola filosófica*, justamente por não possuir um *corpus* teórico próprio, dogmaticamente estruturado e dado à divulgação (através da asseveração de sua verdade), é preferível e mais adequado compreender o ceticismo, ou a posição cética, como um *problema filosófico* ou, no termo ora empregado, como um *desafio filosófico*. Não é sem motivo que o pesquisador brasileiro do ceticismo Plínio Junqueira Smith, ao tratar do campo da epistemologia, afirma que o ceticismo é uma espécie de motor, por seus questionamentos, da reflexão filosófica: “Não por acaso, diz-se que a epistemologia é movida pelas questões céticas e que, se o ceticismo não existisse, o epistemólogo precisaria inventá-lo” (SMITH, 2013). Em uma linha próxima, o estudioso Michael Williams aponta que “[o] ceticismo foi (e continua a ser) uma preocupação central da teoria do conhecimento. Na realidade, alguns filósofos pensam que sem o problema do ceticismo não saberíamos o que

---

<sup>35</sup> “O ceticismo, na sua forma mais interessante, depende sempre de um argumento; quanto melhor o argumento, mais forte o ceticismo que gera. Uma vez que depende de um argumento, deve ser capaz de ser expresso com uma conclusão. A conclusão céptica é a de que o conhecimento é impossível” [sic] (DANCY, 2002, p. 19).

fazer com a concepção de teorias do conhecimento distintamente filosóficas” (WILLIAMS, 2008, p. 65), e diz, em seguida, que o filósofo britânico Alfred J. Ayer foi outro responsável por construir uma interpretação positiva do ceticismo, igualmente nos termos de uma força motriz da teoria do conhecimento.

Ainda neste sentido, o ceticismo foi entendido como uma orientação de oposição às ditas filosofias dogmáticas, aquelas que pretendem afirmar um conhecimento verdadeiro. Por conseguinte, é preciso entender a natureza de tal relação de oposição, o que permite aprimorar a compreensão da posição cética. Como afirmado anteriormente, o ceticismo pode ser percebido, em relação às afirmações de verdade, como um *desafio*. A raiz latina deste termo é a expressão *disfidare*: justaposição de *dis-*, significando *afastamento*; e *fides*, que é a palavra para a fé (não necessariamente a fé religiosa), a confiança, ou a crença. Assim, *disfidare* é um movimento de *afastamento da confiança em algo*<sup>36</sup>. O termo recebeu, a partir do período medieval, o sentido de *provocação*. A linha permanece a mesma: uma perturbação da situação de confiança prévia em função do ato do encontro com o *desafio*. Nestes termos, portanto, *entender o ceticismo como um desafio é compreendê-lo como um elemento que gera deslocamento, estranhamento da certeza, exigindo certo esforço para a permanência* – o que é, neste caso específico, o esforço racional de afirmação do conhecimento desafiado. O *desafio do ceticismo*, em síntese, é o seu potencial de provocação da certeza prévia ou daquela possível na busca executada.

Como corrente de pensamento surgida na Grécia Antiga, mais especificamente com Pirro de Élide, no século IV a.C.<sup>37</sup>, o ceticismo tem uma longa história. Seja em sua aplicação na investigação epistemológica (o que é a tendência mais comum do uso do ceticismo na contemporaneidade, como o denuncia Smith (2000, p. 16)), seja no seu aspecto moral e/ou prático; o certo é que, com mais ou menos intensidade, o desafio do ceticismo esteve presente desde que despontou com as reflexões pirrônicas. Especialista do tema, Danilo Marcondes de Souza Filho (1994, p. 87-88) apresenta um esquema sintético do que seria a trajetória do ceticismo antigo: em primeiro lugar, tendências que seriam precursoras do pensamento cético, mas ainda não adequadamente cabíveis sob tal designação, a partir das reflexões de alguns filósofos pré-socráticos (século VI a.C.). Em segundo lugar, o ceticismo propriamente dito, inaugurado pelo citado Pirro de Élide (370-260 a.C.). Na sequência, a chamada fase cética da

<sup>36</sup> O *Dicionário latino-português* de F. R. S. Saraiva (2006, p. 373) apresenta ainda o termo *diffido* (*diffidere*) significando “não se fiar em, desconfiar de, perder toda a confiança, desesperar”. Cf. também Cunha, 1982. Este termo é utilizado por Agostinho nas *Confessiones*, VI, 1, para tratar da situação causada pelo ceticismo.

<sup>37</sup> Não cabe, aqui, a discussão desenvolvida em torno à questão de uma possível raiz cética já desde os pré-socráticos. Informações sobre o tema podem ser encontradas na bibliografia especializada, incluindo o clássico de Brochard (2009).

Academia de Platão, ou o Ceticismo Acadêmico, inaugurada por Arcesilau em 270 a.C., vigorando até o período de atuação de Carnéades (219-129 a.C.). Por fim, a retomada do ceticismo de inspiração pirrônica com Enesidemo de Cnossos, já no século I a.C., a qual culminou na produção de uma das principais fontes sobre o ceticismo pirrônico: a apresentação registrada por Sexto Empírico nas *Hipotiposes pirrônicas* no século II d.C, após a qual o ceticismo teria, segundo os historiadores da filosofia, vivenciado um período de ocaso. Marcondes aventa a hipótese de que é a influência de Agostinho no período medieval que fez com que houvesse um marcante desinteresse pelo ceticismo. A partir da sua iniciativa refutatória do ceticismo na obra *Contra academicos*, teria ficado suplantada esta orientação filosófica e, por conseguinte, “[r]eferências ao ceticismo antigo e discussões de questões cétricas estão, salvo algumas exceções, ausentes da filosofia medieval” (MARCONDES, 2007, p. 99). A questão será tratada devidamente na avaliação das consequências do enfrentamento filosófico-cristão do ceticismo encampado por Agostinho a partir do texto do *Contra academicos*.

É fundamental perceber, então, que o ceticismo carrega este caráter de desafio desde sua origem. Avaliando esta questão de maneira ampla, Paul Tillich (2007, p. 121) chega a nomear o ceticismo como o *fim negativo da filosofia grega*. Com este diagnóstico, o teólogo aponta para o aspecto do desafio cético que é cabível à questão investigada no presente trabalho, por ser este caráter radical dado ao ceticismo pelo diagnóstico de Tillich o mesmo com o qual teria se deparado Agostinho. A assertiva aparece no escrito do teólogo alemão quando este trata, justamente, do encontro de Agostinho com o ceticismo: “A heróica tentativa grega de construir um mundo baseado na razão filosófica se acabava catastroficamente no ceticismo. A tentativa de criar um mundo novo, em termos da doutrina das essências, fracassou” (TILLICH, 2007, p. 121). Este “tremendo choque” que é a experiência do fracasso das tentativas filosóficas gregas de alcançar a certeza, em seu conjunto, é a situação a partir da qual Agostinho fará sua reflexão no *Contra academicos*. Então, nesta avaliação, o *ceticismo* pode ser resumido, conforme Tillich, como o desafio interposto às tentativas gregas de conceber o mundo através do esforço racional. A história do ceticismo, tal como acima apresentada, levou o desenvolvimento filosófico antigo a uma espécie de epílogo, e é esta a herança da tradição filosófica com a qual Agostinho acabará se relacionando no início de sua produção, levando-o inevitavelmente ao enfrentamento do *desafio cético*.

Outra questão, no entanto, se faz de trato obrigatório já na apresentação do escrito agostiniano que tratará detidamente do desafio cético: o título da obra aponta que a

argumentação refutatória de Agostinho seria voltada especificamente para o ceticismo Acadêmico. Assim, em meio à supracitada vasta história do ceticismo, mesmo na sua conturbada trajetória na antiguidade grega, é preciso explicitar o tipo específico de ceticismo em função do qual o filósofo cristão se posicionará, se é ele o ceticismo acadêmico tal como os estudiosos o definiram, ou se se trata de uma percepção particular, matéria que será objeto de averiguação no decorrer da pesquisa ora apresentada.

Mas desde já é possível esclarecer, a partir da afirmação de autores como Victor Brochard<sup>38</sup> e Jean-Paul Dumont<sup>39</sup>, que o retrato agostiniano do ceticismo acadêmico é consideravelmente peculiar, e tem sua origem, em especial, na apresentação feita pelo filósofo latino Marco Túlio Cícero. Assim, para o encaminhamento da investigação ora proposta, será feito um recorte, abordando somente o ceticismo acadêmico *tal como apropriado por Agostinho*, o que se verifica textualmente no *Contra academicos*.

\*\*\*

O ceticismo, enfim, *é um desafio*. A postura cética adotada pelos filósofos do período do helenismo, tanto na Grécia quanto já em Roma, é uma perturbação às possibilidades da razão de alcançar e aderir à verdade. Este desafio chega às portas do mundo medieval e da filosofia cristã através de Agostinho. Então, cabe a problematização: se o *ceticismo* é, tal como verificado, um desafio; por que é um *desafio para Agostinho*? Como se constitui especificamente no entendimento e na experiência do filósofo tagastense?

Duas perspectivas devem ser consideradas para esta problemática: em primeiro lugar, sua relação experiencial com o ceticismo e sua vivência tangenciado por ele. Neste âmbito, cabe discutir a aproximação de Agostinho com o ceticismo e, inclusive, sua possível *fase cética*, no que constitui a interpelação cética ao futuro bispo de Hipona. Em segundo lugar, oportunamente, deve-se analisar a forma como ocorreu a teorização do ceticismo na produção agostiniana, isto é, como o filósofo compreendeu o desafio cético e então, a partir deste retrato constituído pelas duas leituras ora destacadas, se tornará possível adentrar a obra que constitui o foco desta investigação e avaliar o ceticismo que se interpôs ao projeto agostiniano, como foi recepcionado e compreendido a ponto de merecer ter as discussões e reflexões registradas no *Contra academicos*.

---

<sup>38</sup> “O texto de Santo Agostinho não tem, portanto, valor em si mesmo [para caracterizar fielmente o ceticismo]: ele não tem senão aquele que toma emprestado do testemunho de Cícero” (BROCHARD, 2009, p. 129).

<sup>39</sup> Dumont afirma ser a obra *Academicos*, de Cícero, a fonte do retrato do ceticismo para diversos autores importantes da história da filosofia, incluindo Agostinho (DUMONT, 2013, p. 5).

O desafio do ceticismo, então, é uma perturbação que será enfrentada por aquele Agostinho dos primeiros escritos, produzidos em Cassiciaco, sob uma orientação filosófica de *inteligência para a fé*, isto é, a busca da compreensão racional da verdade previamente aceita por meio da fé e da autoridade da Igreja.

### 1.1 A INTERPELAÇÃO CÉTICA A AGOSTINHO

Para compreender a interpelação do *desafio cético* na trajetória de Agostinho, é preciso retomar parte de sua história. O filósofo teve, quando jovem, contato com uma obra ciceroniana denominada *Hortensius*<sup>40</sup>, a qual constituía uma verdadeira exortação à filosofia, e foi a responsável por levar o futuro bispo de Hipona a se entregar à investigação filosófica. Segundo seu próprio relato nas *Confessiones*<sup>41</sup>, obra de caráter autobiográfico, o texto de Cícero transformou todo o seu pensamento, colocando-o em busca da *verdade e da sabedoria*. Mas Agostinho, ainda segundo o registro disponibilizado nas *Confessiones*, sentiu a ausência do nome de Cristo no que estava ali apresentado pelo filósofo romano. Por isso, recorreu à leitura das Sagradas Escrituras, na tentativa de encontrar ali a verdade para a qual fora impelido pela exortação da obra ciceroniana. Ocorreu, então, uma decepção com aqueles textos, tanto no aspecto estilístico, quanto na resposta ao desejo *racional* de verdade com o qual Agostinho os abordou<sup>42</sup>:

Este primeiro contato com a Bíblia [...] revelou-se pouco menos que catastrófico para o jovem professor de retórica. O estilo e a linguagem dos livros sagrados pareceram-lhe extremamente ordinários e toscos; não chegavam a corresponder ao ideal e às ideias ciceronianas. Agostinho sentiu-se desorientado: saíra em busca da sabedoria a conselho de Cícero, mas não a encontrara na Escritura; desejava ser cristão, mas desagradava-lhe a forma externa do cristianismo (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 143).

Foi então que aconteceu o encontro com a seita dos maniqueus, com a qual Agostinho permaneceu ligado por cerca de nove anos, até que seus questionamentos e seus estudos o levaram a romper com a seita, após o fatídico encontro e debate com Fausto, o maniqueu<sup>43</sup>. A alardeada possibilidade de garantir uma verdade puramente racional do maniqueísmo não se

---

<sup>40</sup> Trata-se de uma obra atualmente perdida.

<sup>41</sup> *Conf.*, III, 4.

<sup>42</sup> Esta decepção está registrada em *Conf.*, III, 5.

<sup>43</sup> Considerado uma liderança entre os maniqueus, Fausto foi propagandeado a Agostinho como sendo alguém capaz de responder seus questionamentos sobre a seita. A habilidade discursiva de Fausto impressionou o jovem tagastense, mas o conteúdo de sua fala demonstrou superficialidade, o que plantou dúvidas no espírito de Agostinho.

cumpria e Agostinho, frustrado, arrefeceu sua ligação com a seita. Isso o levou a uma aproximação com o ceticismo, tal como registrado nas *Confessiones*<sup>44</sup>:

Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos chamados acadêmicos, mais prudentes do que os outros, porque julgavam que de tudo se havia de duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem. Ao meu espírito, que ainda não entendia tal doutrina, parecia que tinham raciocinado com esperteza, como vulgarmente se julgava (AGOSTINHO, 2012, p. 116).

Sabe-se, portanto, em qual ocasião aconteceu o contato de Agostinho com o ceticismo. A decepção com a seita do maniqueísmo o levou à consideração da postura cética, fase que durou até sua efetiva conversão ao cristianismo. Jolivet (1941, p. 45) assevera que a tentação cética, em Agostinho, não foi uma decorrência de estudos e leituras, haja vista que seu conhecimento à época era superficial. A causa desta fase de dúvidas se deve às angústias interiores oriundas do fracasso de sua adesão ao maniqueísmo. Assim descreve Ruy Nunes:

Insatisfeito com o materialismo dos Maniqueus, incapaz de conceber a Deus espiritualmente, duvidando de tudo à maneira dos Acadêmicos, flutuando entre tôdas as doutrinas, abandonou os maniqueus, recusando, porém, terminantemente “confiar a cura da enfermidade da alma a êsses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo”. Tornou-se então catecúmeno da Igreja Católica [...] [sic] (NUNES, 1955, p. 30)

Sem embargo, a indagação que surge aqui, já esboçada na descrição de Nunes com relação à confiança atribuída aos cétricos, é se *Agostinho teria ou não aderido à postura cética*. Antonio Misiara (1955, p. 12ss.) oferece material duplamente rico para introduzir a questão e se posicionar: em primeiro lugar, faz um levantamento de alguns estudiosos que adotam os partidos opostos na resolução da questão; além disso, recobra para a análise uma série de passagens agostinianas acerca da sua relação com o ceticismo. Segundo Misiara, há alguns autores que afirmam a adesão de Agostinho ao ceticismo, entre os quais Baronio<sup>45</sup>, que teria apontado, inclusive, a permanência do ceticismo agostiniano do período de Cassiciaco. Por outro lado, o autor afirma que a maioria dos estudiosos modernos tende a manifestar-se pela negação da adesão de Agostinho ao ceticismo, entre os quais P. Boyer<sup>46</sup>, Gilson<sup>47</sup>, Mannucci<sup>48</sup>, Wagnereck<sup>49</sup>, entre outros.

<sup>44</sup> *Conf.*, V, 10.

<sup>45</sup> Citado na obra de Wagnereck (s/d), referenciada logo a seguir.

<sup>46</sup> É citada a obra *Essais sur la doctrine de Saint Augustin* (1932).

<sup>47</sup> Na obra clássica *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, originalmente publicada em 1929.

<sup>48</sup> Referência ao texto *La conversione di s. Agostino e la critica recente* (1931), publicado na *Miscellanea Agostiniana*.

<sup>49</sup> Texto *La conversione di Sant' Agostino e la critica recente* (s/d), publicado na *Studi Agostiniani*.

Paralelamente, Misiara (1955, p. 12ss.) levanta alguns excertos agostinianos que permitem analisar a matéria. Seguindo esta orientação, verifica-se que, nas *Confessiones*, Agostinho registra uma avaliação dos acadêmicos como filósofos “mais prudentes do que os outros” (*prudenciores caeteris fuisse illos philosophos*), parecendo-lhe que teriam raciocinado bem<sup>50</sup> – esta passagem encontra-se, justamente, no registro da decepção agostiniana com a seita de Mani. Já quando averba as oportunidades em que ouvia os sermões ambrosianos, se mostra em um estado de ânimo no qual estavam “[...] perdidas já todas as esperanças de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós”<sup>51</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 121). Ao final do quinto livro das *Confessiones*, afirma:

Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como os julga a opinião mais seguida<sup>52</sup> – e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta *crise de dúvida*, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém, recusava-me terminantemente a confiar a cura da enfermidade da minha alma a esses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo (AGOSTINHO, 2012, p. 122. Grifo nosso)<sup>53</sup>.

O diagnóstico é complementado com a abertura do sexto livro, com Agostinho afirmando ter chegado “à profundeza do mar” (*profundum maris*), já na desesperança e desconfiança de alcançar a verdade (*diffidebam et desperabam de inventionem veri*)<sup>54</sup>. Nesta situação, teria Mônica, mãe de Agostinho, encontrado seu filho em “[...] grave perigo, na desesperação de encontrar a verdade [...]”<sup>55</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 123), embora tivesse a esperança de que ele encontraria saída da situação, “[...] depois de sofrer de permeio um perigo mais grave, o dessa dúvida, que era o paroxismo das enfermidades que os médicos chamam estado crítico”<sup>56</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 124).

No capítulo seguinte, no mesmo livro, Agostinho descreve a admiração da mãe por Ambrósio e como este o louvava por ter tal genitora, mas “[n]ão imaginava ele o filho que ela tinha em mim: um homem que duvidara de tudo aquilo e que julgava impossível encontrar o caminho da vida”<sup>57</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 125). Por fim, relata o jovem tagastense:

---

<sup>50</sup> *Conf.*, V, 10.

<sup>51</sup> *Conf.*, V, 14.

<sup>52</sup> Essa modulação da afirmação aponta para uma leitura peculiar de Agostinho acerca do verdadeiro motivo pelo qual os cétricos manifestavam-se em direção à negação da possibilidade da verdade, o que será objeto de investigação na alínea *O problema da leitura pessoal de Agostinho sobre a Nova Academia no Livro III do Contra acadêmicos*, do segundo capítulo desta dissertação.

<sup>53</sup> *Conf.*, V, 14.

<sup>54</sup> *Conf.*, VI, 1.

<sup>55</sup> *Conf.*, VI, 1.

<sup>56</sup> *Conf.*, VI, 1.

<sup>57</sup> *Conf.*, VI, 2.



“[a]bstinha o meu coração de qualquer afirmativa, com medo de cair no precipício. Mas esta suspensão matava-me ainda mais [...]”<sup>58</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 128), já que buscava muito a certeza<sup>59</sup>.

Misiara (1955, p. 13) ainda recorre a dois outros escritos agostinianos que, segundo o estudioso, estão na mesma linha dos excertos das *Confessiones* supracitados quanto à revelação de uma interface com o ceticismo. Na primeira epístola agostiniana, endereçada a *Hermogeniano*, escrita logo após a conclusão da obra *Contra academicos*, o remetente fala da “rede odiosa que me apartava do seio da filosofia por desesperar da verdade que é o alimento da alma”<sup>60</sup> (AGUSTÍN, 2015. Tradução nossa.). Além disso, aborda as *Retractationes*, em cujo texto está assinalada a visão sobre os acadêmicos como os responsáveis por tirar a esperança de encontrar a verdade de muitos, proibindo o assentimento e impedindo o sábio de aprovar qualquer asserção, apontando que tudo é obscuro e incerto<sup>61</sup>.

A interpretação conclusiva de Misiara (1955), especialmente a partir dos fragmentos de texto elencados, o leva a afirmar que *Agostinho nunca foi cético*. Sua leitura se baseia no fato de que o tagastense teria confessado que sempre manteve como certas algumas verdades e que não lhe seria possível aderir a nenhuma doutrina que não fosse o cristianismo, “por que [sic] não procurava propriamente a solução dos problemas fundamentais, tais como a existência de Deus, da providência, etc., mas somente [sic] o verdadeiro caminho para Deus, a verdadeira religião” (MISIARA, 1955, p. 13). Não obstante, o autor reconhece que é preciso atentar para este *fato psicológico* que Agostinho chama de *desperatio inveniendi veritatis*, o desespero de encontrar a verdade; e interpreta esta situação como uma fase de desalento, especialmente em função da frustração recente com a seita maniqueísta, o que seria absolutamente compreensível:

Parece-nos mais adequado o termo “impressões”, “tentações” céticas para caracterizar estas posições de dúvida, de desalento, de Santo Agostinho. Se realmente se tratasse de uma opção decisiva pelo ceticismo, ele teria certamente incluído na narrativa da sua conversão a sua libertação dessa posição, como o fez a respeito do maniqueísmo, etc. O que vemos, porém, não é senão a notícia de quedas passageiras na dúvida ou desalento, no modo de agir dos acadêmicos [sic] (MISIARA, 1955, p. 14).

---

<sup>58</sup> *Conf.*, VI, 4.

<sup>59</sup> *Conf.*, VI, 4.

<sup>60</sup> *Epist. 1.a (ad Hermogenianum)*, n. 3: “[...] *red ominosa que me apartaba del pecho de la filosofía por desesperar de la verdad, que es el alimento del alma*”.

<sup>61</sup> *Retract.*, I, 1.

Mas que as tentações do *desafio cético* foram grandes na vivência de Agostinho, não resta dúvida na perspectiva de Antonio Misiara (1955, p. 14-15), daí a importância do estudo da solução que encontrou para o problema que tanto o atormentou.

Boehner e Gilson (2012, p. 147ss), bem como Maurice Testard (1958, p. 93ss), concordam que, nesta etapa, Agostinho manteve sua adesão a algumas asserções como verdadeiras, postura incompatível com o ceticismo. Todavia, os primeiros autores chegam a tratar deste período como uma fase de *associação de Agostinho ao ceticismo*, enquanto Testard faz referência a uma *resignação à doutrina dos céticos*, dando margem a uma leitura no sentido de afirmar uma adesão, ainda que provisória, à postura cética. A decepção com os maniqueus é novamente colocada como justificativa para que Agostinho tenha se voltado a uma filosofia “que mais condizia com seu estado de alma, o ceticismo” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 148).

Já Anthony Kenny (2008, p. 183ss) tem uma postura um tanto mais sutil na avaliação sobre a relação de Agostinho com o ceticismo. Para o estudioso britânico, o que ocorreu antes da conversão cristã de Agostinho foi que ele “[...] *interessou-se pelos argumentos céticos da Nova Academia*” (KENNY, 2008, p. 183. Grifo nosso). Tal perspectiva se coaduna com a leitura, por exemplo, de Jean-Paul Dumont (1986), para quem o ceticismo com o qual Agostinho lidou marcou de forma indelével sua filosofia, tornando-se uma espécie de impulso à aceitação da verdade revelada. Em outros termos, estes autores parecem tender a uma leitura que nega uma *fase cética* de Agostinho, mas aceita seu *interesse teórico* pelas colocações e posturas metodológicas, no âmbito da filosofia, dos céticos acadêmicos – inclusive de forma perene, indo além da redação do *Contra academicos* e se fazendo presente até mesmo na fase madura de Agostinho.

O espanhol Victorino Capánaga (1947, p. 10ss.), por seu turno, afirma que a crítica tradicional tende a compreender a saída de Agostinho da dúvida acadêmica pelo menos desde sua conversão ao cristianismo. Seu intento, assim, é o de repudiar a perspectiva de alguns estudiosos que asseguram a permanência da dúvida acadêmica até a ordenação sacerdotal de Agostinho em 391. Assim, não se posiciona diretamente sobre uma possível adesão agostiniana ao ceticismo, ainda que no período anterior à conversão cristã. Nada obstante, reconhece o claro sofrimento psicológico que o contato com o *desafio cético* impôs ao filósofo. Como Capánaga apresenta citações de autores como Wörter<sup>62</sup> (1892, p. 75 apud CAPÁNAGA, 1947, p. 13) em que o tagastense é referido como “antigo discípulo da

---

<sup>62</sup> *Die Geistesentwicklung des A. Augustinus bis zu seiner Taufe* (1892).

Academia”; e Portalié<sup>63</sup> (1909?, p. 2271-2272 apud CAPÁNAGA, 1947, p. 15), o qual distingue três fases do “espírito de Santo Agostinho” no período entre 383 e 386, sendo a primeira fase justamente um “período de filosofia acadêmica e de filosofia desmotivada”; parece mesmo que o augustinólogo espanhol tende a deixar em aberto a problemática da adesão agostiniana, embora suas fontes apresentem tendência afirmativa. O foco de Capánaga está, com efeito, na afirmação categórica do rompimento com a dúvida acadêmica (seja ela como uma consequência da adesão ao ceticismo, seja ainda simplesmente como motivo de sofrimento psicológico pelo qual passou Agostinho) a partir da conversão em 386.

O biógrafo agostiniano Peter Brown (2012, p. 95ss) nega que tenha ocorrido uma adesão ao ceticismo por parte do filósofo tagastense: “Os acadêmicos lhe haviam parecido negar que a mente humana pudesse jamais atingir a verdade. Agostinho nunca adotou com entusiasmo essa visão radical” (2012, p. 96). Para o autor, trata-se meramente de uma fase de dúvidas e, especialmente, decepção com o maniqueísmo, à qual o ceticismo apresentado por Cícero conferiu tão-somente “respeitabilidade intelectual”. Apesar disso, destaca a necessidade de se compreender esta que é uma das fases menos conhecidas da caminhada de Agostinho e de crucial importância para entender sua evolução intelectual.

Por fim, Gareth Matthews (2007, p. 29ss) é dos autores que negam que tenha existido uma fase cética efetiva na trajetória agostiniana, dizendo somente que, em alguns momentos, é possível perceber um “flerte” com esta possibilidade. E conclui: “[e]mbora a vida de um cético filosófico pareça não ter sido uma opção atraente para períodos muito extensos de sua vida, Agostinho continuou a responder ao desafio do ceticismo em todas as suas principais obras” (MATTHEWS, 2007, p. 30).

Já entre os pesquisadores brasileiros da produção intelectual agostiniana, há alguns que se dedicaram especificamente à interface do pensamento do filósofo tagastense com a temática cética. Dentre esses, Pereira Júnior trata de Agostinho como um “ex-adepto do ceticismo” (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 111). O pesquisador assevera, com efeito, que a decepção com o maniqueísmo fez com que Agostinho se voltasse para o pensamento dos acadêmicos e ficasse “imbuído do espírito cético” (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 65). Pelayo Palacios (2006), outro autor de pesquisa do cenário acadêmico brasileiro, matiza a questão, pois não afirma que Agostinho foi, de fato, um filósofo cético em algum período de sua vida, embora trate de uma fase de “superção do ceticismo”, o que leva ao entendimento de que houve alguma ligação (PALACIOS, 2006, p. 159). Já Edilezia Simões (2012) adota uma

---

<sup>63</sup> DTC, *Augustin* (1909?).

postura mais clara no âmbito da negativa de que Agostinho teria adotado o ceticismo, retomando aqueles registros das *Confessiones* em que fica patente a expressão agostiniana de não entregar sua confiança aos acadêmicos: “[...] embora Agostinho tenha compreendido, a princípio, o ceticismo acadêmico como uma autêntica ‘filosofia’ [...] não retira dele nenhuma segurança para sua salvação” (SIMÕES, 2012, p. 26).

O levantamento dos posicionamentos dos autores que pesquisam a temática, ou que se dedicam à agustinologia e resvalam no tema em questão, permite vislumbrar que, em sua maioria, há a afirmação de que *Agostinho não aderiu efetivamente ao ceticismo*, não obstante exista o importante reconhecimento, aparentemente pacificado, de que o *desafio cético interpelou o pensador cristão durante certo período de sua vida*, em especial após a decepção com a seita dos maniqueístas.

Talvez a questão merecesse nova orientação, sendo colocada em perspectiva analítica o que efetivamente constitui a adesão ao ceticismo, isto é, o que significa dizer que um filósofo *é cético*. Esta definição conceitual permite avaliar, inclusive, a hipótese de uma adesão provisória, temporária, a esta orientação filosófica. O problema é de fato complexo, haja vista que o ceticismo, como supramencionado, não constitui uma escola filosófica tradicional, com um quadro de dogmas professados, a partir do qual fosse possível identificar seus adeptos. Contudo, a *postura cética*, quando adotada, é passível de reconhecimento através de algumas características, ferramentas que possibilitam redarguir sobre o caso agostiniano.

Nessa visão sobre a problemática, é preciso considerar o que foi aventado pelos autores, sobre a persistência de Agostinho na afirmação de algumas verdades (MISIARA, 1955; BOEHNER; GILSON, 2012; MATTHEWS, 2007), bem como o fato de que Agostinho não se apresentou, em seus escritos<sup>64</sup>, como um cético, mas como um homem *vitimado pela dúvida cética*. Por conseguinte, partindo da ausência de registros de assunção da postura cética – o que consistiria, segundo as características básicas atribuídas a um filósofo cético, na suspensão do juízo típica e a consequente argumentação ante as filosofias dogmáticas a fim de estabelecer a antilogia equipolente – e considerando, ainda, aquela permanência declarada de adesão a algumas verdades, a conclusão é que não há mesmo como considerar que Agostinho tenha sido, em qualquer momento de seu percurso, um cético efetivo. Em síntese: ele não apresenta (conforme as fontes disponíveis) a adoção da metodologia investigativa do

---

<sup>64</sup> Vide excertos agostinianos citados anteriormente, a partir do levantamento feito por Misiara (1955).

ceticismo, tendo por base a suspensão do juízo. Assim, não foi um cético até onde é possível aferir.

Por outro lado, o contato de Agostinho com o ceticismo o colocou na situação angustiante da *desesperança*. Se tivesse se tornado cético, haveria de ter demonstrado satisfação com o estado de ânimo proporcionado pela *epokhé*, o que não se comprova. Tornou-se, enfim, um angustiado pela interpelação cética, e não um consolado pela ausência de erro em decorrência da suspensão do assentimento.

## 1.2 O CETICISMO ENTENDIDO COMO EXPERIÊNCIA E SEU IMPULSO: A SALVAÇÃO DA DÚVIDA

As análises precedentes permitem estabelecer, por ora, o que segue: o ceticismo é um desafio com o qual Agostinho teve contato durante certo período de sua jornada, embora não tenha ele mesmo se tornado um cético. Na verdade, a interpelação cética a Agostinho o levou a um estado de *desespero da verdade* bastante angustiante, e ele mesmo relata seu sofrimento quando foi tomado pela dúvida.

Uma indagação, então, precisa ser colocada: quando surgiu como postura filosófica no âmbito do helenismo, o ceticismo se apresentava como uma via possível para alcançar a *eudaimonia*, isto é, a felicidade e a *ataraxia*, a tranquilidade da alma<sup>65</sup>. Os relatos e descrições colocados por Agostinho, ao contrário, apontam para um estado de sofrimento, de perturbação da alma quando do contato com o ceticismo. Como, então, compreender essa diferença?

Sexto Empírico<sup>66</sup>, filósofo grego que se tornou uma das principais fontes sobre a corrente cética (especialmente a respeito do ceticismo pirrônico, o qual envolve mais a questão da *forma de vida comum* possível a partir do ceticismo<sup>67</sup>), afirma, em suas *Hipotiposes pirrônicas*, que o ceticismo estabeleceria o seguinte caminho: dada a antilogia equipolente de teses (a contraposição de teorias que se pretendem verdadeiras ou mesmo a contraposição da argumentação cética a uma proposição dogmática, que é a antilogia, tende a levar ao estabelecimento de um equilíbrio desta contradição, em que não se pode mais

<sup>65</sup> Krempel (2009) aventava, inclusive, a hipótese de que este aspecto colocaria o ceticismo como mais uma filosofia dogmática, por estabelecer um objetivo único, tomado como caminho inescapável à felicidade.

<sup>66</sup> *HP (Hipotiposes pirrônicas)*, I, 8. A leitura da obra de Sexto é baseada na tradução para o inglês do Rev. Bury (SEXTUS EMPIRICUS, 1976), com cotejo em outras traduções (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1993; SEXTO EMPÍRICO, 1997).

<sup>67</sup> O ceticismo antigo está entre as escolas filosóficas que se configuravam como orientações à vida comum (*koinòs bios*). Ao falar das escolas helenísticas, entre as quais se encontra o ceticismo, Chauí assevera que “[...] há nos sistemas helenísticos um fundo comum que permanece idêntico sob a pluralidade doutrinária: a concepção da filosofia como *medicina da alma*, terapia para a felicidade” (CHAUÍ, 2010, p. 18).

determinar qual dos lados tem caráter de verdade, e nisto consiste a equipolência), o investigador seria levado à *epokhé*, isto é, a suspensão do juízo (marca fundamental do ceticismo), por se ver impossibilitado de dar sua adesão a qualquer uma das teses conflitantes, ou à tese que é confrontada com os argumentos céticos. Ao suspender seu juízo, segundo Sexto, o investigador alcançaria a tranquilidade da alma, a *ataraxia*<sup>68</sup>. Como se nota, a *ataraxia* é colocada, nesta leitura, como uma consequência necessária da suspensão do juízo. Analisando o tema, a pesquisadora Renata Krempel identificou que o caminho proposto pelos céticos não se encerrava mesmo na suspensão do juízo, como às vezes se dá a entender: “[o] cético defenderá então [...] que a tranquilidade é um estado que se segue necessariamente da suspensão do juízo” (KREMPEL, 2009, p. 252) e, na sequência, interrogou se não seria possível imaginar outras consequências para a suspensão do juízo que não fossem a garantia da tranquilidade da alma. A pergunta, que confronta o *modelo cético tal como seus defensores o apresentam*, abre a oportunidade de se pensar em decorrências diversas da suspensão do juízo, isto é, da negação da possibilidade de adesão a uma verdade.

Torna-se possível aventar, a esta altura, uma hipótese sobre um caminho diverso para a suspensão do juízo, mais similar a uma *perturbação cética* (em oposição à *ataraxia*, tranquilidade da alma). A abertura a novas interpretações do ceticismo, promovida pelo questionamento supra, embasa a hipótese; e os incontáveis exemplos disponibilizados pela história da filosofia a ratificam. Filósofos como Rousseau<sup>69</sup>, Descartes<sup>70</sup>, Hume<sup>71</sup>, Cioran<sup>72</sup>, entre outros, tangenciaram a reflexão sobre uma possível *consequência negativa da postura cética*, uma decorrência sofrível, angustiante, desesperadora.

<sup>68</sup> O conceito de *ataraxia* engloba aqui, também, a *metriopatheia* (moderação das afecções), resultado semelhante da suspensão do juízo segundo esta interpretação do ceticismo.

<sup>69</sup> Na obra *Emílio, ou, da Educação*, especificamente na seção conhecida como *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, Rousseau se manifesta com os seguintes termos: “Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo. Ou esses filósofos não existem, ou então são *os mais infelizes dos homens*. A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um *estado violento demais* para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada” (ROUSSEAU, 2004, p. 375. Grifos nossos).

<sup>70</sup> Na conclusão de sua *primeira Meditação*, e ao iniciar a *segunda*, com o estabelecimento da *dúvida hiperbólica*, Descartes apreendeu a força de uma completa suspensão do juízo, vendo-se então em “águas profundas”, incapaz de encontrar apoio para sair de tal situação: “A meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (DESCARTES, 1979, p. 91).

<sup>71</sup> Ao esboçar uma imagem extrema do cético, Hume afirma que “[...] toda vida humana pereceria se os seus princípios prevalecessem de maneira universal e perene. Todo raciocínio, toda ação cessariam imediatamente, e os homens mergulhariam numa letargia total [...]” (HUME, 1980, p. 202).

<sup>72</sup> Cioran tratou, em diversas oportunidades, do ceticismo. Em uma delas, o filósofo romeno afirmou – considerando as consequências mais extremas desta postura – que “[o] ceticismo que não contribui para a ruína de nossa saúde é apenas um exercício intelectual” (CIORAN, 2011, p. 56).

A hipótese do *sofrimento com a interpelação cética* parte, então, do entendimento do ceticismo como uma experiência, e não simplesmente um tópico do campo epistemológico, nos seguintes termos: constatada a impossibilidade de aderir a uma verdade e feita a suspensão do juízo, é absolutamente possível que se instale um mal-estar profundo, pela impossibilidade de se encontrar um critério de ação mesmo para as mais simplórias situações práticas da vida. Trata-se de um paroxismo, como é possível notar. Mas, no caso de um investigador em busca da verdade, a afirmação de sua impossibilidade não pode gerar tranquilidade, como se a compreensão de que sua busca é inepta tirasse a responsabilidade daquele que perscruta e, ato contínuo, o aliviasse. Com efeito, é inegável a chance de que, na busca da verdade, encontrado o *desafio cético*, o filósofo se torne *desesperado, angustiado, desolado e perdido*, exatamente por perder o foco daquilo em relação ao qual havia estabelecido a busca.

Ora, para Agostinho, *o ceticismo é entendido justamente no âmbito dessa experiência perturbadora*, portanto é algo mais amplo que um simples dilema epistemológico. Naquele momento em que teve contato com o ceticismo, após a decepção com a doutrina maniqueísta, Agostinho passou por uma situação descrita, nos termos de Palacios (2006, p. 35), como *amarga*, em que o pensador se encontra *intimamente abalado e hesitante*, questionando-se com a máxima seriedade, num profundo *estado de desalento*. Assim, para além da *vivência* de Agostinho, a sua *avaliação sobre o ceticismo* é de grande importância para a compreensão da obra *Contra academicos*, porque se enquadra naquela possibilidade do sofrimento a partir do *desafio cético* e tende a comprovar a hipótese.

Jean-Paul Dumont (2013, p. 15) é quem chama a atenção para este aspecto, afirmando que a experiência de Agostinho com o ceticismo e sua posterior reflexão inaugura uma nova forma de pensar sobre o *desespero da verdade*. Por princípio, diz ele, a dúvida é vivida – isto é, existe um caráter existencial da dúvida, e isto confere ao ceticismo um poder crucial sobre a *vida comum* do homem: a situação do desespero se mostra verdadeiramente angustiante. E, como forma de experiência, a angústia cética pode ser entendida como um desespero que fortalece o valor do encontro com a verdade, porque esta assume um caráter de salvação com relação àquela situação anterior: “A dúvida é, pois, o momento da negação que transforma o saber humano numa certeza fundada na segurança de uma fé divina” (DUMONT, 2013, p. 16).

Neste ponto surge o impulso ao enfrentamento: a concepção agostiniana do ceticismo como uma experiência faz com que o filósofo sinta a necessidade de se dedicar a uma reflexão e à refutação dos argumentos céticos que podem prender o homem numa situação de

desespero de encontrar a verdade. Segundo Agostinho, seria necessário combater o ceticismo para que o encontro do homem com a verdade ficasse desobstruído. Diz Gilson:

[...] é notável que a refutação do ceticismo tenha sido a primeira ocupação do novo cristão. O “desespero de encontrar a verdade”, que ele acabava de vencer em si mesmo, é também o primeiro inimigo que ele quer vencer nos outros. [...] Ao salvar o pensamento do desespero, o *Contra Academicos* desobstruía o seio da filosofia e abria sua porta (2010, p. 84).

Este impulso agostiniano para a produção do enfrentamento ao ceticismo é compreensível: antes de chegar à verdade, é fundamental acreditar que ela é acessível, contrariamente ao que propõem os acadêmicos (SIMÕES, 2012, p. 88). Em duas passagens especiais do Livro II do *Contra Academicos* fica clara a postura de Agostinho com relação à busca da verdade e a necessidade de combater o ceticismo:

Não saber que até agora nada sei certo e que os argumentos e discussões dos Acadêmicos me impedem de procurá-lo? [...] Isto me fizera preguiçoso e lento; nem ousava procurar o que homens inteligentes e doutíssimos não tinham encontrado. Se não me convencer de que a verdade pode achar-se, tanto quanto eles se convenceram do contrário, não ousarei investigar nem tenho causa que defender (AGOSTINHO, 1962, p. 89-90)<sup>73</sup>.

Um aspecto importante desta passagem é a demonstração do estado de *apatia* a que se mostra entregue o homem que não está convencido de que a verdade pode ser encontrada – e que, ao contrário, acredita mesmo que ela não é, e nem se tornará, acessível. O ceticismo acadêmico, para Agostinho, não só dificultava o acesso à verdade: ele o impedia.

Outra passagem revela a necessidade constatada e o impulso agostiniano para o enfrentamento do ceticismo. Ao ser inquirido por Alípio acerca da necessidade da discussão e do enfrentamento da posição cética, Agostinho demonstra que o que está em jogo nesta seara é a vida, os costumes e a constituição da própria alma, desejosa de conhecer a verdade para assegurar-se do retorno a Deus (AGOSTINHO, 1962, p. 89)<sup>74</sup>.

Por fim, é válida a referência àquela obra agostiniana que cumpriu o papel de fazer uma espécie de recapitulação de toda a sua produção, as *Retractationes*. Neste escrito, o filósofo deixa claro qual foi o seu impulso, seu motivo de produzir um enfrentamento do ceticismo, a partir de sua concepção deste como uma experiência, e não uma questão puramente voltada à discussão sobre o conhecimento (epistemológica):

---

<sup>73</sup> *C. acad.*, II, 9, 23.

<sup>74</sup> *C. acad.*, II, 9, 22.



[...] recolhido ao repouso da vida cristã, mas ainda não batizado, escrevi primeiro os livros *Contra* ou *Sobre os Acadêmicos*. Era meu objetivo afastar do meu espírito, com todas as razões possíveis, os argumentos com os quais eles de muitos tiram a esperança de encontrar a verdade, proibem dar assentimento ao que quer que seja e não permitem ao sábio aprovar absolutamente nada como certo e evidente porque segundo eles tudo é obscuro e incerto, argumentos que também a mim impressionavam. Graças à misericórdia e à ajuda do Senhor consegui fazê-lo (AGOSTINHO, 2008, p. 37)<sup>75</sup>.

Afinal de contas, a concepção agostiniana do ceticismo como uma experiência o impulsionou ao enfrentamento do desespero da verdade, e é este o mote para a produção e divulgação do *Contra academicos*. Compreendida a experiência do ceticismo como um sofrimento, Agostinho se propôs a enfrentá-lo e buscar incutir nos outros a ideia de que é possível alcançar a verdade. A meta do *Contra academicos*, então, será a salvação da dúvida cética, o escape ao desespero que ele pode causar. Pelayo Palacios define, em caráter duplo, a meta da obra agostiniana:

[...] a finalidade do *Contra Academicos* parece ser dupla, pois além de combater os argumentos dos acadêmicos para removê-los do seu ânimo, pensa e cita expressamente as pessoas que ainda erram presas destes mesmos argumentos, tirando-lhes a esperança de encontrar a verdade. Insinuando com esta dupla preocupação que poderia chamar-se individual ou própria e coletiva ou comum, o que através da obra mostrará como dois grandes movimentos: um interior, em direção a si mesmo e outro exterior, em direção aos outros. O movimento em direção aos outros o levará para fora de si, se bem que não para afastar-se de si, mas para chamar os outros a esse encontro consigo. Na prática, Agostinho está colocando em pauta um itinerário filosófico, através do encontro consigo mesmo poder chegar ao encontro com a verdade que habita no interior do homem. Esse será o itinerário da sua alma, o percurso e a descoberta que ele tem feito e de alguma maneira quer deixar plasmado para sempre (PALACIOS, 2006, p. 10).

Não perdendo de vista, naturalmente, que a proximidade temporal entre a perturbação cética na vida de Agostinho e a produção do *Contra academicos* pode ter influenciado diretamente o fato de que o filósofo se dedicou, primeiramente, a esta matéria; é preciso considerar, em síntese, que a produção deste escrito tem um caráter fundamental de divulgação da possibilidade de escapar da perturbação do *desafio cético*, e o impulso para a escrita está na busca e na divulgação/promoção da *salvação da dúvida*:

Com efeito, a discussão sobre a dúvida acadêmica não é um mero exercício escolástico; ao contrário, toma em consideração a atração que o ceticismo havia exercido em um dado momento sobre Agostinho, nota-se que era um assunto sério e verdadeiramente capital, tanto para a fê quanto para a filosofia, e está correto

---

<sup>75</sup> *Retractationes*, I, 1. Esta tradução feita por Edwiono Aloysius Royer consta na alínea *Julgamento do Diálogo nas Retratações*, da Introdução ao *Contra Academicos* disponibilizada pela Editora Paulus (cf. AGOSTINHO, 2008).

Agostinho quando diz que, neste tema, está envolvida a questão da felicidade (JOLIVET, 1941, p. 118. Tradução nossa)<sup>76</sup>.

Os diálogos e os prólogos componentes do *Contra academicos* assumem, enfim, um caráter protréptico – termo com o qual os pesquisadores costuma caracterizar o *Hortensius* de Cícero (TESTARD, 1958, p. 20)<sup>77</sup> –, isto é, um papel de convite e exortação à filosofia, propondo a saída do estado de desesperança gerado pelo ceticismo.

### 1.3 O DESAFIO CÉTICO E SUA FIGURAÇÃO NO LIVRO I DO *CONTRA ACADEMICOS*: A FELICIDADE<sup>78</sup> EM RISCO

A partir das análises precedentes, torna-se possível dar o passo para compreender como a questão desemboca na mais antiga obra agostiniana, aquela primeiramente produzida no retiro de Cassiciaco, o *Contra academicos*. É significativo que o texto de Agostinho esteja dividido em três livros<sup>79</sup>, sendo o primeiro aquele em cujo conteúdo aparece a forma como o pensamento agostiniano recepcionou o *desafio cético*.

Na verdade, a maior parte do Livro I do *Contra academicos* registra debates entre Trigécio – jovem aluno de Agostinho que, usufruindo de uma licença militar, pôde se reunir aos demais na quinta de Verecundo – e Licêncio – parente de Alípio e filho de Romaniano, benfeitor e amigo de Agostinho, entregue à tutoria deste<sup>80</sup> – e se desenrola sempre sob a observação, com breves intervenções, do mestre<sup>81</sup>.

A questão crucial e que dispara os debates é proposta por Agostinho nos seguintes termos: “Acaso duvidais de que precisemos conhecer a verdade?”<sup>82</sup>. Diante da negativa de todos os interlocutores, Agostinho volta à carga com uma nova orientação para seu

<sup>76</sup> *En efecto, la discusión sobre la duda académica no es un mero ejercicio de escuela; por el contrario, si tiene presente la seducción que el escepticismo había ejercido en un momento dado sobre Agustín, se ve que era un asunto serio y verdaderamente capital para la fe como para la filosofía, y está en lo cierto Agustín cuando escribe que en ello le va toda la felicidad.*

<sup>77</sup> De fato, *Protréptico* é uma obra parcialmente perdida de Aristóteles: “O protréptico de Aristóteles foi muito lido na antiguidade, mais que muitas das obras de Aristóteles que conhecemos atualmente. Foi também imitado e, quiçá, copiado por outros. Através do *Hortensio* de Cícero, influencia decisivamente Santo Agostinho” (RAMÍREZ, 1998, p. 147. Tradução nossa). Outra leitura da perspectiva protréptica da obra agostiniana encontra-se em Zaragoza, 2015.

<sup>78</sup> O conceito de felicidade em Agostinho será analisado detidamente em seção posterior deste trabalho. Por ora, o objetivo é mais o de apresentar a estrutura das discussões registradas no *Contra académicos*.

<sup>79</sup> A divisão dos livros, pelos registros, é original. Já a divisão da obra em capítulos e parágrafos é tardia, sendo esta última a partir do século XVI (ÁLVAREZ, 2009, 19).

<sup>80</sup> Sobre os personagens, v. SANTOS, 2008, p. 33ss.

<sup>81</sup> A relação de Agostinho com os dois jovens é de mestre e discípulos (cf. SANTOS, 2008, p. 33).

<sup>82</sup> *Numquidnam dubitatis [...] verum nos scire oportere? (C. acad., I, 2, 5. Tradução nossa).*

questionamento: “E se, ainda que não possuindo a verdade, pudéssemos ser felizes, ainda assim a buscaríamos?”<sup>83</sup>. Esta virada dá o tom de todas as discussões do primeiro livro.

A problemática em questão, portanto, é a possibilidade de alcançar a verdade e sua necessidade para que o homem possa ser feliz. Caso a verdade seja dispensável para a felicidade, então Agostinho quer saber se ainda existiria a necessidade de buscá-la. Mas, como se verá logo na sequência, os debatedores entendem que a verdade não é dispensável para a felicidade humana, embora eles acabem por discordar na questão da forma da relação entre o homem e a verdade nesta busca por garantir a felicidade.

Uma característica interessante da recepção agostiniana do tema do ceticismo nesta primeira parte do *Contra academicos* é que, embora exista um posicionamento no debate que é coerente e alinhado com o que tanto Agostinho quanto os demais entendiam como sendo a postura cética dos acadêmicos, ela ainda não é nomeada. Somente ao final, após as discussões retratadas no Livro I, Agostinho aborda Licêncio dizendo: “Se te interessam as posições dos acadêmicos, como me parece, então prepara-te para defendê-los, pois pretendo colocá-los como réus”<sup>84</sup>. Aparentemente, portanto, todo o desenrolar desta primeira seção da obra se dá em função de uma discussão que, declaradamente, não nomeia o ceticismo – mas a consequência mais direta de sua perturbação está lá: o impedimento à felicidade do homem que seja alcançada por meio do encontro com a verdade.

As discussões percorrem, sumariamente, o seguinte roteiro: a partir do questionamento agostiniano sobre se a verdade ainda seria buscada caso o homem pudesse ser feliz sem obtê-la, o jovem Trigésio, partindo de um axioma ciceroniano, oriundo do texto *Hortensius*<sup>85</sup>, afirma que todos querem ser felizes e que, se a felicidade é possível sem a verdade, então esta é desnecessária. Mas, pergunta Agostinho (retomando sua questão e incitando a reflexão dos jovens ali presentes), é possível a felicidade sem a verdade? Licêncio diz que sim, desde que ela seja buscada, no que é acompanhado por Navígio<sup>86</sup>. Trigécio, então, pede a definição de vida feliz, recebendo a resposta de seu tutor, Agostinho: a vida feliz é aquela conforme o que há de melhor no homem, isto é, aquela parte da alma à qual todo o resto do homem deve obediência: a mente ou a razão<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> *Quid sii, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus, necessariam veri comprehensionem arbitramini?* (*C. acad.*, I, 2, 5. Tradução nossa).

<sup>84</sup> *Tibi autem si, ut sentio, Academici placent, vires ad eos defendendos validiores para; nasm illos ego reos citare decrevi* (*C. acad.*, I, 9, 24. Tradução nossa).

<sup>85</sup> Agostinho atribui este axioma a Cícero em *De trinitate*, XIII, 4, 7. Além disso, o filósofo se baseia no mesmo princípio nas obras *De beata vita*, VII, 10; *De magistro*, XIV, 46 e *De libero arbitrio*, I, 14, 30.

<sup>86</sup> Irmão de Agostinho, pouco interfere no debate.

<sup>87</sup> *C. acad.*, I, 2, 5.

Reiterando a interrogação, Agostinho incita posicionamento dos debatedores. Para Trigésio, não é possível a felicidade sem a posse da verdade. Já Licêncio diz que sim, é possível, desde que se esteja em busca dela. A oposição estabelecida faz com que Agostinho se coloque na posição de juiz do debate, solicitando aos dois jovens que desenvolvam suas anteriormente colocadas opiniões<sup>88</sup>.

Este cenário da controvérsia é importante e precisa ser bem compreendido: enquanto Trigésio assume a postura de que é a posse da verdade que proporciona ao homem a felicidade, e sem ela o homem não pode ser feliz; Licêncio, por seu turno, diz que não é a posse da verdade que determina a possibilidade da felicidade – e o motivo ficará claro ao longo da discussão – mas a dedicação à sua busca.

A primeira investida de Licêncio se dá questionando sobre o motivo pelo qual não pode ser feliz quem procura a verdade, mesmo que não a encontre. Trigésio responde que, a seu ver, só é feliz o sábio perfeito, e que isso só é possível se ele, enfim, encontra a verdade. O adversário relembra passagem de Cícero<sup>89</sup> em que o filósofo romano afirma que o sábio deve buscar a verdade, mas que o homem não pode saber nada de certo, então a felicidade do sábio consiste em buscar diligentemente a verdade sem dar seu assentimento a nada, porque não está livre de erro, já que tudo é incerto<sup>90</sup>.

A discussão segue, ainda, e permanecerá até o final do Livro I, sem nomear a posição cética. Ela, contudo, está delineada nesta fala de Licêncio: o papel do sábio, para o cético, é evitar a adesão a teorias que podem ser falsas, e vai assim mantendo seu juízo suspenso mas permanecendo na *zetesis*, a investigação no enalço da verdade. Nisto consiste sua tranquilidade: não aderir ao que provavelmente é falso.

Trigésio insiste na posição, pedindo que Licêncio conceda que não é perfeito quem ainda procura a verdade. Diante da recusa de seu interlocutor, pede justificativas. Para Licêncio, só Deus conhece a verdade ou, talvez, a alma depois que se liberta do corpo. Embora possa ser compreendido que quem não chegou ao fim não é perfeito, deve-se levar em conta a incompletude do homem, e entender que o fim do homem (dentro de suas limitações) é procurar perfeitamente a verdade – esta seria a perfeição possível ao homem: “Procuramos o homem perfeito, mas sempre homem” (AGOSTINHO, 2008, p. 52). Trigésio se contrapõe: se o homem não alcança o que tão ardentemente deseja, não pode ser feliz. Para ele, o homem pode ser feliz se vive conforme a razão e por isso pode encontrar a verdade (ou

---

<sup>88</sup> *C. acad.*, I, 2, 6.

<sup>89</sup> Da obra perdida de Cícero, *Hortensius*, em seu fragmento 101 (Müller) apud AGUSTÍN, 1947, p. 84.

<sup>90</sup> *C. acad.*, I, 3, 7.

deveria, no caso diametralmente oposto, renunciar a este desejo pela verdade para não correr o risco de ser infeliz – o que não é o caso). Licêncio, por seu turno, reitera que quem busca a verdade com todo o esforço vive exatamente segundo o fim possível ao homem e, portanto, é feliz – qualquer negativa, diz, seria loucura<sup>91</sup>.

A discussão chega, neste ponto (*C. acad.*, I, 3, 9), na fase em que a orientação desafiadora do ceticismo começa a mostrar sua face perturbadora na forma como a defende Licêncio. Ao homem, diz o jovem filho de Romaniano, não é dado o poder de alcançar a verdade. Ele está impedido, apartado dela, e seu fim não é senão a busca incansável por isto que, por princípio, lhe está obstaculizado. O dilema, então, é apontado por Trigésio, para que seu adversário possa demonstrar que ou quem está em erro pode ser feliz, ou quem não encontra o que procura não está, apesar de tudo, em erro. Em resposta, Licêncio indica que quem procura não está em erro, pois procura justamente para não errar. Trigésio insiste que quem não encontra o que procura está em erro. A intervenção de Agostinho, a esta altura, ocorre para que seja dada a definição de *erro*. Trigésio diz, em conformidade explícita com seu posicionamento, que o erro é procurar sem jamais encontrar. Dada esta definição, encontrando-se Licêncio bastante pensativo, a primeira discussão<sup>92</sup> é suspensa<sup>93</sup>.

Ao ser retomada a controvérsia, em outro dia, Licêncio define o erro como tomar o falso como verdadeiro, assim quem sempre procura a verdade e nunca aprova nada nesta trajetória investigativa, pode ser feliz. Se não dá seu assentimento a nada, não corre o risco de tomar o falso como verdadeiro e, seguindo a definição, não pode ser considerado em erro – é esta a postura que o ceticismo propõe para garantir a felicidade tendo como mecanismo a suspensão constante do juízo. Na sequência, ele refuta a definição de erro de Trigésio, posto que ela não inclui, por exemplo, quem toma o dia pela noite (tal como a sua própria definição abarca), e dá o exemplo de um viajante que, em busca de uma cidade mas sempre desviado dela, acabe falecendo no caminho – ora, este buscou, não encontrou o que buscava mas, segundo Licêncio, não é possível dizer que tenha errado<sup>94</sup>: “[...] enquanto não se comete nenhum erro [ora definido como tomar o falso como verdadeiro], encontra-se bem orientado em busca da verdade, ainda que não a alcance” (SIMÕES, 2012, p. 42).

Em busca de nova orientação para o debate, Trigésio insere a questão da *sabedoria*, perguntando se seu interlocutor aceita o entendimento de que esta consiste no caminho reto da vida. O adversário concede mas, na sequência, volta atrás, afirmando que há caminhos retos

<sup>91</sup> *C. acad.*, I, 3, 9.

<sup>92</sup> Neste primeiro livro há o registro de três discussões, em dias diferentes.

<sup>93</sup> *C. acad.*, I, 4, 10.

<sup>94</sup> *C. acad.*, I, 4, 11.

que não são a própria sabedoria, e uma definição não pode incluir elementos alheios<sup>95</sup>. Diante disso, Trígésio reconfigura sua definição, afirmando ser a sabedoria o caminho reto que conduz à verdade. A definição começa a ser questionada por Licêncio até que ele percebe que nada favorece mais a causa que está defendendo do que esta mesma definição. Ora, se a sabedoria é o caminho reto que conduz à verdade, quem busca a verdade usa este caminho (a sabedoria), e quem usa a sabedoria é sábio. Se nenhum sábio é infeliz (um axioma inserido por Licêncio), então é feliz aquele que busca a verdade mesmo que não a encontre<sup>96</sup>. Neste ponto, a discussão é novamente suspensa<sup>97</sup>.

Coube a Agostinho reabrir o debate apresentando uma definição, provavelmente conhecida através de Cícero<sup>98</sup>, de sabedoria como *ciência das coisas humanas e divinas*<sup>99</sup>. A enunciação nesses termos dá margem a uma breve discussão sobre a possibilidade de um tal Albicério, um homem desregrado mas conhecido por ter acertado em alguns momentos de adivinhação, ser ou não sábio<sup>100</sup>. Mais à frente, então, dadas as discussões em torno da conceituação, Trígésio sugere que ela seja aprimorada para *ciência das coisas humanas e divinas, mas somente daquelas que dizem respeito à vida feliz*. Licêncio parece aquiescer, mas define: *a sabedoria é não só a ciência, mas também a diligente busca das coisas humanas e divinas referentes à vida feliz, sendo a ciência pertencente a Deus e a busca aos homens, e cada um é feliz com a sua*. Desta forma, Licêncio atribui ao homem a sabedoria de se dedicar a busca diligente pela verdade, reiterando a posição de que a ciência, o verdadeiro conhecimento, só pertence a Deus.

A disputa, numa orientação um tanto quanto circular, retorna ao ponto em que Trígésio se admira pelo fato de o sábio proposto por Licêncio trabalhar em vão, já que não encontra o que busca. Licêncio insiste: mas ele é sábio justamente por buscar, por atender o fim próprio ao homem, e isto garante que possa ser feliz. E prossegue: a partir desse buscar, o sábio se desliga o quanto é possível do corpo e se liga a si mesmo e a Deus, gozando da felicidade e pronto a alcançar a divina felicidade no último dia de sua vida<sup>101</sup>.

Neste cenário, as discussões retratadas no primeiro livro do *Contra academicos* são encerradas, tendo lugar um resumo de autoria de Agostinho, o qual aponta para o que se

<sup>95</sup> *C. acad.*, I, 4, 13.

<sup>96</sup> *C. acad.*, I, 5, 14.

<sup>97</sup> *C. acad.*, I, 5, 15.

<sup>98</sup> Capanaga aponta, em suas notas complementares à tradução do *C. acad.* da *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC), que esta definição é de Cícero, presente nas obras *De officiis* e *Tusculanarum quaestionum* (AGUSTIN, 1947, p. 8). V. também AGOSTINHO, 2014, p. 30.

<sup>99</sup> *C. acad.*, I, 6, 16.

<sup>100</sup> *C. acad.*, I, 6, 17 – I, 8, 23.

<sup>101</sup> *C. acad.*, I, 8, 23.

colheu ali para reflexão subsequente: a definição de Licêncio de *sabedoria humana como busca da verdade, da qual nasce, com a tranquilidade da alma, a felicidade da vida*<sup>102</sup>. Esta posição, esclarece Agostinho, é justamente a posição dos Acadêmicos e, por isso, ele pretende debatê-la, incitando Licêncio a preparar sua defesa novamente<sup>103</sup>.

Todas as discussões do Livro I do *Contra academicos*, em síntese, estão em torno à relação do homem com a verdade, da qual decorre a possibilidade da felicidade. Ocorre que, de um lado se encontra a negativa da possibilidade da posse da verdade para o homem e, de outro, a afirmação de que só essa mesma posse pode garantir a almejada felicidade para o ser humano. Este retrato não se distingue em nada dos dilemas que certamente estiveram perturbando a reflexão agostiniana quando o jovem tagastense se encontrava tocado pelo *ceticismo*: se os cétricos estiverem certos, a verdade é inacessível ao homem. Contudo, Agostinho não cedeu à perspectiva de que a simples e diligente busca pela verdade com o assentimento sustado poderia garantir a tranquilidade da alma (e por isso, mais uma vez, não é possível dizer que tenha sido um cético efetivo em qualquer etapa de sua trajetória) e, assim, sentia-se perturbado com a perspectiva de não encontrar a verdade que, para ele, seria a garantidora da tranquilidade e da felicidade.

#### 1.4 A CONCEPÇÃO DESAFIANTE DO CETICISMO NO LIVRO II DO *CONTRA ACADEMICOS*: COMPREENDENDO A *DOCTRINA CÉTICA*

Quando as discussões, encerradas ao cabo do Livro I, são retomadas no Livro II, Licêncio logo pede que Agostinho exponha toda a doutrina dos acadêmicos<sup>104</sup>, no que é atendido pelo tagastense. A partir de agora, pode-se falar que o texto do *Contra academicos* passa a fazer uma análise do ceticismo propriamente dito, a considerar que o primeiro livro representou a interpelação do ceticismo no que concerne à trajetória humana no enalço da felicidade. De forma semelhante se deu a trajetória agostiniana: em primeiro lugar, o tagastense foi tomado pela dúvida cética e sentiu-se, repentinamente, desesperado de poder se unir à verdade e, assim, ser feliz. Somente depois ele se entregou ao conhecimento aprofundado do que seria a posição cética, analisando-a, o que foi passo intermediário para a superação daquele obstáculo. O livro II, assim, configura-se como o passo intermediário de

---

<sup>102</sup> *C. acad.*, I, 9, 24.

<sup>103</sup> *C. acad.*, I, 9, 25.

<sup>104</sup> *C. acad.*, II, 4, 10.

análise do *desafio cético*, frente ao qual Agostinho adotará a postura de enfrentamento a partir daquela filosofia cristã que começara a desenvolver em Cassiciaco<sup>105</sup>.

Segundo o entendimento de Agostinho, para os acadêmicos (em conformidade com o pensamento de Carnéades<sup>106</sup>) o homem não pode alcançar a ciência perfeita em filosofia, mas pode ser sábio, desde que busque a verdade e não dê assentimento a nada – pelo risco de ser algo falso. Eles não só acreditavam nisso como argumentavam para demonstrar que tudo é incerto. Esta argumentação cética que visa demonstrar a incerteza sobre as pretensas verdades afirmadas faz referência ao método de estabelecimento da *antilogia equipolente*, isto é, a contraposição de argumentos que tendem a se revelar equivalentes, de tal maneira que se torne inviável dar adesão a qualquer um dos lados.

A postura dos céticos, prossegue Agostinho, parece ter derivado da definição de verdade do estóico Zenão, sendo que os acadêmicos afirmavam que os sinais próprios à verdade não podiam ser identificados<sup>107</sup>. Para Zenão, filósofo ícone da corrente estoica do pensamento filosófico helenístico, a base do conhecimento está na sensação, uma impressão provocada pelos objetos sobre os órgãos sensoriais do sujeito cognoscente, a partir do que ocorre a transmissão à alma, onde é impressa, gerando assim a representação. Desta definição, extraíram o critério segundo o qual só pode ser considerado verdadeiro aquilo que gera uma representação tal que o falso não poderia se igualar (REALE; ANTISERI, 2012, p. 254ss).

Esta postura contrária à definição estoica de verdade fez com que fosse estabelecida uma grande hostilidade contra os acadêmicos, diz Agostinho, a partir da ideia de que eles, ao recusarem ao homem a possibilidade de reconhecer a verdade, tornavam-se aqueles que nada aprovam e, por consequência, nada podiam fazer (*apraxia*) – e disso eram acusados. Mas eles defendiam a existência de uma norma orientadora, um critério de ação, o *verossimilhante* ou *provável*, de tal forma que seu sábio podia agir – e a própria contenção do assentimento já é, com efeito, uma considerável ação<sup>108</sup>. Portanto, Agostinho percebe a recusa da crítica feita aos acadêmicos sobre o risco de não poderem agir, em função do *critério de ação* proposto pelos céticos: se este critério se revelar válido, então o cético não fica impedido de agir ainda que reconheça que não pode alcançar a verdade, posto que ainda tem um referencial. É o que os debatedores de Cassiciaco passam a averiguar.

<sup>105</sup> O que será matéria tratada no próximo capítulo.

<sup>106</sup> Carnéades de Cirene, nascido em 214 a.C., desenvolveu o ceticismo no seio da Academia platônica.

<sup>107</sup> *C. acad.*, II, 5, 11.

<sup>108</sup> *C. acad.*, II, 5, 12.



A esta altura da exposição sobre a doutrina dos acadêmicos, Alípio intervém pedindo que seja feita a diferenciação entre a Velha e a Nova Academia<sup>109</sup>. É o próprio Alípio quem começa a diferenciação, falando a partir do que aprendeu com Agostinho. Diz ele que a separação, na forma de uma dissidência entre as duas, se deu mais em função dos estóicos, e não propriamente do que fazia, em termos de filosofia, a Velha Academia. A doutrina da *dificuldade do conhecimento* não era estranha à Velha Academia, mas não era explícita. A partir da proposição do critério de Zenão, os acadêmicos se voltaram à questão e Arcesilau afirmou a impossibilidade de o homem encontrar a verdade sob tal critério, isto é, atendendo as características apresentadas na definição estoica<sup>110</sup>. Mas Antíoco de Ascalona, discípulo de Filon e fundador de uma escola denominada de Academia “antiga”, em contraste ao que se tornou a Academia cética, colocou em contraposição as posições da Antiga e da Nova Academia, atacando os novos acadêmicos por eles afirmarem seguir o provável ao mesmo tempo em que desconheciam a verdade; e afirmando veementemente que o sábio, de fato, pode conhecê-la<sup>111</sup>. A crítica de Antíoco chama a atenção para um aspecto que será desenvolvido por Agostinho no decorrer de sua reflexão no *Contra academicos*: se o critério de ação do cético é o *provável* ou *verossimilhante*, há uma referência à verdade. Se a verdade é desconhecida e inacessível, como pode um cético falar de um critério que se assemelhe a ela?

Feita a avaliação da separação entre a Velha e a Nova Academia, Agostinho retoma a discussão com Licêncio questionando se lhe agradam os acadêmicos. À resposta positiva, pergunta ainda se lhe parece que dizem a verdade. Licêncio hesita e diz, depois, que é *provável* que sim – adotando uma postura coerente com o entendimento do ceticismo ora esboçado<sup>112</sup>. A partir daí, Licêncio acaba por ceder seu lugar a Alípio na discussão e na posição de defesa dos acadêmicos, em oposição ainda a Agostinho<sup>113</sup>. Na retomada, o tagastense conclui, a partir de um exemplo, que os acadêmicos são ridículos e que é preciso rir deles já que afirmam que seguem o verossímil, aquilo que se assemelha à verdade, sem conhecê-la<sup>114</sup>.

Em um ponto que é crucial do debate, Alípio, já contendor em oposição a Agostinho, questiona o motivo pelo qual este investe contra os acadêmicos. Alípio tenta descaracterizar a contenda, sugerindo que a problemática colocada por Agostinho é uma mera questão de

<sup>109</sup> *C. acad.*, II, 5, 13.

<sup>110</sup> *C. acad.*, II, 6, 14.

<sup>111</sup> *C. acad.*, II, 6, 15.

<sup>112</sup> *C. acad.*, II, 7, 16.

<sup>113</sup> *C. acad.*, II, 7, 17 – 7, 18.

<sup>114</sup> *C. acad.*, II, 7, 19.

palavras, que afirmar seguir o verossimilhante e ter isso criticado em função do fato de que o termo designa uma semelhança com a verdade é improdutivo, por ser mera semântica. Isto posto, acaba recebendo como resposta perceptivelmente inflamada a seguinte consideração, negando que o problema se encerre em “mera questão de palavras”: “trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma. Esta espera superar os perigos de todas as falácias e depois de abraçada a verdade, como que voltando à região da sua origem, triunfar sobre as paixões e assim, desposando a temperança, reinar, mais segura de voltar ao céu” (AGOSTINHO, 2008, p. 91)<sup>115</sup>.

A postura adotada por Agostinho, em defesa “da vida, dos costumes e da alma” é a que segue: a doutrina dos acadêmicos pode fazer com outros o que fez com Agostinho, isto é, instalar o desespero e o desânimo de encontrar a verdade. Por isso Agostinho se opõe a eles afirmando ser possível achar a verdade<sup>116</sup>.

Ao retomar a discussão, Alípio recoloca a questão dos termos provável e verossímil e pergunta novamente se Agostinho tentou fazer do debate uma mera querela de palavras. Este responde que não é isso, mas que é uma investigação importantíssima por ser sobre a realidade das coisas. Em seguida, afirma que explicará depois o motivo pelo qual crê que os acadêmicos não eram inimigos da verdade – como são tomados – mas criaram uma espécie de proteção à doutrina<sup>117</sup>. Então, Agostinho atacará, neste momento, esta doutrina conhecida como sendo a típica dos acadêmicos, afirmando não temê-los se o que escreveram for sincero. Neste ponto, os debates foram suspensos.

Já em outro dia do retiro de Cassiciaco, Agostinho faz questão de explicar aquela que foi chamada por seu opositor de “questão de palavras”: para o tagastense, o fato de os acadêmicos afirmarem seguir o verossímil é algo extremamente estranho. Eles não podem ter um critério de ação com base no que se assemelha à verdade sem, contudo, conhecer a própria verdade<sup>118</sup>. Esta explicação fez, inclusive, com que o jovem Licêncio abandonasse seu apeço pelos acadêmicos, ao compreender a questão<sup>119</sup>. Assim, formou-se o cenário que, no Livro III do *Contra academicos*, coloca Agostinho e Alípio num debate acerca da doutrina cética dos acadêmicos<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> *C. acad.*, II, 9, 22.

<sup>116</sup> *C. acad.*, II, 9, 23.

<sup>117</sup> Esta problemática será devidamente analisada no segundo capítulo da presente dissertação, especificamente na alínea sobre *O problema da leitura pessoal de Agostinho sobre a Nova Academia no Livro III do Contra academicos*.

<sup>118</sup> *C. acad.*, II, 11, 26.

<sup>119</sup> *C. acad.*, II, 12, 27.

<sup>120</sup> *C. acad.*, II, 13, 30.

Como é possível notar, o desenvolvimento do segundo livro do *Contra academicos* esboça um retrato do ceticismo já registrando suas doutrinas. Além da negação da possibilidade de acessar a verdade, é colocado o critério de ação tendo por base o *provável* ou *verossimilhante*. Este retrato do ceticismo, Agostinho o capturou das leituras do filósofo Cícero, e não é sem motivo que este é constantemente citado pelos protagonistas da obra, porque também se dedicaram aos estudos dos textos ciceronianos.

#### 1.4.1 O modelo cético ciceroniano

De acordo com Pereira Júnior (2012, p. 57ss), o filósofo romano *Marcus Tullius Cícero* (Cícero) chega a ser tratado, algumas vezes, como um filósofo cético. Isto se dá porque Cícero “incorporou a seu pensamento o *probabilismo* de Carnéades”. A partir da adoção desse critério, Cícero propunha que a felicidade do homem sábio consiste na busca constante pela verdade, mesmo tendo em consideração o fato de que ela não é compreensível e, portanto, não pode ser encontrada.

O ceticismo, tal como posto na filosofia ciceroniana, é apresentado a partir da produção de sua obra *Academica*. Na verdade, o texto conhecido por esse nome teve duas versões, o que levou os comentadores e doxógrafos a denominarem o que restou da primeira versão como *Academica Priora*; e o que restou da segunda, *Academica Posteriora*. A primeira versão era composta por dois livros, dos quais somente o segundo (*Lucullus*) sobreviveu, passando a ser chamado de *Academica II*. Já da segunda versão, dos quatro livros em que era dividida, somente parte do primeiro ainda sobrevive, e é chamada de *Academica I* (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 60). Não há um consenso entre os estudiosos da obra ciceroniana sobre as denominações dadas ao que restou do texto acerca da doutrina acadêmica, e nem mesmo como fazer a ordenação em uma coerente exposição; assim, por exemplo, Settimio Carassalli (cf. CICERONE, 1945) edita a obra colocando o texto sobrevivente da segunda edição primeiro e o *Lucullus* na sequência.

O filósofo romano sempre enalteceu o estudo da filosofia através dos gregos, e dizia que sua missão consistia em verter ao latim a sabedoria dos gregos. Contudo, observa Skvirsky (2015), suas obras não carecem de originalidade. Apresentando-se como um acadêmico, produziu sua obra relacionada à temática com uma inflexão própria.

O ceticismo ciceroniano consistiria menos na suspensão do juízo e mais na busca pelo *provável* ou *verossímil*. Assim, o filósofo afirmava que o caminho correto para o homem

seria, de fato, permanecer na busca do que mais se assemelha à verdade, sem dar seu assentimento a nada que possa ser falso:

Cícero endossa a tese de que a verdade existe, mas é inapreensível (Acad. II, 67-68, 77-78, 110, 141). Embora a verdade não possa ser apreendida, Cícero sustenta que para se considerar algo como provável não é preciso “conferir o assentimento, aprovar, tomar o fato como certo, compreender, perceber, ratificar, firmar e fixar” (Acad. II, 141, cf. II, 99); uma impressão (*videatur*) já seria o suficiente. Deste modo, em princípio Cícero aceita os argumentos acadêmicos para a acatalepsia e, conseqüentemente, para a epoché. No entanto, em vez da suspensão, Cícero busca o provável. A probabilidade não seria uma forma de apreensão ou assentimento, mas a alternativa possível tendo em vista a ausência da apreensão. Sendo a verdade inapreensível, entende-se a probabilidade justamente como a busca do que mais se aproxima ou se assemelha à verdade (SKVIRSKY, 2015, p. 234-235).

A característica marcante da filosofia cética apresentada por Cícero, portanto, está na inapreensibilidade da verdade, isto é, no caráter reconhecidamente inalcançável da verdade, ao passo que, para o homem, resta o referencial daquilo que é *verossimilhante* ou *provável*. De certa forma, há um caráter dogmático nesta postura, haja vista a afirmação primeira sobre a impossibilidade de reconhecer a verdade. Somente a partir desta base dogmática que o cético probabilista, ao estilo de Cícero, busca guiar-se pelo *provável*, evitando dar seu assentimento a qualquer coisa como sendo a própria verdade.

Há, contudo, outro aspecto da apresentação que Cícero faz do ceticismo que merece destaque pela forma como Agostinho a recepcionou. Na obra *Academica*, o filósofo romano faz alusão à possibilidade de haver um “ensinamento esotérico” na Nova Acadêmica, isto é, a existência de conhecimentos misteriosos reservados somente a alguns iniciados, os quais eram testados pelas argumentações de caráter cético dos acadêmicos (BROCHARD, 2009, p. 127-128). De fato, a tradição que atribuía aos acadêmicos uma espécie de dogmatismo velado, protegido pela exposição cética, é antiga; mas em Cícero a expressão é marcante:

Resta aquilo que eles afirmam: que, com vistas a encontrar o verdadeiro, é necessário argumentar contra todas as coisas e a favor de todas elas. Eu quero ver, então, o que eles encontraram. “Não costumamos mostrá-lo”, diria um deles. Que mistérios são esses afinal? Ou, por que vós escondeis vosso pensamento como se fosse algo torpe? (CÍCERO, *Ac.*, II, 18, 60 apud BROCHARD, 2009, p. 127)<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> *Restat illud quod dicunt, veri inveniendi causa, contra omnia dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre quid invenerint. – Non solemus, inquit, ostendere. – Quae sunt tandem ista mysteria, aut cur celatis quasi turpe aliquid sententiam vestram?* (CICERONE, 1945, p. 58).

Tanto a forma como Cícero entendia o ceticismo acadêmico, portanto, quanto esta indicação sutil sobre a possibilidade da ocultação de algum conhecimento dogmático por trás da postura cética, desaguararam no entendimento agostiniano sobre a temática.

#### 1.4.2 A recepção agostiniana do modelo ciceroniano

Maurice Testard (1958) é enfático em afirmar a influência de Cícero sobre o conhecimento, a possível adesão e a refutação de Agostinho ao ceticismo. Segundo o estudioso francês, desde a leitura do *Hortensius* Agostinho já teria recebido certa influência de Cícero acerca da doutrina dos acadêmicos, e quando chegou à leitura do *Academica*, tudo o que se fez não passou de um reforço do *desafio cético* no espírito agostiniano. É significativo, prossegue, que o tagastense não só se refira, como enalteça a autoridade ciceroniana quanto à expressão da doutrina cética entre os latinos.

A fonte agostiniana para o modelo de ceticismo esboçado no *Contra academicos*, portanto, é o filósofo romano Marco Túlio Cícero. Foi através dele que Agostinho apreendeu o retrato ciceroniano do Ceticismo, apresentado como sendo o diagnóstico do próprio Ceticismo Acadêmico. Este retrato um tanto quanto peculiar do ceticismo, de caráter dogmático e probabilista, é o que a filosofia cristã agostiniana recepcionou. Com efeito, os estudiosos do Ceticismo já perceberam que muitos outros filósofos acabaram influenciados pelo retrato ciceroniano do Ceticismo, e talvez isto tenha sido o fator responsável pela permanência desta configuração atípica de ceticismo na história da Filosofia: o “ceticismo dogmático”, que nega a possibilidade de apreensão da verdade.

Quanto à aventada misteriosa teoria que seria ocultada pelos acadêmicos, e cuja proteção seria feita com as ferramentas argumentativas do ceticismo, Agostinho certamente a absorveu, e registrou seu entendimento peculiar no terceiro livro do *Contra academicos*<sup>122</sup>. Não obstante este entendimento, o tagastense afirmou não temer o ceticismo dos acadêmicos se ele, de fato, fosse sincero – daí a construção de seu enfrentamento naquela obra.

---

<sup>122</sup> Esta questão será especificamente tratada na alínea sobre *O problema da leitura pessoal de Agostinho sobre a Nova Academia no Livro III do Contra academicos*.

## CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 1

Sob o título *O desafio cético para Agostinho* foram expostos os elementos que permitem vislumbrar a forma através da qual a postura dos acadêmicos se colocou, pessoalmente e teoricamente, para Agostinho. A primeira questão tratada relaciona-se com o recorte histórico: a filosofia grega desenvolvida na Antiguidade se encerrou com os questionamentos céticos, impeditivos do desenvolvimento racional do conhecimento. Foi este dilema que Agostinho herdou e, vale destacar, sua abordagem do problema possibilitou novo fôlego à filosofia, a partir de então, de caráter cristão.

A produção filosófico-cristã agostiniana que objetivou o enfrentamento direto do ceticismo foi produzida no retiro da quinta de Verecundo, em Cassiciaco. Nesta fase de sua jovem produção, Agostinho teria desenvolvido um projeto de *inteligência para a fé*; já convertido, o tagastense buscou fazer uso das ferramentas filosóficas disponíveis, em especial pela corrente platônica, para a compreensão racional do que a fé, previamente, havia lhe revelado.

Neste momento de inflexão filosófica, já em Cassiciaco, Agostinho estabeleceu o enfrentamento do *desafio cético*. Previamente à compreensão da forma como a problemática cética interpelou Agostinho, fez-se mister a exposição do próprio ceticismo para entendê-lo, originariamente, como uma corrente desafiadora à filosofia. O ceticismo é, desde seu surgimento, um *desafio*. E a constituição deste desafio frente a Agostinho se deu de duas formas: em primeiro lugar, houve o período de sua caminhada em que a interpelação cética o colocou em estado de desespero de encontrar a verdade. Há estudiosos que discutem sobre se teria ou não Agostinho aderido ao ceticismo nesse período, anterior à sua conversão e posterior à sua decepção com a seita maniqueísta. Como se discutiu, o crucial é perceber que a dúvida cética perturbou profundamente a mente agostiniana, a tal ponto que ele se viu na obrigação de buscar a refutação dos acadêmicos. Paralelamente, a compreensão do ceticismo como uma experiência, algo vivenciado e não puramente epistemológico (o ceticismo afeta a vida comum, não é mera questão de discussão no campo do conhecimento) fez com que Agostinho entendesse a necessidade de ir ao enalço de sua superação e, além disso, garantir que outras pessoas não fossem afetadas por tão profunda e avassaladora experiência de desespero da verdade e, conseqüentemente, felicidade.

Já em Cassiciaco, então, Agostinho produziu os três livros do *Contra academicos*, vertendo ali seu entendimento sobre o ceticismo oriundo da exposição ciceroniana. No primeiro dos três livros, o tagastense registra a figuração do ceticismo como um desafio

experencial à felicidade humana. Se, como dizem os céticos, ao homem não é dada a possibilidade de alcançar a verdade, e se a felicidade só é possível desde que o homem alcance a verdade, então o ceticismo é um obstáculo à própria felicidade.

No segundo livro do *Contra academicos*, já nomeando explicitamente aquele desafio à felicidade como sendo o ceticismo, Agostinho faz a exposição da doutrina dos acadêmicos, ridicularizando-os por seguirem o *verossímil* ou *provável*, isto é, um critério de ação que se baseia na orientação a partir daquilo que se assemelha à verdade, embora esta mesma verdade seja desconhecida.

Em síntese, o ceticismo é, para Agostinho, a negação da possibilidade de apreensão da verdade pelo homem<sup>123</sup>. Se, portanto, a verdade é aquilo para o qual toda a trajetória agostiniana está voltada<sup>124</sup>, então o ceticismo logo se apresenta como um forte *desafio*, por ser um obstáculo àquela meta. Este cenário que opõe o ceticismo e Agostinho, na perspectiva de uma relação desafiadora, foi posta no desenvolvimento deste primeiro capítulo. A partir do exposto, torna-se possível a busca pela compreensão da *dinâmica* desta relação, no processo ora denominado como *enfrentamento filosófico-cristão de Agostinho ao ceticismo*, conteúdo do próximo capítulo.

---

<sup>123</sup> “*Et omnia incerta esse non dicebant solum, verum etiam copiosissimis rationibus affirmabant. [...] verum non posse comprehendere [...]*” (*C. acad.*, II, 5, 11) – “E que tudo é incerto, não só proclamavam mas buscavam afirmar através da argumentação. [...] verdade não é apreensível [...]” (tradução nossa). Com a mesma visão, ao falar da opinião dos Acadêmicos nas *Confessiones*, aponta: “[...] *nec aliquid veri ab homine comprehendere posse decreverant*” (*Conf.*, V, 10, 19) – “[...] que nenhuma verdade pode ser apreendida pelo homem” (tradução nossa).

<sup>124</sup> Posteriormente, nesta pesquisa, tal questão será alvo de investigação mais aprofundada. A questão é tratada, por exemplo, por Gilson (2010, p. 17ss.) e Simões (2012, p. 16-17).

## 2 O ENFRENTAMENTO FILOSÓFICO-CRISTÃO DE AGOSTINHO AO CETICISMO

*Se alguém julga que toda filosofia deva ser evitada,  
não quer outra coisa senão que não amemos a sabedoria.  
(Agostinho de Tagaste)<sup>125</sup>*

O *desafio cético* tal como estabelecido pelas investigações registradas no capítulo anterior foi o tema tratado por Agostinho, já após sua conversão ao cristianismo, especificamente na obra *Contra academicos*, embora este tópico percorra diversos outros escritos agostinianos. Na fase do retiro de Cassiciaco, como anteriormente explicitado, o tagastense desenvolveu um projeto bastante específico que começou a moldar aquela que seria sua *filosofia cristã*. No presente capítulo, o objetivo é avaliar justamente este projeto de filosofia específico e como ele serviu de base ao enfrentamento daquele desafio acadêmico que se configurou como um obstáculo ao acesso do homem à verdade. É cabível, portanto, iniciar a análise a partir da própria *filosofia cristã* para, então, percorrer a argumentação agostiniana contra o ceticismo e, em seguida, como corolário dos elementos pesquisados, a forma como a própria filosofia cristã agostiniana do período de Cassiciaco se constituiu como base do enfrentamento do ceticismo e, paralelamente, abertura e condição de possibilidade para a continuidade da construção daquela filosofia.

\*\*\*

À pergunta “O que é Filosofia Cristã?”, acontece de aparecer a seguinte resposta, consideravelmente simplista: é a filosofia desenvolvida por pensadores ligados à religião cristã. Embora não seja inválida, esta afirmativa não permite penetrar na essência deste tipo especial de Filosofia, já que aponta somente para a forma ou, melhor, para os atores que dela tomam parte. Uma análise detida precisa ser feita para capturar as características desse tipo específico de filosofia.

Para elucidar o conceito, em articulação com o tema estudado, metodologicamente serão trilhados aqui dois caminhos, identificados da seguinte forma: um caminho de análise da filosofia cristã como um todo, tal como os estudiosos contemporâneos a trabalham, que

---

<sup>125</sup> *De ord.*, I, 11, 32.



será denominado *conceito didático-acadêmico de filosofia cristã*; e outro, próprio à Filosofia agostiniana, que esclarece a forma como aquele pensador concebia este jeito de fazer a filosofia. Este aspecto agostiniano será chamado de *conceito experiencial de filosofia cristã*<sup>126</sup>, haja vista que era nestes termos que o pensador de Tagaste se relacionava com a reflexão filosófica: “Agostinho jamais pensou em divorciar a teoria da prática. Sua filosofia é uma interpretação de sua própria vida. E esta se resume numa busca ininterrupta de Deus” (BEOHNER; GILSON, 2012, p. 151). A filosofia cristã assim desenvolvida não é mera especulação racional, e nem mesmo esta especulação simplesmente acrescida dos elementos da fé. Trata-se, na verdade, de um projeto de desenvolvimento eudemônico para o homem, um programa que orienta a *praxis* humana tendo em vista seu objetivo final, a aproximação de Deus<sup>127</sup>. Regis Jolivet chama atenção para o fato de que, para Agostinho, a ciência verdadeira deve indicar o objetivo do homem e propor os meios de alcançá-lo, deve nutrir-se constantemente da prática e tem seu desenvolvimento a partir e na ação moral. A compreensão de tal ciência não pode ser completa se não for ancorada na prática, na experiência, posto que tanto melhor ela penetra no espírito humano quanto mais intensamente é vivida (JOLIVET, 1941, p. 127).

Desde já é preciso saber que os conceitos não são imiscíveis mutuamente, isto é, não são totalmente afastados. Ao contrário, deve-se perceber como eles se complementam na compreensão do fenômeno histórico da Filosofia Cristã, destacadamente no recorte ora adotado, do pensamento agostiniano.

\*\*\*

Atualmente, como se entende a filosofia cristã, e como tal conceito é utilizado na Academia? A definição não é pacífica em todos os seus elementos, mas é possível acatar a caracterização oferecida pelos estudiosos do tema, Étienne Gilson e Philotheus Boehner (2012, p. 11ss), tomando sua exposição como orientação.

Partindo deste entendimento, a filosofia cristã constitui um todo fundamentalmente unitário – isto é, uma série de sistemas filosóficos que repousam, generalizadamente, sobre a fé cristã. Historicamente, tal conceito abrange sistemas de caráter filosófico surgidos nos

---

<sup>126</sup> “Para santo Agostinho, portanto, pode haver, e há, uma grande abundância de especulação, mas ela sempre visa fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem” (GILSON, 2010, p. 17).

<sup>127</sup> Dalpra (2009, p. 81) trata do eudemonismo que circunda todo o pensamento agostiniano e como o objetivo é rumar para a beatitude, tema ao qual a alínea *A estrutura filosófico-cristã agostiniana como base contra o ceticismo* dedicará atenção.

tempos apostólicos e que chegam até a contemporaneidade. Não se pode deixar de frisar, não obstante, que o ápice do desenvolvimento desta filosofia se deu no período denominado medieval. Uma definição provisória de que se pode partir para, então, analisar seus elementos fundamentais, é a que segue:

É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 11).

A conjunção da fé cristã com o exercício filosófico racional é, como se nota, o ponto fundamental desta corrente ora descrita. Por isso, devem ser analisadas algumas de suas propriedades essenciais, esclarecendo a dinâmica de tal conjunção.

Em primeiro lugar, na filosofia cristã, somente proposições suscetíveis de demonstração racional têm lugar. Isso a diferencia da teologia: embora acolhendo as verdades reveladas, não é filosofia cristã quando seu ponto de partida não é o assentimento racional às proposições.

Depois, as verdades de fé, formuladas pela Igreja, jamais serão confrontadas pela filosofia cristã. Embora possa aparentar aí certa fragilidade da estrutura da filosofia cristã, deve-se ter em conta que a constante busca pela Verdade empreendida pela filosofia não deve recusar, de princípio, a plausibilidade do trilha cristão. Trata-se de uma das diversas possibilidades pelos sinuosos caminhos da razão humana no enalço da Verdade. A referência à autoridade é característica intrínseca deste tipo de filosofia. Note-se que a aceitação da fé cristã para os filósofos desta linha não é de natureza sistemática ou, melhor dito, imposta: trata-se de uma aceitação pessoal, íntima, uma abertura do filósofo à sua fé como componente da busca pela verdade. Isso fica mais claramente exposto no próximo elemento, o terceiro da lista, que inclui a seguinte característica: os filósofos cristãos vêm na fé um verdadeiro benefício quando esta preserva a reflexão filosófica de muitos erros. Ao evitarem as proposições contrárias à verdade revelada, de princípio, estes filósofos entendem que se tornam isentos de muitos erros e podem, desta forma, voltar sua atenção às questões filosóficas de real interesse.

Em quarto lugar, como uma consequência da característica anterior, aquelas verdades reveladas inicialmente aceitas são justamente as proposições colocadas como objetos da reflexão filosófica. A simples aceitação não basta, é preciso fazer da razão uma ferramenta do

entendimento de tais verdades. Em síntese, a fé estabelece as metas, os tópicos da filosofia cristã, e a razão filosófica trabalha para elucidá-las.

Em quinto lugar surge outra questão: o filósofo cristão, assentado em sua fé, não faz como o filósofo não-cristão que busca a verdade diuturnamente, como se disso dependesse sua tranquilidade. É preciso ter em vista que a filosofia cristã parte da abertura à Verdade revelada. Diferenciam-se, pois, os filósofos e os filósofos cristãos: os primeiros têm, com efeito, uma tensão apaixonada que os leva a um investigar irrequieto. Por seu lado, o filósofo cristão tem uma atitude cognoscitiva diversa: sua satisfação intelectual está garantida pela fé. Sua investigação, portanto, se dá simplesmente no aprofundamento da verdade que já obteve.

Por fim, uma última e crucial característica: é a fé cristã que determina o objetivo do trabalho filosófico. Esclarecem os professores Boehner e Gilson:

Conquanto o pensador cristão não veja na filosofia um sucedâneo da religião, ele não deixa contudo de encará-la como tarefa genuinamente religiosa [...] Seus esforços visam a busca da verdade eterna, que é o próprio Deus. Destarte o seu labor filosófico assume a feição de verdadeira tarefa religiosa, pondo-se a serviço da “edificação”, no sentido paulino do termo (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 13).

A explicitação dessas propriedades essenciais da *filosofia cristã* permitiu, ainda, que os estudiosos Boehner e Gilson (2012, p. 13-14) fizessem referência ao que chamaram de *notas características da filosofia cristã*, complementares ao que até aqui foi exposto. Dentre essas notas, apontam o fato de que a filosofia cristã guia-se, inevitavelmente, pelo que é estabelecido pela tradição, evitando qualquer possibilidade de desconstruir aquilo que foi previamente estabelecido nesta corrente de pensamento.

Além disso, os filósofos cristãos tendem a fazer certa seleção entre os problemas que serão alvos de suas investigações. Isto se dá porque o principal objetivo deste tipo de filosofia está na elucidação da fé: “nem todos os problemas interessam igualmente ao filósofo cristão, pela simples razão de não interessarem igualmente à fé”<sup>128</sup> (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 13).

Por fim, é característico da filosofia cristã a tendência sistematizadora, ainda que se deva entender por sistema não as estruturas filosóficas acabadas e definitivamente encerradas; e sim a busca por uma visão total da realidade, coordenando as questões tratadas num

<sup>128</sup> O próprio Agostinho exemplifica isso, tal como notado por Gilson (2010, p. 27 – nota 8): “[...] todo conhecimento que não é requerido tendo em vista a beatitude [que é o fim do homem] torna-se, por isso mesmo, relativamente indiferente. Não é obrigatório se pensar algo definitivo sobre tal assunto, para se tomar partido. O eudaimonismo de Agostinho pode ser acompanhado de um certo ceticismo em relação a qualquer problema para o qual nossa beatitude futura não demande uma solução definida. Por exemplo, não temos necessidade de saber de onde vem a alma para conquistarmos a beatitude futura; basta sabermos para onde ela vai”.

conjunto harmônico. E esta tendência sistematizadora se faz notar, particularmente, no esforço dos filósofos cristãos em reunir teologia e filosofia numa mesma visão da realidade.

Fica, então, esclarecido o *conceito didático-acadêmico de Filosofia Cristã*, uma noção ampla sobre o que vem sendo praticado, em matéria de filosofia assentada sobre a fé cristã, desde os tempos iniciais do cristianismo até a contemporaneidade. Retendo sempre em mente que este é um modelo, um tipo, e suas execuções históricas comportam a comum variação em um ou outro aspecto.

\*\*\*

Sendo assim, passa-se à *concepção agostiniana de filosofia cristã*, o que ora é chamado de *conceito experiencial de filosofia cristã*. Em verdade, o filósofo de Tagaste chegou a dar nome a este exercício filosófico prenhe de fé cristã. Na obra *Contra Julianum*, afirmou: “Te rogo que não seja para ti de mais valor a filosofia dos gentios que a nossa *filosofia cristã*, única filosofia verdadeira, pois esta palavra significa estudo ou amor à sabedoria”<sup>129</sup> (grifo nosso). Mais à frente, usa a expressão *verdadeira e santa filosofia* fazendo referência explícita à filosofia cristã. Na obra *De vera religione*, outrossim, assevera que, no caminho da salvação, devem estar de acordo e ser uma só coisa a filosofia e a religião<sup>130</sup>.

Mas em que consiste esta filosofia cristã, tida como a verdadeira filosofia para Agostinho? Pode-se esboçar basicamente em que ela consiste, mas o objetivo ora perseguido é justamente compreender a forma como este projeto de filosofia cristã agostiniana começa a ser gestado e desenvolvido no retiro de Cassiciaco, destacadamente apreendendo a importância da obra *Contra academicos* neste empreendimento. Dessa forma, o retrato vai sendo enriquecido no desenvolvimento de sua análise.

A Filosofia – aprendeu Agostinho na leitura, quando ainda jovem, do texto *Hortensius* de Cícero – é o *amor à sabedoria* (GILSON, 2010, p. 17). Somente aqueles que se inflamam com este desejo de busca da Sabedoria tornam-se capazes de promover o desligamento daquilo que é mundano ou, em seus termos, dos “prazeres da vaidade humana” e, portanto, desejos inferiores; para então se ligar às questões espirituais – superiores por sua natureza. Com as palavras de Cícero, Agostinho sentiu-se impelido a “amar, buscar, conquistar, reter e

<sup>129</sup> *Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. (Contra Julianum, IV, 14, 72.)*

<sup>130</sup> *De vera relig., V, 8.*

abraçar” a própria sabedoria<sup>131</sup>. Mas, como se queixa o filósofo de Tagaste, por mais burilada que fosse a obra ciceroniana, ela não oferecia a resposta para esta busca que despertava. Em outros termos, Agostinho lamenta, nas *Confessiones*, que o filósofo romano não fez – e nem poderia ter feito – menção ao nome de Cristo e, por isso, embora despertasse a busca pela sabedoria, não apontava seu caminho. A provocação da obra ciceroniana foi no sentido de disparar a busca pela sabedoria sem, contudo, apresentar qualquer direção:

O tema da felicidade foi, certamente, despertado em Agostinho a partir da leitura do *Hortênsio* de Cícero, obra que o converteu ao gosto da filosofia. A obra de Cícero, de fato, repassava, num exame crítico, todas as escolas e seitas filosóficas, assinalando os erros de cada uma delas, para concluir num ecletismo filosófico ideal e temperado. A obra despertou Agostinho para a busca da verdadeira felicidade, da verdade e da sabedoria. Cícero defendia um conceito de filosofia como sabedoria e arte de viver que traz a felicidade verdadeira. Agostinho começou a crer que a filosofia lhe possibilitaria a felicidade que tanto procurava (FRANGIOTTI, 2010, p. 112).

Mas a sabedoria, constatou Agostinho na sequência, é o estado de posse da Verdade, e encontrar a Verdade é a única possibilidade de o homem ser feliz (ou atingir a *beatitudo*). E a verdade e a sabedoria, afirma o cristianismo, nada mais são do que o próprio Deus, que se manifestou na realidade material através de Cristo<sup>132</sup>. Portanto, aquela busca para a qual Cícero despertou Agostinho encontrou seu objeto na religião cristã, incutida nele por força da mãe Mônica: fazendo alusão ao Livro de Jó, Agostinho registra sua constatação: “Em Vós está, verdadeiramente, a sabedoria” (Jó, 12, 13).

Portanto, a consideração sobre este conceito experiencial de filosofia cristã, em conformidade com o que permite apreender parte do pensamento agostiniano, é que a filosofia cristã tem uma meta fundamental, a de direcionar a mente humana para Deus, haja vista que seu máximo desenvolvimento é a busca pela Verdade, objeto com a qual o homem pode ser feliz – tendo atingido a beatitudo. Ora, se a Verdade é o próprio Deus, então a filosofia cristã é exatamente a busca humana pela beatitudo, através de seu encontro com a Verdade-Deus. A entrega à filosofia é, para Agostinho, conceitual e experiencialmente, renunciar a tudo e conduzir o barco (a alma humana), ainda que avariado e abalado pela vida, ao suspirado porto da tranquilidade<sup>133</sup>.

De fato, a busca pela verdade faz parte da concepção antropológica própria ao pensamento agostiniano, e o axioma “todos os homens desejam a felicidade” é parte desta

<sup>131</sup> *Conf.*, III, 4.

<sup>132</sup> Cf. análises desenvolvidas na alínea *A estrutura filosófico-cristã agostiniana como base contra o ceticismo*.

<sup>133</sup> A metáfora do barco se justifica pela referência agostiniana à filosofia como o *seguríssimo e dulcíssimo porto* (cf. *C. acad.*, II, 1, 1) e à sabedoria também como um porto (cf. *C. acad.*, I, 1, 1).

estrutura de pensamento<sup>134</sup>. A verdade proporciona esta felicidade. E Deus é o foco de toda essa busca – bem como o responsável por “incutir” esse desejo no homem, a fim de que ele O procure, que se volte para Deus<sup>135</sup>.

Como se nota, a filosofia cristã desenvolvida por Agostinho é icônica desta corrente de pensamento, colocando em prática aquelas características que a definem. Mas este modelo de filosofia cristã, orientadora da vida humana no projeto de busca da beatitude, foi proporcionado e gestado na interface do pensamento cristão com o ceticismo, mais especificamente no enfrentamento deste, entendido como um desafio à sua continuidade. Nisto reside a importância da compreensão do germen da filosofia cristã componente do enfrentamento do desafio cético a partir do *Contra academicos*.

\*\*\*

E como é que o Ceticismo e a Filosofia Cristã se encontraram? O esboço feito, até aqui, de ambos os personagens deste encontro já permite entrever quais serão os termos nos quais a relação se dará. É preciso, finalmente, avaliar este cenário de confluência entre aquela corrente de pensamento originariamente grega e a proposta filosófica encampada pelo Cristianismo desde seus primeiros tempos, com a crucial atuação do futuro bispo de Hipona, Agostinho.

Ora, já ficou esclarecida a forma como Agostinho tomou contato com o *desafio cético*, através de sua experiência e dos escritos ciceronianos. Mas como se deu o embate entre estas duas correntes de pensamento filosófico? E por qual motivo?

Começando pela segunda questão: por que este foi o tema dos primeiros debates e das primeiras reflexões filosóficas de Agostinho após a sua conversão? Não bastaria responder que sua recente aproximação com essa corrente filosófica, após seu período de envolvimento com o maniqueísmo, seja o motivo, haja vista que, pelo que se pode saber e como já foi dito, Agostinho tinha algum conhecimento do ceticismo desde a juventude. Naturalmente, há certa influência deste fator, mas ele não é preponderante.

Então, deve haver outro motivo pelo qual a jovem filosofia cristã agostiniana se entregou ao embate com aquela corrente de pensamento grega. Na verdade, sua aproximação

---

<sup>134</sup> Especificamente no *Contra academicos*, este axioma está registrado em I, 2, 5.

<sup>135</sup> Ao falar do itinerário da alma para Deus a partir do pensamento agostiniano, Gilson (2010, p. 31-32) destaca que, para Agostinho, é ponto pacífico a ideia de que Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Certos homens podem ignorar Deus, mas isto é uma deficiência, “pois Deus lhes é presente e demanda apenas ser conhecido por eles”.

com o ceticismo pouco antes de sua conversão se deu por aquele ser justamente um momento de *desespero* de sua caminhada soteriológica, sua busca salvífica pela Verdade. Mas, a partir do momento em que ele se volta para a religião cristã<sup>136</sup>, então o desespero se desfaz, porque ele se abre à Verdade revelada apresentada pelo cristianismo.

A motivação para o enfrentamento do ceticismo pelo filósofo de Tagaste, então, não é gratuita: tem ligação com seu momento de saída da situação de desespero e entrega à religião cristã; mas tem, principalmente, um fundo conceitual importante: se a religião apresenta a Verdade, como podem aqueles filósofos acadêmicos dizer que esta é inacessível? Ou, ainda mais: se a Verdade do cristianismo garante a salvação do homem, então a argumentação cética deixa de ser simplesmente um empecilho epistemológico para ser compreendido como um obstáculo à relação salvífica com a Verdade. O ceticismo é, agora, uma estrutura filosófica contrária à aceitação da fé cristã e, portanto, configura-se como um inimigo a ser combatido.

Mas por que o ceticismo é perigoso para a filosofia cristã? Nesta corrente filosófica, há a proposição de que a tranquilidade da alma, a *ataraxia*, só é possível quando o homem, vendo a impossibilidade de reconhecer a Verdade para dar a ela seu assentimento, suspende o seu juízo – o que é chamado de *epokhé*. O critério de ação passa a ser o que é *verossímil*, impossibilitada a verdade. Como o ceticismo inicialmente estava voltado para a vida comum, também aí ele pretendia que o homem buscasse a tranquilidade da alma e o caminho necessário era a suspensão do juízo, a retenção do assentimento a qualquer proposta de apresentação da Verdade.

Agostinho, contudo, percebeu uma coisa interessante, e foi pioneiro em levar a discussão para este campo, embora diversos filósofos tenham esboçado argumentações próximas a isso posteriormente, com destaque para filósofos modernos. Observa ele que, se o cético, como se diz, é um filósofo que desempenha seu papel exageradamente crítico no intuito de buscar a verdade, e que, justamente por não encontrar um critério para reconhecê-la, afirma que a tranquilidade só é possível com a suspensão do juízo, então há aí um sério problema. O cético busca algo e, na sequência, afirma que sua busca incompleta – ou, usando o termo correto, fracassada – é a garantia da tranquilidade. O filósofo cristão de Tagaste

---

<sup>136</sup> A saída do estado de *desesperatio veri* (desespero de encontrar a Verdade) se deu por dois fatores principais: a influência de Ambrósio de Milão (embora alguns autores destaquem mais a figura de Simpliciano) e a leitura dos *libri platoniorum* (“livros platônicos”). De um lado, a interpretação alegórica de Ambrósio sobre as Sagradas Escrituras possibilitou a Agostinho a descoberta da espiritualidade de Deus, rompendo com o ranço materialista que ainda o marcava. Por outro lado, o platonismo influenciou o filósofo na compreensão de uma realidade inteligível superior ao sensível. Assim, foram estabelecidas as bases da conversão agostiniana ao cristianismo, e é neste âmbito que se deu a produção do *Contra academicos*.

percebeu aí o grande imbróglio: ao contrário do que se prega, o ceticismo tende a lançar o homem num completo estado de angústia, de desespero, fazendo-o tender à inação (*apraxia*), porque estabelece que seu objetivo na empreitada racional, aquilo que lhe garantiria a satisfação intelectual (a Verdade) está no campo do impossível. Retirados quaisquer horizontes da razão navegante, a deriva não pode constituir porto seguro, obviamente.

Nisto vem a força da posição filosófico-cristã agostiniana para o enfrentamento do ceticismo: se, como percebeu Tillich (2007), o empreendimento filosófico grego havia encontrado seu epílogo na barreira do ceticismo, então havia a necessidade de novas possibilidades para a relação do homem com a Verdade. Assim, percebeu Agostinho, o homem deveria encontrar na Verdade revelada o seu porto seguro, e a filosofia deveria dedicar-se tão-somente ao entendimento desta verdade que, agora, salvava o homem do desespero.

É fundamental perceber, neste contexto, que a aceitação da autoridade como garantia da verdade não configura uma situação típica de heteronomia, como um julgamento apressado poderia supor, ou um julgamento anacrônico, que toma aquela situação em termos modernos ou contemporâneos. Ao contrário, esta abertura à verdade revelada e a garantia da mesma por uma autoridade constrói um cenário de teonomia, sistema claramente compreensível para o contexto no qual a inflexão do pensamento filosófico ora em estudo ocorreu – trata-se, em resumo, da fuga da angústia cética a partir do auxílio divino:

[...] ela [a Igreja] propõe a fé no início, mas para nos dar, em seguida, a razão. A essa constatação soma-se outra: o ato de crer, longe de ser irracional, é perfeitamente normal. Constantemente fazemos uso dele na vida; é característico do homem, crer em muitas coisas, sem tê-las visto, pela fé naqueles em que confia. Assim, o que há de absurdo em crer em alguns testemunhos que atestam a verdade do conteúdo das Escrituras? (GILSON, 2010, p. 440-441).

O encontro com a Verdade do cristianismo permitiu que Agostinho saísse daquela situação desesperadora na qual se encontrou após a decepção com o maniqueísmo. Tornando-se a *beatitudo* novamente possível, então as trevas do ceticismo já não eram mais preocupantes para ele. Contudo, cômico das perversas consequências do ceticismo e da sua força de arrebatamento da mente humana, tratou logo de garantir que os meios da refutação da proposta cética fossem divulgados. Assim, entregou-se à investigação do desafio cético e da estruturação dos meios para seu enfrentamento, o que teve registro no escrito *Contra academicos*, mas também em outras obras da mesma época, além de contínua reiteração em sua produção madura.



Nesta que é uma de suas primeiras empreitadas no campo da filosofia, já constituída – vale ressaltar – como uma filosofia cristã, Agostinho constrói uma instigante refutação daquela postura da verdade inalcançável. A análise da forma como o tagastense argumentou contrariamente à postura cética, especialmente no terceiro e último livro do *Contra academicos*, ajuda a esclarecer o modo como foi feito o enfrentamento daquele que, então, era tomado como um inimigo da fé e do projeto eudemônico do homem. Paralelamente a isso, contudo, é preciso compreender a base filosófico-cristã que fortaleceu a tarefa agostiniana e concorreu para o enfrentamento do *desafio cético*, o que se torna possível através do cotejo daquilo que está registrado no *Contra academicos* com outros textos oriundos da pena de Agostinho, destacadamente aqueles do retiro em Cassiciaco. Esta mesma base configurou-se como motor do enfrentamento do *desafio cético* e como projeto do quê, vencida a batalha, poderia ser desenvolvido plemente.

O que está em jogo, já na constituição do desafio, é justamente o que a filosofia vai buscar: o encontro com Deus, que é a Verdade. Qualquer oposição à possibilidade da Verdade é entendida, então, como uma oposição à própria filosofia cristã e, assim, à fé.

## 2.1 A ARGUMENTAÇÃO NO LIVRO III DO *CONTRA ACADEMICOS*

*Os Acadêmicos dizem que, na prática, só seguem o provável  
e com todo afinco procuram a verdade, quando é provável  
que não poderão encontrá-la. Que maravilhoso absurdo!  
(Agostinho de Tagaste)<sup>137</sup>*

Para afastar a proposição argumentativa cética de que a verdade é inacessível ao homem, Agostinho tem que encontrar formas de garantir que a certeza é, de alguma forma, possível. O que se faz notar, então, é um empenho filosófico, racional, de afastar a tese cética de impossibilidade de acesso à Verdade pelo homem. Através da argumentação racional, Agostinho visa repelir este risco.

Antes de retomar as discussões no terceiro livro do *Contra academicos*, Agostinho pede licença para falar brevemente sobre a esperança, a vida e o “propósito que nos anima”, e diz: “Creio que nossa tarefa, não banal ou supérflua, mas necessária e suprema, é procurar a verdade com todo empenho”. Segundo ele, nisto estão todos de acordo, inclusive seu

---

<sup>137</sup> *C. acad.*, III, 16, 36.

adversário de debate, Alípio. Os outros filósofos, prossegue, julgaram que seu sábio encontrou a verdade, já os acadêmicos dizem que o sábio deve fazer todo o esforço para buscá-la mas, como é inalcançável, deve seguir o verossímil em sua vida. Está fora de dúvida, portanto, que garantir a felicidade seja a tarefa primordial<sup>138</sup>. Na sequência, comentando a rotina dos moradores daquela quinta em Cassiciaco, diz que sempre foi sua 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”<sup>139</sup>.

Feita essa reflexão, discutem Alípio e Agostinho, sendo que aquele parece concordar com o exposto<sup>140</sup>, até apresentar certa oposição<sup>141</sup>, diante do que o tagastense, buscando nova perspectiva, pede que seu adversário diferencie o sábio do filósofo. Para Alípio, há uma única diferença entre ambos, a saber: aquilo que o sábio já possui como certo, já retendo por hábito, o aspirante à sabedoria (filósofo) somente almeja, ainda deseja mas não possui. Para esclarecer, Agostinho insere o conceito de ciência, afirmando que esta diferença se dá da seguinte forma: um já tem a ciência da sabedoria (*scit sapientiam*), enquanto o outro ainda tem o desejo de conhecê-la (*scire desiderat*).

Neste ponto, Agostinho revela ter a impressão de que estão chegando ao termo da discussão, com a conclusão desejada apresentada pelo próprio Alípio. Diz o filósofo tagastense: se o sábio descrito por Alípio já conhece a sabedoria, e isto significa que sabe alguma coisa como certo, então não se pode escapar à conclusão de que o sábio conhece *verdadeiramente* algo, logo, conhece a *verdade*. Negá-lo nos moldes do raciocínio cético, diz Agostinho, seria afirmar que o sábio nada sabe, ou dizer que a sabedoria nada é. Recusando a perspectiva agostiniana de encerramento da querela, Alípio retoma a questão do *provável*, afirmando que o sábio pode se guiar pelo verossímil, o que acredita ser semelhante à verdade. Propondo (e recebendo a aquiescência do adversário) que ninguém conhece o falso, Agostinho avança novamente ter chegado ao fim do debate porque, tomando o que disse seu contendor, aponta que se parece ao sábio que conhece a sabedoria, então ele conhece algo e, assim, não pode nada conhecer. Quando o sábio afirma que parece que conhece a sabedoria, ele afirma: “é *verdade* que me parece que conheço a sabedoria”<sup>142</sup>. A proposta de Agostinho incomoda Alípio, que diz que eles, na verdade, estão muito afastados em suas opiniões, o que faz com que Agostinho tente explicar a situação:

---

<sup>138</sup> *C. acad.*, III, 1, 1.

<sup>139</sup> *C. acad.*, III, 2, 2.

<sup>140</sup> *C. acad.*, III, 2, 3.

<sup>141</sup> *C. acad.*, III, 2, 4.

<sup>142</sup> *C. acad.*, III, 3, 5.

[...] a quem parece que o sábio conhece a sabedoria, não lhe parece que o sábio não conhece nada. Só poderia afirmar isso quem ousasse dizer que a sabedoria não é nada. 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 (AGOSTINHO, 2008, p. 105).

A insistência de Alípio se fez notar ainda, apesar da explicação agostiniana, porque a este parece haver “diferença entre crer que se sabe e saber, como entre a sabedoria que consiste na busca, e a verdade”. Apresentada esta controvérsia, as discussões foram suspensas para serem retomadas depois, no intuito de esclarecer os pontos elencados<sup>143</sup>.

O argumento até aqui insinuado por Agostinho é aquele que parte da afirmação cética de que a ele parece que sabe alguma coisa para dizer que, enfim, o cético não nega a apreensão da própria verdade. Seu entendimento pode ser dado segundo a explicação lógica: Gareth Matthews (2007, p. 64) recupera a teorização sobre lógica epistêmica de Jaakko Hintikka, em que ele aponta “[...] que se ‘*a* sabe que *a* sabe que *p*’ é ‘virtualmente equivalente’ a ‘*a* sabe que *p*’”. Este raciocínio, chamado de *Princípio KK* (*knows, knows*), aplicado ao que Agostinho apresentou até aqui, leva à percepção que o tagastense liga o fato de o cético afirmar que sabe o que é *provável* com o cético saber alguma coisa, isto é, saber *verdadeiramente* o que lhe parece *provável*.

Depois de uma introdução para a retomada do debate, Agostinho questiona se Alípio entende que o sábio dos acadêmicos conhece a sabedoria, recebendo como resposta que o sábio dos acadêmicos acredita que conhece. Esta evasiva de Alípio incomoda Agostinho que, insistindo no esclarecimento da questão, recebe do interlocutor nova resposta: “Se há um sábio como o apresenta a razão, posso crer que ele conhece a sabedoria”, recebendo o aval agostiniano<sup>144</sup>. A fala de Agostinho, a esta altura, é contundente:

Agora te pergunto se é possível encontrar um sábio. Em caso afirmativo, ele também pode conhecer a sabedoria, e toda a questão entre nós está resolvida. Se, ao contrário, disseres que não se pode encontrar um sábio, já não perguntaremos se o sábio sabe alguma coisa, mas se alguém pode ser sábio. [...] os Acadêmicos julgavam, ou antes, opinavam que o homem pode ser sábio, mas que não é dado ao homem o conhecimento. Por isso afirmaram que o sábio nada conhece<sup>145</sup>. Tu, porém, achas que o sábio conhece a sabedoria, o que evidentemente não é não saber nada. Ao mesmo tempo concordamos, como todos os antigos e os próprios Acadêmicos, que ninguém pode ter conhecimento de coisas falsas. Donde se segue que deves afirmar que a sabedoria nada é ou admitir que o sábio descrito pelos

<sup>143</sup> *C. acad.*, III, 3, 6.

<sup>144</sup> *C. acad.*, III, 4, 9.

<sup>145</sup> Nesta passagem, faz referência explícita a Cícero, nos *Academica*, especificamente no primeiro livro de *Academica posteriora*, capítulo 12 (CICERONE, 1945, p. 23-24).

Acadêmicos não é o sábio apresentado pela razão (AGOSTINHO, 2008, p. 109-110)<sup>146</sup>.

A resposta de Alípio às colocações de seu adversário reclama o *princípio da impossibilidade do conhecimento* e coloca a argumentação agostiniana como corroborante deste mesmo princípio. Diz ele que os acadêmicos permanecem defensáveis no âmbito da suspensão do juízo/assentimento, haja vista que o que os leva a essa ação é o princípio de que nada pode ser *verdadeiramente* conhecido. Ora, se é esta afirmação inicial dos acadêmicos que Agostinho usa para apontar que eles conhecem algo, então os céticos devem voltar à carga reforçando seu princípio, o qual se mostra “invicto”, porque até ele foi posto em dúvida<sup>147</sup>. Em outros termos, Alípio diz que a tese agostiniana de que os céticos *sabem* que o conhecimento é impossível serve, justamente, para aumentar a força deste princípio, porque chega a colocá-lo, ele mesmo, em dúvida<sup>148</sup>. Trata-se aqui de algo semelhante ao que apontou o filósofo cético Metrodoro de Quios: “Não podemos saber nada, nem mesmo se sabemos algo ou nada” (BROCHARD, 2009, p. 62)<sup>149</sup>.

Mas a questão agora, diz Agostinho, já não é tratar sobre se nada pode ser conhecido, já que nisto devem concordar todos, quer Agostinho, quer os acadêmicos – posto que ficou estabelecido que o sábio conhece a sabedoria. Porém, como os céticos recomendam a suspensão do juízo pelo fato de que só lhes *parece* que sabem algo, há contra eles ainda o seguinte aspecto: é preciso concordar que à verdade deve ser dado o assentimento. Certamente os céticos não negariam tal coisa, mas insistiriam que a verdade (merecedora do assentimento) não pode ser encontrada, o que é motivo de controvérsia para Agostinho<sup>150</sup>.

Quem poderia mostrar aos homens a verdade? – questiona Agostinho para, na sequência, dizer que está de acordo nisso com o que já havia dito Alípio: somente uma divindade. A verdade é como a figura mitológica de Proteu, que ninguém consegue alcançar

---

<sup>146</sup> *C. acad.*, III, 4, 10.

<sup>147</sup> Porchat, falando dos mecanismos céticos de argumentação, trata de instrumentos que se assemelhariam à técnica aqui aludida: a metáfora cética da escada e a do purgante. No primeiro caso, a escada é a proposição que permite levar ao estado de constatação de que nada é verdadeiro. Assim, essa mesma ferramenta é dispensada ao final, como alguém que, subindo em algum lugar, deita fora a escada – seu instrumento. O purgante, de forma similar, elimina o desprezível, carregando-se junto: o argumento cético destruiria a si mesmo junto com os dogmatismos (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 334).

<sup>148</sup> *C. acad.*, III, 5, 11.

<sup>149</sup> Contemporaneamente, esta perspectiva de duvidar inclusive da impossibilidade do conhecimento foi descrita por Cioran como algo inquietante: “Que inquietude quando não estamos seguros de nossas dúvidas e perguntamos: são verdadeiramente dúvidas?” (CIORAN, 2011, p. 64).

<sup>150</sup> *C. acad.*, III, 5, 12.

se se deixar levar pelas falsas aparências e não se esforçar pela compreensão<sup>151</sup>. O hábito de se ocupar com as coisas corporais, aquelas apreendidas pelos sentidos, usadas para as necessidades desta vida, tende a levar o homem ao engano e à ilusão, ainda que tenha a verdade nas mãos. Assim, diz Agostinho, não há dúvida de que chegaram a um ponto crucial na concordância sobre a importância da religião<sup>152</sup>.

Na sequência, Agostinho prepara-se para fazer uma dissertação em função “[...] daqueles que acreditam que essas discussões [dos acadêmicos] são dirigidas contra a verdade” (AGOSTINHO, 2008, p. 113) e, depois, fará a exposição dos motivos pelos quais acredita que os cétricos da Academia “ocultaram seu verdadeiro pensamento”<sup>153</sup>. Alípio, já rendido à argumentação agostiniana, pede que ele transforme sua exposição em discurso contínuo, o que é acolhido<sup>154</sup>.

O início do discurso contínuo recupera um elemento colocado por Cícero e que, diriam alguns, é motivo de glória para os acadêmicos. Trata-se do fato de que todas as correntes filosóficas consideram sábio aquele que segue os preceitos da própria escola, mas concedem o segundo lugar nesta lista ao cétrico acadêmico<sup>155</sup>. Se fosse perguntado a um estoico quem pode ser considerado sábio, ele não negaria que é aquele descrito por sua escola. Diante disso, um epicurista prontamente de sublevaria, afirmando ser o sábio, na verdade, aquele que é habilidoso na busca dos prazeres, conforme sua própria escola. A discussão seria inflamada e se, diante deles, fosse colocado um acadêmico, este analisaria os dois lados e, questionado, não daria seu assentimento a nenhuma das posições, mas se diria em *estado de dúvida*. Sendo assim, a qualquer um dos debatedores poderia ser perguntado quem é mais sábio, se seu adversário ou se o acadêmico, e a resposta unânime seria no sentido do cétrico acadêmico, já que nenhum dogmático apontaria como sábio, além daquele descrito por sua escola, um adversário. É mais sensato apontar como “segundo” na escala dos sábios aquele que permanece em dúvida. Segundo Agostinho, Cícero teria elencado as mais diversas escolas e

---

<sup>151</sup> “Deus marinho conhecedor de muitos segredos [...] Proteu, chamado ‘o velho do mar’, além de ter o dom da profecia era capaz de transformar-se no que quisesse; ele usava esse poder principalmente para livrar-se de quem viesse fazer-lhe perguntas, mas quem tivesse paciência de esgotar o seu repertório de metamorfoses conseguia ouvir-lhe as respostas” (KURY, 2008, p. 343).

<sup>152</sup> *C. acad.*, III, 6, 13. Este tema desemboca nas reflexões registradas em outras das primeiras obras agostinianas, tal como destacado na alínea *A estrutura filosófico-cristã agostiniana como base contra o ceticismo*.

<sup>153</sup> Matéria da alínea sobre *O problema da leitura pessoal de Agostinho sobre a Nova Academia no Livro III do Contra acadêmicos*.

<sup>154</sup> *C. acad.*, III, 7, 14.

<sup>155</sup> *C. acad.*, III, 7, 15.

apontado a mesma situação, o que passou a ser tomado como motivo de glória para os acadêmicos<sup>156</sup>.

Frente a isso, não obstante, o tagastense oferece sua resistência: “Mas o que me impede a mim, se quiser resistir a esta impostura acadêmica, mostrar, o que farei facilmente, que é um mal menor ser ignorante (*indoctum*) que ser incapaz de instruir-se (*indocilem*)?”<sup>157</sup> (AGOSTINHO, 2008, p. 116). Isto quer dizer que, se todos concordam que o acadêmico é o “segundo na linha dos sábios” de cada escola filosófica, ao mesmo tempo é preciso considerá-lo como alguém digno de riso, já que é o único entre os adversários confessadamente *incapaz de aprender*. Assim, querendo disputar com os acadêmicos, na qualidade de *filosofante*<sup>158</sup> que se apresenta (isto é, aquele que ainda não é sábio mas deseja a sabedoria), Agostinho não aceita essa glória e questiona, afirmando que se diferencia do acadêmico pois, ainda que ignore onde está a verdade, não nega que ela é possível a um sábio; já o cético “nega que o próprio sábio conhece alguma coisa ao certo, nem mesmo a sabedoria, donde o sábio deriva seu nome” (AGOSTINHO, 2008, p. 117). Assim, se o cético concordar com essa interpelação de Agostinho, ele vencerá a disputa. Se, ao contrário, mostrar oposição, então terá de confessar que o sábio efetivamente conhece a sabedoria e, desta forma, também, é a opinião de Agostinho que prevalece<sup>159</sup>.

Contudo, discutir sobre a glória é coisa vã. O importante é discutir sobre “a vida mesma e [a] esperança da alma feliz” (AGOSTINHO, 1962, p. 112). Se os acadêmicos dizem que nada é possível conhecer, partem da definição de Zenão, como alegam, segundo a qual “[...] só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso”<sup>160</sup> (AGOSTINHO, 2008, p. 118). Ora, mas se o cético conhece tal definição, então conhece algo verdadeiramente e já não há o que temer. Se, ao contrário, nega que conhece essa definição, então a vitória é ainda mais certa, pois não há adversário ao conhecimento a temer. E, então, Agostinho ironiza e ataca os cétricos: “Foi isto [...] que com todas as tuas forças te fez afastar os estudiosos da esperança de aprender, a ponto de eles, com

<sup>156</sup> *C. acad.*, III, 7, 16.

<sup>157</sup> Vieira de Almeida traduziu as expressões destacadas como *indouto* e *indócil*, respectivamente, e acrescentou a seguinte nota sobre a questão: “Lê-se em um sermão do P[adre] António Vieira: - ‘Quem não é dócil não pode ser douto; antes a mesma docilidade é um sinónimo de ciência.’ A frase de Vieira parece acentuar primeiro o afastamento semântico resultante da generalidade do termo ‘dócil’ e da maior restrição no termo ‘douto’ regressando depois à comunidade da raiz de um e outro. Santo Agostinho parece apoiar-se desde logo na origem comum dos dois termos, visto que ser ‘docil’ ‘ensinável’ é o caminho para vir a ser ‘douto.’” (AGOSTINHO, 1962, p. 110).

<sup>158</sup> Agostinho usa o termo *philosophanti*, traduzido por Vieira de Almeida (AGOSTINHO, 1962, p. 111) e por Belmonte (AGOSTINHO, 2008, p. 117) como *filosofante*, e por Capánaga, em espanhol, como *amante da sabedoria* (AGUSTIN, 1947, p. 179), o que se repete na tradução de Giachini (AGOSTINHO, 2014, p. 86).

<sup>159</sup> *C. acad.*, III, 8, 17.

<sup>160</sup> Cf. *C. acad.*, II, 5, 11.

o auxílio de certa preguiça mental, deixarem de todo a filosofia?” (AGOSTINHO, 1962, p. 112)<sup>161</sup>. Colocada desta forma, a questão não deixaria nada mais a discutir, mas ainda é necessário atrair os homens para o “dulcíssimo e santíssimo [nome] da sapiência” (AGOSTINHO, 1962, p. 112)<sup>162</sup>, e é preciso esclarecer quem mais tende a afastá-los desta que é a filosofia:

Será quem diz [na linha da filosofia cristã]: Escuta, amigo, a filosofia não é a sabedoria, mas o estudo da sabedoria. Se a ela te aplicares, não serás sábio enquanto viveres aqui – pois a sabedoria pertence a Deus e não pode chegar ao homem – mas depois que te tiveres executado e purificado bastante por este tipo de estudo, depois desta vida, isto é, quando tiveres deixado de ser homem, tua alma facilmente desfrutará desta sabedoria. Ou será aquele que diz [conforme o ceticismo]: Vinde, mortais, para a filosofia, porque nela há grande proveito. Pois o que há de mais caro ao homem que a sabedoria? Vinde, portanto, *para que sejais sábios e ignoreis a sabedoria* (AGOSTINHO, 2008, p. 119. Grifo nosso).

O cético diria que nunca faria um tal convite, mas Agostinho insiste que nada há em sua doutrina que não seja exatamente isso, como veio argumentando até aqui<sup>163</sup>. E se a base do ceticismo está, como anteriormente exposto, na definição de Zenão acerca das coisas que se pode apreender, então é preciso analisá-la. Inclusive, diz Agostinho, o cético deveria voltar seu arsenal argumentativo para ela, como é de seu hábito investigativo. Se isso fosse feito, seriam possíveis duas opções: ou a proposição seria considerada verdadeira, ou seria considerada falsa. Se o cético conseguisse refutar a definição, então não haveria nada a obstaculizar o conhecimento da verdade. Se, ao contrário, ela fosse considerada verdadeira, então já ela mesma seria posta como uma proposição verdadeiramente conhecida – exemplo e definição de coisas compreensíveis<sup>164</sup>.

O arrazoado de Agostinho no caso supra nada mais é do que uma aplicação de um dos fundamentais princípios da Lógica, aquele conhecido como *Princípio do Terceiro Excluído*, segundo o qual “um enunciado ou é verdadeiro ou é falso” (COPI, 1978, p. 256). Excluídas outras opções, a avaliação da proposição fica no seu valor de verdade e, para cada alternativa, julgam-se as consequências.

Se a precedente avaliação que, partindo da definição de Zenão, conseguiu apontar um caminho desobstruído para o conhecimento, não é suficiente, então é preciso – continua Agostinho – prosseguir. Há, em síntese, duas coisas apresentadas pelos acadêmicos contra as quais o tagastense se posiciona e, assim, contra as quais deseja lutar: em primeiro lugar, a

---

<sup>161</sup> *C. acad.*, III, 9, 18.

<sup>162</sup> *C. acad.*, III, 9, 19.

<sup>163</sup> *C. acad.*, III, 9, 20.

<sup>164</sup> *C. acad.*, III, 9, 21.

afirmação de que *nada se pode conhecer*; e, em segundo, a de que *não se deve dar assentimento a nada*. Sobre a primeira afirmação, os céticos devem ser alertados para o que segue: se conseguirem derrubar a proposição de Zenão para ratificá-la, então, tal como um machado de dois gumes, serão igualmente atingidos, porque “[...] segue-se que não só se pode perceber algo, mas que também se pode perceber o que é muito semelhante ao falso” (AGOSTINHO, 2008, p. 122). E, como dito, se a definição sobrevive, então ela é algo que se pode conhecer verdadeiramente<sup>165</sup>. Para além, os céticos costumam invocar a discordância entre os filósofos, incluindo em temas físicos, para ratificar a posição da impossibilidade do conhecimento. Em contraposição, Agostinho, que se diz ainda longe até da proximidade de ser sábio, conhece algumas coisas nesse campo, a saber:

Efetivamente tenho por certo que o mundo é uno ou não é uno. Se não é uno, é de número finito ou infinito. Venha Carnéades dizer que esta proposição é semelhante a uma proposição falsa! 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 conhecimentos físicos deste gênero referentes ao mundo (AGOSTINHO, 2008, p. 123).

Lançando mão, como se nota, do mecanismo das *proposições disjuntivas*, Agostinho intenta demonstrar que o conhecimento é possível mesmo naqueles temas polêmicos a que os céticos usualmente recorrem para demonstrar sua teoria de que a discordância entre os filósofos é embasamento suficiente para afirmar a impossibilidade do conhecimento<sup>166</sup>.

A investida seguinte de Agostinho contra os céticos tem uma característica interessante: ela faz uso da *aparência*, asseverando que ela não pode ser negada ao sujeito que a afirma, o que foi exatamente o critério de ação estabelecido pelos filósofos pirrônicos de quem Agostinho pouco conheceu a teoria<sup>167</sup>. Nesta passagem de seu discurso, Agostinho supõe que o cético o questiona sobre os sentidos, afirmando que eles enganam e, daí, interrogando como é possível saber que este mundo existe. A resposta agostiniana, por seu turno, busca afirmar que nunca os céticos tentaram e/ou puderam enfraquecer a força do testemunho dos sentidos a tal ponto de convencer qualquer pessoa de que o que ela percebe nada é. De fato, o cético desafia a percepção, afirmando que uma coisa pode ser diferente da

<sup>165</sup> *C. acad.*, III, 10, 22.

<sup>166</sup> *C. acad.*, III, 10, 23.

<sup>167</sup> Falando dos pirrônicos, Porchat analisa: “Isso que não podemos rejeitar, que se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento [...] é o que os céticos chamamos de ‘fenômeno’ (*tò phainómenon*, o que aparece). O que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer” (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 123).



forma como é percebida. Mas Agostinho capta o que está no bojo desta seletividade do ceticismo como algo que pode ser útil à sua refutação: “Eu [...] chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu” (AGOSTINHO, 2008, p. 124). Se o cético ousar negar a percepção, no fim das contas não sobrá nada sobre o que discutir. Contudo, o cético não nega a percepção, não nega o fato de parecer. Assim, se nega que o que aparece a Agostinho é, de fato, o mundo, entra num jogo de palavras, pois a declaração é justamente que *o que lhe aparece, Agostinho nomeia mundo*. Em outros termos, a oposição cética “o que você chama mundo não é o mundo” perde sentido, neste jogo de palavras, porque o nome foi justamente dado àquilo que aparece, e a aparência é um fato que não é negado de forma alguma pelo cético<sup>168</sup>. Ainda que houvesse o questionamento, por parte do acadêmico, acerca da possibilidade de Agostinho estar dormindo (ou em delírio), o que é uma ferramenta argumentativa comum dos cétricos<sup>169</sup>, ele diz que isso não alteraria em nada a verdade daquelas proposições disjuntivas às quais já foi concedida a característica de verdadeiras, bem mesmo não afetaria a denominação de mundo a tudo aquilo que lhe aparece. Afinal, as falsas aparências produzidas pelo sono e/ou pelo delírio são do âmbito dos sentidos, e não afetam proposições verdadeiras tal como que três vezes três é nove, ainda que todos estejam em delírio – afiança Agostinho. Não obstante, embora os sentidos possam, por vezes, gerar enganos, há muitos testemunhos em favor destes instrumentos de percepção<sup>170</sup>. Para averiguar isto, Agostinho supõe um debate entre um epicurista e um acadêmico, no qual o primeiro defende o testemunho dos sentidos. Neste debate, a primeira questão colocada é a percepção visual do remo imerso na água. O cético duvida que aquela percepção seja verdadeira, ao que o epicurista retruca: “[É] absolutamente verdadeiro, pois havendo uma nova causa pela qual as coisas aparecem como se vê, se o remo imerso na água aparecesse reto, eu acusaria meus olhos de testemunho falso: de fato não veriam o que deveriam ver, havendo tais causas” (AGOSTINHO, 2008, p. 126). Na sequência, o suposto epicurista nega que possa existir qualquer possibilidade de o cético refutar quem afirme que tal coisa lhe parece branco, que tal som deleita seu ouvido, que sentir certo odor lhe causa deleite, que o gosto de tal coisa parece-lhe doce e, por fim, que tal sensação é frio para ele. As percepções, contudo, reconhece o epicurista, são verdadeiras para

<sup>168</sup> *C. acad.*, III, 11, 24.

<sup>169</sup> Smith (2004, p. 15-16) fala das *hipóteses cétricas*, proposições que não pretendem ter valor de verdade mas que, num exercício especulativo, apresentam situações possíveis que permitem confrontar a pretensão de verdade das filosofias dogmáticas. Incluem-se aí as hipóteses do delírio, do sono, e até a extremada hipótese do cérebro no balde.

<sup>170</sup> *C. acad.*, III, 11, 25.

aquele que as afirma, não podendo ser generalizadas; além disso, as causas podem mudar e, com elas, a própria percepção. Tudo isso, nada obstante, mantém a possibilidade da afirmação da percepção como verdadeira<sup>171</sup>.

Já tratando do tema moral, Agostinho diz que ele mesmo pode afirmar, ainda que limitado e ignorante, que o sumo bem do homem, em que consiste sua felicidade e beatitude, ou não existe, ou existe e, neste caso, ou é na alma, ou no corpo, ou em ambos. Mais uma vez, apresenta-se um sistema de proposições que não podem ser negadas. E se ele, nestas condições débeis, pode saber tais coisas, então é lícito afirmar que o sábio perfeito sabe tudo que há de verdadeiro no campo da filosofia, posto que superior<sup>172</sup>. E o sábio permanece nessa condição, ou deixará de ser sábio, pelo que Agostinho conclui: “Ou se perde a sabedoria pela demência, e já não será sábio aquele que acusais de ignorar o verdadeiro, ou sua ciência permanece no intelecto, mesmo que a outra parte do espírito imagina que aquilo que recebe dos sentidos tem a mesma realidade do sonho” (AGOSTINHO, 2014, p. 99). Os sentidos do corpo podem se enganar, mas não os “sentidos do espírito”<sup>173</sup>.

Concluindo sua análise acerca da afirmação cética da *impossibilidade do conhecimento*, Agostinho trata, de forma geral, da *dialética*, ali entendida como sendo o campo filosófico da Lógica<sup>174</sup>. O tagastese diz que o sábio deve conhecê-la bem, ou então ela não pertence à sabedoria e é supérfluo questionar se ela é verdadeira. Mas a dialética/lógica ofereceu a Agostinho muitos conhecimentos, possibilitando que afirme muitas verdades. Então, faz um elenco de novas proposições do tipo disjuntivas ou que partem do princípio do terceiro excluído, aborda o princípio da não-contradição e explicita regras do silogismo (tal como a garantia de verdade da conclusão desde que aceitas as premissas), entre outros elementos. Em síntese, tomando a dialética como a “ciência da verdade”, demonstra e reitera que, através dela, pode-se repelir aquele desafio do ceticismo da impossibilidade do conhecimento, porque através dos raciocínios lógicos é possível chegar a inúmeras conclusões verdadeiras<sup>175</sup>.

O passo seguinte do discurso agostiniano é tratar do tema do *assentimento*, no qual Alípio ainda se mostrava cauteloso. A ironia de Agostinho aponta um possível pensamento de seu amigo segundo o qual, a partir do momento em que as exposições anteriores conseguiram

<sup>171</sup> C. acad., III, 11, 26.

<sup>172</sup> C. acad., III, 12, 27.

<sup>173</sup> C. acad., III, 12, 28.

<sup>174</sup> “[...] a disciplina das disciplinas, que se chama dialética? Esta proporciona a metodologia para ensinar e aprender; por ela a própria razão se mostra e se revela o que é, o que deseja, o que pode. Dá certeza ao saber; somente ela não apenas quer, mas também pode fazer com que tenhamos conhecimentos” – *De ord.*, II, 13, 38 (AGOSTINHO, 2008, p. 237).

<sup>175</sup> C. acad., III, 13, 29.

contestar o princípio cético da impossibilidade do conhecimento, mais ainda deveria o homem suspender seu juízo e não dar seu assentimento, porque ficaria provada a hipótese de que a todo argumento pode ser oposto outro de igual força que o obstaculize. Neste caso, vencer o cético seria, ao mesmo tempo, torná-lo vencedor. Ora, diz Agostinho, isso é incorrer em erro:

Se é provável que o sábio sabe alguma coisa [tal como demonstrado até aqui], nada mais tenho a desejar. Pois nenhuma razão me fazia julgar verossímil que o sábio devia suspender o seu assentimento, senão a de que era verossímil que nada se pode conhecer. Eliminada esta dificuldade, pois como se concede, conhece pelo menos a sabedoria, já não resta nenhuma razão para o sábio não dar o seu assentimento pelo menos à sabedoria. Com efeito é sem dúvida mais absurdo para o sábio não aprovar a sabedoria que não conhecê-la (AGOSTINHO, 2008, p. 131-132).

Em outras palavras, Agostinho aponta que, refutada a tese da impossibilidade do conhecimento a partir da aceitação de que o sábio conhece, no mínimo, a sabedoria de onde deriva seu nome, não restam motivos para a suspensão do juízo. Não era, como supunha Alípio, a contradição de argumentos o motivo da retenção do assentimento, mas a impossibilidade de alcançar a verdade – dificuldade que, retirada, deixa de sustentar o imperativo da *epokhé*<sup>176</sup>.

Uma simulada disputa entre o sábio e a sabedoria ilustraria a necessidade imperiosa de o sábio dar seu assentimento, pelo menos, à sabedoria. Caso contrário, estaria negando sua própria condição. Se ele conhece a sabedoria, como poderia não dar a ela seu assentimento? Assim, o sábio que os acadêmicos buscam – como se demonstrou nos passos anteriores – ou conhece a sabedoria e dá a ela seu assentimento (o que inviabiliza o *desafio cético*) ou não é sábio. Como é sobre o sábio que se trata, como é ele o buscado (inclusive, nesta altura, Agostinho faz nova referência ao *Hortensius* de Cícero, apontando que é sobre o sábio que cuida a discussão acadêmica), a discussão sobre o assentimento sob a perspectiva do sábio é a mais cabível e, mais uma vez, desconstrói a posição cética<sup>177</sup>. Diante disso, é preciso considerar que o sábio tem certeza da sabedoria, porque a conhece verdadeiramente e pode dar seu assentimento a isto que percebe. Não é questão de opinião, mas de conhecimento: “[o]s próprios Acadêmicos negam que se deva recusar o assentimento senão a coisas que não se podem perceber” (AGOSTINHO, 2008, p. 133)<sup>178</sup>.

E a discussão sobre o assentimento deveria despertar aquela velha crítica de que *quem nada aprova, nada faz?* – questiona Agostinho. Ele se inclina a recusar, porque já sabe que o

---

<sup>176</sup> *C. acad.*, III, 14, 30.

<sup>177</sup> *C. acad.*, III, 14, 31.

<sup>178</sup> *C. acad.*, III, 14, 32.

acadêmico insere o critério do *verossímil* para agir apesar da retenção do assentimento<sup>179</sup>. Mas, retomando a problemática do erro, Agostinho volta-se contra o verossímil ou provável como critério de ação. Diz que não erra somente quem segue o caminho errado, mas também aquele que não segue a via verdadeira. E dá um exemplo ilustrativo: dois viajantes em busca de um mesmo lugar chegam a uma bifurcação. O primeiro, dito crédulo, pergunta a um pastor que ali se encontra onde fica o lugar que busca, até que o pastor aponta uma das vias. O primeiro viajante acredita e segue pelo caminho indicado. O outro viajante, dito desconfiado, ri de seu companheiro de viagem pela sua rápida adesão, permanecendo parado na bifurcação. Até que, passado um tempo, e já considerando ridículo ficar ali parado, encontra um elegante cavaleiro vindo do outro caminho e o questiona sobre o destino procurado. O cavaleiro, que era um charlatão, propositalmente indica o caminho de onde vinha dizendo ser o correto, e engana o viajante, que pensa: “Não aprovo esta informação como verdadeira, mas como é verossímil e não é honesto nem útil ficar ocioso, tomarei este caminho” (AGOSTINHO, 2008, p. 135). No final, o primeiro viajante alcançou o destino desejado; o outro que, supostamente, não erra porque segue somente o provável, permanece perdido sem encontrar nova referência que o leve ao destino. Diante disso, conclui que, se é para condenar o rápido assentimento, deve-se afirmar que ambos erram do que dizer que somente o último não errou, tal como os acadêmicos. Assim, a retenção do assentimento com o uso do critério de ação baseado no provável não impede o erro<sup>180</sup>, ponto a que chega Agostinho no corolário de sua análise crítica sobre a suspensão do julgamento e o uso do verossímil como critério de ação.

Em tema contíguo, Agostinho assevera que “[...] nem todo homem que erra peca, mas de todo o que peca se diz que erra ou algo pior” (AGOSTINHO, 2008, p. 136), passando a analisar a matéria. Supõe, então, que um jovem tenha recebido de bom grado os conselhos de um cético acadêmico, o qual afirmou que errar é vergonhoso e, por isso, deve-se reter o assentimento. Contudo, para seguir na vida, pode-se fazer o provável – continua o cético – já que quem assim faz não erra e nem peca; deve-se sempre lembrar de não aprovar como verdadeiro tudo o que se apresenta ao espírito ou aos sentidos. Recebido este conselho, o jovem atenta contra o pudor de uma mulher comprometida. Ora, se ele não deu seu assentimento ao ato, mas agiu segundo o provável, pode ser condenado num julgamento? – questiona Agostinho. O critério de ação segundo o provável impõe o que é provável a si mesmo, e não aos outros. Pareceu ao jovem provável a possibilidade da armadilha impudica à mulher de outro homem e, ante isso, agiu. Cícero, se convocado à defesa, teria que render-se

---

<sup>179</sup> *C. acad.*, III, 15, 33.

<sup>180</sup> *C. acad.*, III, 15, 34.

ao papel de “filósofo consolador”, porque insistiria que o jovem não errou mas somente poderia convencê-lo disso, e a mais ninguém<sup>181</sup>. Na mesma linha de raciocínio, poderiam ser cometidos homicídios, parricídios, sacrilégios, e diversas outras ignomínias e crimes, justificadas simplesmente pela alegação de que não foi dado assentimento e, assim, não foi cometido erro. Agiu-se segundo o provável:

O que é vital, o que é espantoso, o que é de assustar todas as pessoas honestas é que, se o raciocínio dos Acadêmicos é provável, se poderá cometer qualquer abominação, sem ser acusado de crime e nem sequer de erro, uma vez que se julgue dever seguir o provável, desde que não se dê o assentimento a nada como verdadeiro (AGOSTINHO, 2008, p. 138).

Dito isto, Agostinho encerra a parte do seu discurso contínuo em que trata da doutrina própria aos acadêmicos<sup>182</sup>, buscando refutar seu caráter desafiador à possibilidade do conhecimento, e estabelecendo uma argumentação refutatória também ao critério de ação baseado no provável/verossímil. A última investida, especificamente, leva à conclusão de que a doutrina acadêmica fere os costumes e a vida em sociedade, possibilitando os mais diversos desvios de conduta.

Na sequência, Agostinho pede licença a seus ouvintes para analisar e apresentar uma hipótese para o que crê serem os motivos históricos que fizeram surgir a doutrina cética dos acadêmicos.

## 2.2 O PROBLEMA DA LEITURA PESSOAL DE AGOSTINHO SOBRE A NOVA ACADEMIA NO LIVRO III DO *CONTRA ACADEMICOS*

Na parte final de seu discurso contínuo que visa refutar a *doutrina dos acadêmicos*, Agostinho surpreende seus ouvintes ao apresentar uma hipótese, destacada como opinião pessoal, sobre quais teriam sido os motivos que levaram à elaboração de tal doutrina. A exposição tem início com uma exaltação de Platão como homem extremamente sábio, quiçá o mais sábio de seu tempo, o qual, reunindo conhecimentos de seu mestre Sócrates e de outros,

---

<sup>181</sup> *C. acad.*, III, 16, 35.

<sup>182</sup> *C. acad.*, III, 16, 36.

elaborou “a filosofia como ciência perfeita”<sup>183</sup>. Assim, apresenta um breve resumo do pensamento platônico, especificamente quanto à *teoria dos dois mundos*<sup>184</sup>. Na sequência, afirma: “[p]arece-me que estas e outras coisas da mesma espécie foram conservadas, enquanto possível, entre os sucessores de Platão e guardadas sob a forma de ensinamento secreto” (AGOSTINHO, 2008, p. 140).

Segundo Agostinho, os ensinamentos platônicos eram guardados somente àqueles considerados dignos de receberem o ensinamento. Com a chegada do estóico Zenão, que foi tomado por suspeito, o então dirigente da Academia, Pólemon, decidiu evitar entregar-lhe a doutrina. A morte de Pólemon levou a direção da escola às mãos de Arcesilau, e este: “[...] com muita prudência e utilidade, ao ver aquele mal<sup>185</sup> espalhar-se largamente, ocultou completamente a doutrina da Academia, enterrando-a como ouro para que alguma vez a descobrissem os pósteros” (AGOSTINHO, 2008, p. 141).

O mal a que faz referência era a doutrina de Zenão sobre a alma, dizendo-a mortal; bem como sua teoria sobre o mundo, através da qual afirmava não haver nada além do mundo sensível e que nada atua nele senão o corpóreo. Diante deste cenário, julga Agostinho, a solução foi a seguinte: “[...] aquele homem tão penetrante e culto [Arcesilau] decidiu antes desinstruir aqueles que via estarem mal instruídos que instruir os que não julgava capazes de aprender” (AGOSTINHO, 2008, p. 141). Desta forma teria surgido a doutrina dos acadêmicos, como uma proteção à antiga doutrina platônica, servindo para dissuadir aqueles que seguiam a doutrina dos estóicos, embora não levasse ninguém à instrução quanto à considerada verdadeira doutrina, a de Platão<sup>186</sup> – uma estratégia deveras arriscada. A mesma relação Agostinho enxerga entre Carnéades, como um acadêmico no papel de defensor do mistério da doutrina platônica – fazendo uso das ferramentas do ceticismo –; e Crisipo<sup>187</sup>,

---

<sup>183</sup> Vale citar, sobre essa expressão, a nota inserida por Belmonte (cf. AGOSTINHO, 2008, p. 139-140): “Outra tradução possível: ‘elaborou um sistema completo de filosofia’. A expressão *‘perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam’* é discutida entre os comentadores: Trata-se de compreender o seguinte: 1) se *philosophiae disciplina* é a disciplina filosófica em geral, ou um sistema filosófico particular; 2) se o ‘aperfeiçoamento’ desta filosofia realizado por Platão deve ser entendido em sentido formal (= ‘cumprimento’, ‘complemento’) ou em sentido contitudinário (= perfeição qualitativa, ausência de defeitos doutrinários). Se como for, optamos pela seguinte interpretação: a ‘perfeição’ atribuída ao sistema platônico deve ser entendida em sentido formal: o sistema de pensamento elaborado por Platão abarcou todos os possíveis âmbitos do filosofar (ética, física, dialética), ao passo que precedentemente os filósofos se dedicaram ou de modo preponderante à investigação da natureza (Pitágoras) ou exclusivamente à discussão crítica dos costumes (Sócrates). Cf. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, 147-148”.

<sup>184</sup> *C. acad.*, III, 17, 37.

<sup>185</sup> Isto é, o materialismo estóico.

<sup>186</sup> *C. acad.*, III, 17, 38.

<sup>187</sup> Trata-se de Crisipo de Solis, o qual dirigiu a escola do estoicismo de 232 a.C. até fins do século III a.C., importantíssima figura no primeiro estágio do pensamento estoico (REALE; ANTISERI, 2012, p. 252-254).

continuador da corrente filosófica do estoicismo, na linha estabelecida por Zenão<sup>188</sup>. Ocorre que Carnéades foi atacado de várias formas, destacadamente quanto àquele argumento sobre o qual Agostinho falou em seu discurso contínuo: se o sábio não deve dar assentimento a nada, não pode agir, não pode fazer nada. Para o filósofo tagastense, Carnéades e os acadêmicos não erravam aí, porque davam seu assentimento àquilo chamado *verossímil*. Acontece que, segundo esta interpretação, “[...] ele sabia perfeitamente a que era semelhante o verossímil [tomado como critério de ação neste mundo] e prudentemente ocultava, chamando-o também de provável” (AGOSTINHO, 2008, p. 142). Em outros termos, os céticos conheciam a verdade (pela teoria platônica) e, aprovando o *verossímil*, viam a semelhança com o verdadeiro. Porém, tal doutrina era protegida e ficou à posteridade sua revelação<sup>189</sup>.

Este conflito, e esta ação protetora de uma doutrina misteriosa, perdurou até o registro feito por Marco Túlio Cícero. Algum tempo depois, “[...] 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 [extremamente] semelhante ao seu mestre [...]” (AGOSTINHO, 2008, p. 143-144)<sup>190</sup>.

Victorino Capanaga aventa a hipótese de que esta expressão de uma opinião pessoal de Agostinho sobre o ceticismo como uma capa protetora da verdadeira filosofia da Academia deve-se à tentativa de proteger aqueles que ele admirava da vergonhosa condição da dúvida universal, digna de desonra. Além disso, cita diversos autores antigos e modernos que sustentaram a mesma tese. Porém, segundo Brochard (2009), não há fundamentação histórica ou vestígio documental que permita sustentar essa conjectura.

A existência de uma tal leitura pessoal, apesar de tudo, não dissuade Agostinho de trabalhar no enfrentamento do ceticismo como dúvida universal, como obstáculo à verdade. Se o ceticismo foi uma proteção criada artificialmente na Academia, ainda assim o afetou e pode afetar muitas pessoas, o que justifica a empresa.

---

<sup>188</sup> *C. acad.*, III, 17, 39.

<sup>189</sup> *C. acad.*, III, 18, 40.

<sup>190</sup> *C. acad.*, III, 18, 41.

### 2.3 A ESTRUTURA FILOSÓFICO-CRISTÃ AGOSTINIANA COMO BASE CONTRA O CÉTICISMO

*Pois a alma se eleva gradativamente à perfeição de costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão. (Agostinho de Tagaste)<sup>191</sup>*

A refutação do ceticismo ou, melhor dito, a argumentação agostiniana em prol da possibilidade da razão humana alcançar, sozinha, diversas verdades, no intuito de recusar a pretensão cética de verdade inalcançável, tal como desenvolvido na maior parte do Livro III do *Contra academicos*, especificamente na parte do discurso contínuo de Agostinho, tem como função desobstruir o caminho investigativo proposto à razão, sim, mas não consiste no objetivo completo do filósofo tagastense. De fato, solucionada a questão sobre a possibilidade de alcançar algumas verdades por meio do exercício racional puro, o que restaria do projeto agostiniano seria a verdadeira essência da questão: o ligar-se à verdade suprema que é Deus. Alcançar as verdades na ordem da razão não permite encontrar o que realmente importa, “o fundamento último de todas as verdades”, que é o único objeto da filosofia cristã: a sabedoria beatificadora.

Perguntar-se se a razão sozinha pode ou não alcançar algumas verdades, sem o socorro da fé, é colocar uma questão que Agostinho resolveria sem nenhuma dúvida pela afirmativa, e sua refutação puramente filosófica do ceticismo bastaria para prová-lo. Mas não é assim que ele se coloca o problema. A filosofia é o amor da sabedoria; o fim da filosofia é a posse da sabedoria beatificadora. Somente a razão é suficiente para aí nos conduzir? Agostinho responde: não (GILSON, 2010, p. 75).

O empenho de Agostinho em estabelecer a possibilidade das verdades racionais, tal como exposto até agora, encontra-se apoiado sobre uma base cuja compreensão permite apreender o âmago do agostinianismo desse período de Cassiciaco, o qual está na raiz de todo o empreendimento filosófico do tagastense: a desobstrução do caminho racional permite a entrega à tarefa filosófica naquilo que ela tem de essencial, naquilo que constitui seu fim: a busca pela sabedoria garantidora da vida feliz. A filosofia cristã desenvolvida por Agostinho nessa etapa, então, coloca como um de seus primeiros passos o enfrentamento do ceticismo para salvaguardar o poder da razão humana, garantindo que ele não está obstruído pelas

---

<sup>191</sup> *De ord.*, II, 19, 50.



argumentações e dúvidas daqueles homens e, assim, pode ser colocada em função do que realmente importa: a compreensão de Deus.

Regis Jolivet (1941, p. 103ss) avalia a diferença do projeto encampado por Agostinho nesta fase de sua produção e o que fazem os demais filósofos, o que permite compreender justamente a diferenciação entre a filosofia cristã e as demais. Diz o pesquisador que os filósofos podem até apontar o objetivo de seu exercício racional, isto é, podem indicar o fim da filosofia, onde se deve chegar. Contudo, o caminho a ser trilhado no encaixo desta meta estabelecida não é apresentado pela simples filosofia: “[...] são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; vêm o fim mas desconhecem os meios” (JOLIVET, 1941, p. 103). Na concepção da filosofia cristã, não basta a especulação racional e o exercício filosófico comum. Trata-se de algo diferente: vencer as paixões humanas, reformar o coração e fortificar a vontade – e tais atos só são possíveis, neste entendimento, com o auxílio da graça de Cristo. Esta perspectiva recebeu, segundo Jolivet, uma definição do próprio Agostinho, no registro das *Confessiones*:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz<sup>192</sup> e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis, entre os ataques e insídias dos desertores fugitivos com seu chefe Leão e Dragão<sup>193</sup>; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do General celeste, onde os que desertaram da milícia do paraíso não podem roubar, pois o evitam como um suplício (AGOSTINHO, 2012, p. 174)<sup>194</sup>.

Aquela filosofia que pretende bastar-se a si mesma, que se vangloria com a pretensa sabedoria, tende a fazer mais grave a condição miserável do homem, posto que o fim por ela proposto não pode ser alcançado pela simples força, pelo simples intento humano. As filosofias até aqui, tendo seu corolário no desafio interposto pelo ceticismo, não foram senão *operadoras do desespero, da desesperança*. Ao contrário e por seu turno, o caminho proposto pela filosofia cristã é um caminho de força e confiança, partindo do rebaixamento do homem, reconhecimento de sua miséria, o que invoca a graça divina, aquela capaz de levá-lo ao seu objetivo (JOLIVET, 1941, p. 104).

---

<sup>192</sup> De acordo com a tradução anotada de Espírito Santo; Beato e Pimentel (AGOSTINHO, 2001, p. 44), esta expressão liga-se ao trecho bíblico de *Deuterônimo*, 32, 49, no qual se pode ler: “Sobre a esta montanha dos Abarim, sobre o monte Nebo, na terra de Moab, diante de Jericó, e contempla a terra de Canaã que eu dou como propriedade aos filhos de Israel”.

<sup>193</sup> De acordo com a tradução anotada de Espírito Santo; Beato e Pimentel (AGOSTINHO, 2001, p. 44), estas duas imagens ligam-se ao trecho bíblico de *Salmos*, 90, 13. No referido versículo, é possível ler: “poderás caminhar sobre o leão e a víbora, pisarás o leãozinho e o dragão”.

<sup>194</sup> *Conf.*, VII, 21.

É neste tom de diferenciação da *filosofia cristã* com relação a todo o mais que Agostinho caminha para o encerramento de seu discurso contínuo, o qual está registrado no Livro III do *Contra academicos*, apontando qual é a verdadeira filosofia, aquela cujo caminho proposto leva ao *mundo inteligível*, fazendo-o com o auxílio inescapável da misericórdia divina, e de uma tal forma que nenhuma outra filosofia poderia pretender empreender:

Mas foi necessário que passassem muitos séculos e discussões para que se elaborasse, segundo julgo, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira. Esta filosofia não é a deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, entrar em si mesmas e olhar para a pátria (AGOSTINHO, 2008, p. 144-145)<sup>195</sup>.

Capánaga<sup>196</sup> observa que, nesta passagem, Agostinho aponta a necessidade moral da encarnação do Filho de Deus para que as almas, ora consideradas “desterradas”, possam se mirar na doutrina e no exemplo de Cristo e, assim, retornar à “pátria verdadeira”, o *mundo inteligível* ou o céu. Assim, já está esboçada a forma como Agostinho desenvolverá sua percepção do mistério da humildade do Verbo de Deus. Como se nota, ainda, esta tese de retorno das almas ao princípio de sua origem é algo típico da filosofia neoplatônica. Nesta linha também é a observação de Santos, atentando para o fato de que, embora não haja menção explícita, o mundo inteligível proposto pela filosofia neoplatônica com a qual Agostinho reconhece contato foi tomado como relacionado ao Verbo (*logos*) apresentado no evangelho joanino<sup>197</sup>: “[p]ara chegar à pátria – o mundo inteligível – é preciso, portanto, acolher pela conversão a doutrina do Filho de Deus encarnado”<sup>198</sup>.

Esta passagem, considerada uma das mais importantes da relação entre platonismo e cristianismo, especialmente na fase agostiniana em que se encontra o retiro de Cassiciaco<sup>199</sup>, trata daquele princípio segundo o qual o homem, vivendo segundo o que há de melhor em si (a alma), deve estar voltado à iminência do retorno para Deus – e, por conseguinte, à busca deste retorno. O homem não deve deter-se no que há de corpóreo, nas criaturas. Naturalmente, pode admirá-las, regozijar-se com elas, mas não é este seu fim (BOEHNER; GILSON, 2012,

<sup>195</sup> *C. acad.*, III, 19, 42.

<sup>196</sup> Em suas notas complementares à seguinte edição: AGUSTIN, 1947, p. 231.

<sup>197</sup> Jo, 1, 1-18.

<sup>198</sup> Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 145 – nota 55.

<sup>199</sup> Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 144 – nota 53.

p. 186). Poderia se falar, inclusive, neste caso, de uma *ontologia da significação*<sup>200</sup>: a razão humana pode até inquirir o mundo circundante não com perspectiva sensualista acerca dele, mas com vistas ao que há ali de transcendente: a criação é um signo do criador, o “recado” escrito no “livro do mundo” deve ser interpretado pela razão humana na busca pelo entendimento do próprio Deus. Assim, mesmo que não recuse o que há de corpóreo, esta interpretação não vê nisto senão mais uma possibilidade de o homem voltar-se a Deus: “[...] Deus não proíbe o amor às criaturas, suposto que não as amemos em detrimento do nosso fim último” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 186).

Este método que coloca o foco do homem não no mundo material, mas naquela “pátria verdadeira” que é o mundo inteligível, é a decisão tomada por Agostinho quase ao final do *Contra academicos*, e configura praticamente um preâmbulo de tudo aquilo que desenvolverá no âmbito da *filosofia cristã*. Ele reconhece que ainda não detém a sabedoria humana, admitindo sua incompletude, mas a esta altura já não se encontra mais desesperado de poder alcançá-la algum dia, haja vista que a constituição de uma *filosofia cristã* abriu os trilhos à frente da busca da sabedoria, da verdade e da vida feliz; agora não mais pelos caminhos tortuosos das filosofias pagãs, e nem mesmo impedida, apática e obstruída pelo *desafio cético*.

De fato, os passos dados até aqui permitiram que Agostinho se armasse contra os argumentos dos cétricos acadêmicos, de tal forma que estes já não podem desviá-lo de seu propósito, a busca da sabedoria, a qual passa pelo desprezo de todas aquelas coisas julgadas pelos mortais, usualmente, como bens. E, nesta conclusão, Agostinho apresenta os mecanismos através dos quais crê que poderá ser impulsionado ao verdadeiro aprendizado:

Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso da autoridade e da razão. Tenho a certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa. Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão – pois eu estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência –, confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina (AGOSTINHO, 2008, p. 146)<sup>201</sup>.

A conclusão do *Contra academicos* dá lugar à manifestação de Alípio, submetendo-se a Agostinho e declarando ter sido vencido na disputa. De fato, tal “derrota” é recebida com alegria, porque o até então contendor compreende a exposição agostiniana e enxerga nela a exortação à verdadeira sabedoria e à verdadeira beatitude, de tal forma que ele crê que até os

<sup>200</sup> Cf. NOVAES FILHO, 2009, p. 19ss.

<sup>201</sup> A questão da união da autoridade de Cristo com o auxílio filosófico dos platônicos será explicitada na alínea *Filosofia, beatitude, sabedoria e verdade*.

acadêmicos gostariam de ser assim vencidos. Conseqüentemente, fazendo um elogio a Agostinho, conclama os demais partícipes daquele encontro para que, juntos, caminhem na “esperança segura” da instrução, do aprendizado – um caminhar em busca do “santuário mais secreto da verdade”, do qual Deus já permite um vislumbre<sup>202</sup>. A obra é, dessa maneira, encerrada, embora os jovens Licêncio e Trigésio sejam incentivados por Agostinho a retomar os temas, talvez ainda merecedores de investigação e aprofundamento<sup>203</sup>.

\*\*\*

Até aqui foram deixados de lado, propositalmente, os prólogos que compõem a obra *Contra academicos*. As discussões registradas nos três livros foram endereçadas ao amigo e benfeitor agostiniano, pai de Licêncio, Romaniano. Se no conteúdo dos livros encontra-se este esforço de análise e refutação do posicionamento cético, através da afirmação da verdade como um objetivo possível ao homem, a partir dos dois prólogos é possível apreender o que objetivava Agostinho com a condução e a divulgação de tais discussões. Ali encontra-se o resumo do *programa* atendido pelo *Contra academicos*. Há um prólogo, espécie de introdução à obra, inserido antes do Livro I, e outro, mais extenso, com uma análise de toda a problemática da obra, e efetivamente embasada em uma reflexão cristã, precedendo o Livro II. O Livro III não possui prólogo.

Já no início do primeiro prólogo<sup>204</sup>, Agostinho expressa seu desejo de que Romaniano possa, em algum momento, entregar-se à filosofia. Este início já marca a característica exortação feita pelo texto ora analisado. Acontece que, para alcançar o *porto da sabedoria*, é preciso o auxílio, a graça de Deus. Somente com sua ação o homem pode “elevar-se à atmosfera da verdadeira liberdade”. Com efeito, Agostinho faz referência aqui ao papel da *fortuna*, a qual, com acasos fortuitos e adversos, agita a vida humana. Segundo ele, os reveses da fortuna podem parecer incompreensíveis para o homem, mas há alguma ordem secreta que torna harmônico, num todo coerente, todos os acontecimentos particulares. Assim, ao homem não é dado entregar-se, por livre e simples decisão, à filosofia – como ele quer que Romaniano faça. É preciso que a fortuna permita. Mas, como bem ficará registrado nas *Retractationes* agostinianas, o que se inscreve aqui como a fortuna nada mais é do que a ação

---

<sup>202</sup> *C. acad.*, III, 20, 44.

<sup>203</sup> *C. acad.*, III, 20, 45.

<sup>204</sup> *C. acad.*, I, 1, 1.

de Deus. Agostinho arrepende-se de ter dado tal nome ao que, na verdade, é a direção de Deus, a providência divina:

[...] desagrada-me ter mencionado tantas vezes a *fortuna*, embora não fosse minha intenção designar por este nome alguma deusa e, sim, apenas os acontecimentos fortuitos das coisas que se manifestam nos bens e nos males tantos [sic] do nosso corpo como fora dele. Daqui derivam estas palavras que nenhuma religião proíbe [em latim *forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito*, todas iniciadas pela raiz *fort* ou *for* de *fortuna*]: por acaso, talvez, quiçá, porventura, casualmente. Mas tudo isso deve ser atribuído à divina providência. [...] arrependo-me de ter ali usado a palavra *fortuna*, pois vejo que os homens têm o péssimo costume de dizer “a fortuna assim quis”, quando deveriam dizer “Deus assim quis” (AGOSTINHO, 2008, p. 37)<sup>205</sup>.

O convite feito por Agostinho a Romaniano, para que se entregue à filosofia, busca permitir que ele compreenda “esta verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas e inacessível às inteligências profanas”. Somente aqueles que se tornam verdadeiros amantes da sabedoria podem evoluir nesta compreensão. Esta verdade oracular, por seu turno, parece remeter diretamente a Sagrada Escritura. Bento Santos comenta que, “[p]ara Agostinho, a expressão *uberrimarum doctrinam oracula* tem em vista provavelmente mais as Escrituras do que os tratados filosóficos: “ora, o caráter ‘oracular’ da *sententia* indica a sua origem divina [...]”<sup>206</sup> e, além disso, o pesquisador chama atenção para o fato de que, caso aquela expressão fizesse referência às obras filosóficas, então seria difícil compreender o motivo pelo qual elas são “expostas”, “proclamadas”, exigindo ainda a necessidade da demonstração racional através da filosofia. “[P]or fim, a grande ‘fecundidade’ espiritual não se aplicaria muito bem às doutrinas filosóficas antigas, que Agostinho critica justamente pela sua esterilidade prática em confronto com o Cristianismo”<sup>207</sup>.

Mas há um elemento interessante neste início do primeiro prólogo: embora Agostinho já manifeste aqui sua intenção de fazer da obra que está sendo endereçada a Romaniano uma espécie de exortação à filosofia, assumindo um caráter protréptico, o tagastense não deixa de destacar o fato de que, mesmo nos reveses da vida, conduzidos pela divina providência, é possível apreender o que há de verdadeiro que é o próprio Deus. Em outros termos, embora Agostinho deseje ter seu amigo e benfeitor a seu lado na entrega à filosofia cristã, ele faz perceber que os altos e baixos da vida de Romaniano já podem ser lidos como uma indicação de que o que verdadeiramente importa ao homem não é deste mundo material, corpóreo, mas

<sup>205</sup> *Retract*, I, 1, 2. – Trata-se do excerto traduzido por Edwino Aloysius Royer e inserido na edição Agostinho, 2008.

<sup>206</sup> Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 42 – nota 2.

<sup>207</sup> Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 42 – nota 2.

encontra-se na *atmosfera da verdadeira liberdade*, a verdadeira pátria que é o mundo inteligível<sup>208</sup>.

Ainda sobre este aspecto, Agostinho relembra as glórias de Romaniano e a forma como ele era idolatrado pelos munícipes seus conterrâneos. O amigo sempre viveu em meio às homenagens, às demonstrações de agradecimento, deleitando-se no luxo. Àquela época, ninguém ousaria chegar a Romaniano para falar de uma outra vida feliz, ainda que fosse chamada de verdadeira vida feliz (*beata vita*). A prisão deste mundo o persuadiria certamente a recusar tal proposição. Mas as atribulações recentes pelas quais Romaniano passou, os reveses que encontrou, deram as advertências<sup>209</sup> de que aqueles bens não são verdadeiros, não garantem a felicidade do homem, são ilusórios. E, assim, a providência divina fez da vida de Romaniano uma demonstração da necessidade de desligar-se do corpóreo e ligar-se ao divino: “Não tens necessidade de exemplos alheios para persuadir-te de quão transitório, frágil e cheio de calamidade é tudo o que os mortais consideram bens, e a tua experiência poderá servir-nos para persuadir a outros” (AGOSTINHO, 2008, p. 43)<sup>210</sup>.

Diante das atribulações mais recentes, Agostinho acredita que a disposição pessoal de Romaniano para o que verdadeiramente importa poderá prevalecer, e isso é, outrossim, ação da providência divina. Destarte, ambos poderão “refugiar-se no seio da filosofia”, a qual:

[...] ensina, e ensina de verdade, que absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado mas totalmente desprezado. É ela que promete mostrar em toda claridade o Deus verdadeiro e secretíssimo e já o faz entrever como que através de nuvens transparentes (AGOSTINHO, 2008, p. 44)<sup>211</sup>.

O ensinamento da filosofia, então, alinhada já ao neoplatonismo a que Agostinho se convertera inicialmente, repreende aqueles que tomam “o que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido”, isto é, o *mundo sensível*, como um bem ou uma fonte de bens. De fato, o grande perigo está no risco de se ater a este mundo, quando a filosofia pode garantir a verdadeira liberdade que é o voltar-se ao mundo inteligível<sup>212</sup>. Dado este passo, poderá ser compreendido aquilo que inicialmente foi aceito pela fé: Deus. A “claridade” com que se poderá contemplar Deus nada mais é do que o resultado do esforço

---

<sup>208</sup> *C. acad.*, I, 1, 1.

<sup>209</sup> À época, Romaniano passava por disputas judiciais que, inclusive, estavam corroendo seu patrimônio.

<sup>210</sup> *C. acad.*, I, 1, 2.

<sup>211</sup> *C. acad.*, I, 1, 3.

<sup>212</sup> “O amor exagerado, ou o fixar-se nas formas sensíveis, em detrimento das coisas inteligíveis, constitui o grande perigo e a fonte de todos os erros para Plotino. Tal concepção terá grande influência no pensamento de santo Agostinho [...]” (COSTA, 2002, p. 190).

filosófico no enalço da sabedoria. A aceitação prévia, com base na fé, garante entrever a meta (“através de nuvens transparentes”), e o esforço da filosofia cristã é persegui-la.

Logo, como demonstração do que é entregar-se à filosofia e suas tarefas, Agostinho remete a Romaniano as discussões do Livro I do *Contra academicos*, em que estão registradas principalmente as discussões de Licêncio e Trigésio, especificamente quanto à questão da possibilidade da vida feliz e sua relação com a busca/posse da verdade<sup>213</sup>.

O segundo prólogo a Romaniano, precedente ao Livro II do *Contra academicos*, é ainda mais elucidativo com relação à missão da filosofia cristã à qual aqueles homens, retirados na quinta de Verecundo, em Cassiciaco, já se dedicavam. Logo na abertura, fica clara a oposição aos acadêmicos: se somente procurar a sabedoria bastasse para encontrá-la, e isso fosse uma decorrência necessária, então toda a obstinação e teimosia dos acadêmicos céticos não teria sobrevivido. Portanto, é preciso mais do que simplesmente se dedicar à busca – e, de fato, se se afirma, como os acadêmicos, que a verdade é inalcançável, tanto mais prejudicada fica a busca.

Então Agostinho passa a tratar das dificuldades do caminho da filosofia. Como já registrado no primeiro prólogo, há as vicissitudes da vida que, com seus altos e baixos, às vezes não permitem a entrega total à busca pela sabedoria. Além disso, pode haver certo “entorpecimento, apatia e indolência dos espíritos”, o que pode se fundamentar em duas possibilidades: ou em função da *desesperança de encontrar a verdade*, consequência direta daqueles que sucumbem às proposições dos céticos acadêmicos; ou pelo fato de que muitos homens, especialmente aqueles ditos filósofos, acreditam já terem alcançado a verdade, tirando qualquer impulso possível à continuidade da investigação. Este segundo erro, diz Agostinho, é bastante comum – e, com efeito, constitui a análise agostiniana daquelas filosofias que, não sendo cristãs, alegam-se com sua sabedoria, mas ainda estão no campo da ignorância porque não alcançaram a verdadeira e única sabedoria, a verdade maior que é Deus. Por isso, por todas essas dificuldades que se interpõem no caminho do pleno exercício da filosofia cristã, cabe ao homem, em primeiro lugar, rogar a ajuda do próprio Deus para “alcançar o seguríssimo e dulcíssimo porto da filosofia”. Diz Agostinho: “Minhas preces se dirigem ao próprio poder e sabedoria de Deus altíssimo. Pois não é esta que os mistérios nos apresentam como filho de Deus?” (AGOSTINHO, 2008, p. 70)<sup>214</sup>.

Esta passagem que encerra o primeiro parágrafo do segundo prólogo é crucial: nela, Agostinho faz referência à Primeira Epístola aos Coríntios, de autoria do Apóstolo Paulo. Os

---

<sup>213</sup> *C. acad.*, I, 1, 4.

<sup>214</sup> *C. acad.*, II, 1, 1.

mistérios (*mysteria*) são as Sagradas Escrituras<sup>215</sup>. Especificamente, os estudiosos apontam como sendo a seguinte passagem utilizada como subsídio pelo tagastense: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”<sup>216</sup>. Catapano (2001, p. 58) observa que a passagem é citada, igualmente, em diversas outras obras de Agostinho, especialmente do período inicial de sua produção; e assegura, ainda, que o filósofo cristão conhecia a passagem bíblica de longa data, haja vista sua utilização pelos maniqueus. O importante a ser observado, contudo, é o que segue: a equiparação do *Dei filius* [o Filho de Deus] com *Dei sapientia et virtus* [poder e sabedoria de Deus] aí engendrada cumpre um papel essencial na percepção de Agostinho acerca do que representa Cristo, permitindo-lhe uma compreensão filosófica deste; e serve, outrossim, para sua interpretação cristã acerca do objetivo final da filosofia. No que diz respeito, em particular, ao *Contra academicos*, a citação bíblica é fulcral para interpretar todo o diálogo: “o estudo filosófico da *Sapientia* e, com base na equação *sapientia = veritas*, até mesmo a busca da verdade tem sua definição convertida num esforço para conhecer a Deus” (FUHRER apud CATAPANO, 2001, p. 59).

Isto posto, a filosofia cristã ora em gestação toma a sabedoria, aquela que é o alvo do filósofo (porque a filosofia faz amar a sabedoria) passa a ser entendido como Cristo, Filho de Deus – ou seja, o objeto do conhecimento da sapiência nada mais é do que o próprio Deus (verdade), que será caracterizado mais à frente como aquele a quem Agostinho entregou-se completamente e já começou a conhecer um pouco<sup>217</sup>.

Na sequência do prólogo, Agostinho averba, novamente, suas esperanças de que Romaniano possa desligar-se das preocupações mundanas para se entregar à filosofia<sup>218</sup>, e rememora o auxílio indispensável do amigo na sua trajetória até aqui: o apoio, inclusive financeiro, que Romaniano deu a Agostinho foi fundamental para que ele tivesse a formação que obteve, e agora o retorno que o tagastense quer dar a seu benfeitor é o de conduzi-lo à filosofia<sup>219</sup>.

---

<sup>215</sup> Cf. CATAPANO, 2001, p. 58.

<sup>216</sup> 1 Cor, 1, 22-24.

<sup>217</sup> *C. acad.*, II, 1, 2.

<sup>218</sup> *C. acad.*, II, 1, 2.

<sup>219</sup> *C. acad.*, II, 2, 3.



Finalmente, se agora desfruto o meu repouso<sup>220</sup>, se rompi as cadeias dos desejos vãos, se tendo descarregado o peso das preocupações já mortas, agora respiro, me reanimo e volto a mim mesmo, se *ardentemente busco a verdade, que já começo a encontrar*, se confio chegar a essa *suma medida*, devo-o a ti que me encorajaste, me impeliste e o tornar-se realidade. Mas foi mais pela fé que pela razão que compreendi aquele de quem foste instrumento (AGOSTINHO, 2008, p. 72. Grifo nosso)<sup>221</sup>.

As memórias de Agostinho levam-no à época em que ele e seu amigo Romaniano aspiravam pela vida dedicada à filosofia, mas este desejo não era forte, não os impelia de fato à busca de sua realização. Contudo, Agostinho foi tomado por um *incêncio incrível* quando teve contato, como diz, com “certos livros bem cheios”. Estes livros, provavelmente os mesmos registrados nas *Confessiones* como “alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim”<sup>222</sup>, os quais “sugerem, de todos os modos, Deus e o seu verbo”<sup>223</sup>, incentivaram Agostinho a deixar de lado as honras e as pompas típicas dos humanos – amarras desta vida – para, voltando-se a si, iniciar a busca pela verdadeira sabedoria: “Confesso que olhei apenas de relance para aquela religião que nos foi ensinada e inculcada até a medula na infância. No entanto era ela que, sem eu saber, me atraía a si” (AGOSTINHO, 2008, p. 74). Partindo destes livros, os da filosofia neoplatônica, Agostinho voltou-se à Sagrada Escritura, especificamente a literatura paulina, “com máxima atenção e piedade”<sup>224</sup>.

O incêndio causado pelos “livros bem cheios”, pautado pelo cristianismo absorvido especialmente do texto paulino, colocou Agostinho, segundo seu relato, sob uma fraca luz, mas na qual se manifestou desde o princípio o semblante da filosofia de forma radiante, e este já foi capaz de impeli-lo a buscar contemplar a verdadeira luz. Esta mesma filosofia, se fosse apresentada ao adversário de Romaniano – com o qual estava envolvido em graves disputas judiciais – fá-lo-ia também voltar-se ao que realmente importa, abandonando os falsos luxos e prazeres da vida mundana. Portanto, a aceitação de fé da religião cristã oferece a abertura à compreensão buscada pela filosofia, e este primeiro passo é, no entendimento agostiniano, de um tal magnetismo que ninguém poderia oferecer-lhe resistência<sup>225</sup>. Falar do adversário de Romaniano fez com que Agostinho encontrasse o mote para tratar das diferenças e das semelhanças entre a *filocalia* e a *filosofia*. A primeira significa *amor à beleza*, e a segunda, *amor à sabedoria*. Se se considera que a sabedoria é a verdadeira beleza, então as duas (*filocalia* e *filosofia*) são irmãs. Contudo, o amor à beleza acabou preso às vulgaridades deste

<sup>220</sup> Referindo-se ao retiro em Cassiciaco.

<sup>221</sup> *C. acad.*, II, 2, 4.

<sup>222</sup> *Conf.*, VII, 9.

<sup>223</sup> *Conf.*, VIII, 2.

<sup>224</sup> *C. acad.*, II, 2, 5.

<sup>225</sup> *C. acad.*, II, 2, 6.

mundo corpóreo, fazendo com que seus adeptos amassem a falsa beleza. Voltar-se à filosofia significa, então, um aprimoramento, uma evolução: os olhos, curados e puros, podem ser direcionados à verdadeira beleza, desprezando aquele amor vulgar do que é material<sup>226</sup>. É preciso lembrar, porém, que Agostinho se mostrou arrependido de fazer a comparação dos “dois amores” acima expostos em termos de irmandade:

No segundo livro é totalmente tola e descabida aquela quase fábula sobre a filosofia e a filocalia, em que digo que são irmãs e nascidas do mesmo pai. Pois, ou o que se chama filocalia não passa de uma fábula e por isso não é irmã da filosofia, ou, se se quiser honrar este nome que, traduzido para o latim, significa amor da beleza, verdadeira e suprema beleza é a da sabedoria, e neste caso, tratando-se de coisas incorpóreas e superiores, filocalia e filosofia são uma e mesma coisa e de modo algum duas irmãs (AGOSTINHO, 2008, p. 39)<sup>227</sup>.

O que se depreende daquela fábula no *Contra academicos* e sua retificação nas *Retractationes* é que Agostinho entende não haver dedicação melhor para o homem que a filosofia, o amor à verdadeira sabedoria (= verdadeira beleza), e nada há que possa se irmanar a ela. A *filocalia*, então, ou é o amor às coisas mundanas e, por isso, é uma dedicação inferior, ou é o desejo dos bens verdadeiros, aqueles ligados ao mundo inteligível – e, se assim o for, é semelhante à *filosofia* e, portanto, não carece de diferenciação nominal.

Rumando para o fim do prólogo, Agostinho dá a tônica do que está registrado no *Contra academicos*, e o motivo pelo qual o está remetendo ao amigo: cumprirá ele a função de desfazer, no leitor, qualquer possibilidade de estar *desesperado de encontrar a verdade*, posto que tocado pelo *desafio cético*. Por outro lado, àqueles que acreditam já possuir a verdade, Agostinho também pretende direcionar sua reflexão e argumentação, e promete a Romaniano a remessa, em breve, de uma obra sobre a *religião* – promessa que se efetivará na produção do texto *De vera religione*, poucos anos depois<sup>228</sup>. Assim, fica patente o projeto agostiniano, desde o princípio de sua dedicação à filosofia cristã: retirar dos homens o desespero da verdade, através da refutação dos céticos acadêmicos, e o esclarecimento acerca daquilo que constitui a verdade a ser perseguida, merecedora de total assentimento e adesão, a religião cristã.

E a última parte do prólogo, que encerra a questão tratada em todo o *Contra academicos*, com a superação do desespero de encontrar a verdade gerado pelo ceticismo e a afirmação da filosofia como um esforço para a compreensão do próprio Deus, tem como

---

<sup>226</sup> *C. acad.*, II, 3, 7.

<sup>227</sup> *Retract.*, I, 1, 3.

<sup>228</sup> *C. acad.*, II, 3, 8.

âmago o uso da expressão bíblica: “procurai e achareis”<sup>229</sup>. Após dizer-se em ótimo estado, posto que totalmente dedicado ao aprimoramento possível ao homem – purificando-se das opiniões vãs e perniciosas e entregando-se à investigação da verdade –, Agostinho faz a seguinte fulcral exortação:

[...] 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*. Não se deve desesperar de conhecer a verdade nem de chegar a um conhecimento mais evidente que o dos números (AGOSTINHO, 2008, p. 77-78)<sup>230</sup>.

A incitação bíblica é importante porque, aceita a verdade da autoridade das Sagradas Escrituras, um tal fomento não gera senão a necessidade inescapável de ir em busca da compreensão da sabedoria, o que é feito pela verdadeira filosofia, a *filosofia cristã*.

### 2.3.1 As obras de Cassiciaco

O retiro de Cassiciaco foi bastante produtivo para Agostinho. Como anteriormente registrado, naquele período foram produzidas as seguintes obras: *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* e *Soliloquia*. Pelayo Palacios (2006, p. 11ss)<sup>231</sup> faz notar que o projeto iniciado com aquele que é considerado o primeiro escrito da série não constitui empreendimento isolado. Com efeito, as obras se interconectam na constituição da *filosofia cristã agostiniana*. O próprio Agostinho registrou que a produção dos referidos escritos se deu concomitantemente, dedicando-se ora a um, ora a outro. O livro *De beata vita* foi escrito no meio dos registros do *Contra academicos*<sup>232</sup>; ao mesmo tempo, foi produzido o *De ordine*<sup>233</sup> e, paralelamente, *Soliloquia*<sup>234</sup>. Destaca o pesquisador:

Esta chamada de atenção da mão do autor [...] poderia indicar uma possível pauta de leitura e compreensão do *Contra Academicos*, inserindo-o e compreendendo-o dentro de um marco maior, que corresponderia ao conjunto mais amplo das obras de Cassiciaco, [...] onde cada uma delas [...] forma parte de um conjunto que se complementa e encaixa, seja dando continuidade ou perspectivas diferentes a um mesmo argumento, seja analisando um outro argumento que se ajusta como peça completa e perfeita na harmonia do todo. É como se durante o debate do tema a

<sup>229</sup> Mt, 7, 7.

<sup>230</sup> *C. acad.*, II, 3, 9.

<sup>231</sup> Baseando-se num estudo de P. Hadot (1979).

<sup>232</sup> *Retract.*, I, 2, 2.

<sup>233</sup> *Retract.*, I, 3, 1.

<sup>234</sup> *Retract.*, I, 4, 1.

tratar, a fluência das idéias e as novas sugestões e questionamentos, tivessem dado origem a outros temas que por fazerem parte do argumento principal, não tivesse importado o avance dos mesmos, e na sua seqüência teriam sido iniciadas as novas obras que esclareciam e completariam a prorrogação originária [sic] (PALACIOS, 2006, p. 12).

Há diversos autores<sup>235</sup> que propõem planos de leitura para as obras escritas em Cassiciaco, com pequenas variações de acordo com a perspectiva, mas que, em seu conjunto, confirmam o já apontado quanto à ligação temática interna entre elas, ora reafirmando a compreensão de que formam a base de um projeto de *filosofia cristã*.

Esta conexão de temas pode ser elucidativa se utilizada como ferramenta hermenêutica do que se encontra no *Contra academicos*, ora sob análise. Metodologicamente, portanto, pode-se avaliar o arsenal conceitual de que faz uso Agostinho a partir desta sua mais antiga obra sobrevivente, cotejando com o que há de contíguo naqueles escritos do mesmo período. Em específico, exsurtem das análises precedentes alguns conceitos merecedores de sintética observação, enriquecendo a análise presente, posto que constituem as ferramentas nevrálgicas do enfrentamento filosófico-cristão ao desafio cético. São eles: o entendimento de *filosofia*, a ideia de *beatitude*, assim como o par *sabedoria e verdade*.

### 2.3.2 Filosofia, beatitude, sabedoria e verdade

O primeiro elemento a ser considerado é a *filosofia*. O *Contra academicos*, assumindo uma feição semelhante à obra ciceroniana *Hortensius* e, antes dela, à do *Protréptico* de Aristóteles, constitui uma clara exortação à entrega à Filosofia. Cumpre entender, portanto, o que ela é.

O projeto de *inteligência para a fé* anteriormente analisado, no qual fica explícita a relação de Agostinho com a religião cristã e com o neoplatonismo, é a base desta *filosofia cristã* ora desenvolvida e para a qual ele faz o convite em seus escritos. Tal constituição de *inteligência para a fé*, unindo a razão com a crença religiosa, se faz presente inclusive no discurso contínuo de Agostinho no terceiro livro do *Contra academicos*, quando este afirma não encontrar *autoridade* diversa daquela representada por Cristo, no qual deposita inteira confiança (*fé*); e, paralelamente, assume como baliza para a compreensão racional das verdades reveladas as doutrinas transmitidas pelos neoplatônicos, nos quais Agostinho

---

<sup>235</sup> Palacios (2006, p. 13) cita como exemplos: O. Perler (1968), J. Dewart (1986), M. Testard (1958) e D. Gentilli (1970).

acredita ter encontrado um esboço de explicação racional para o que constitui a religião cristã em si mesma.

Em sua obra *Soliloquia*, o papel da razão, ferramenta da filosofia, é registrado como insubstituível para a entrega à compreensão de Deus. Este texto, em forma de diálogo, registra uma reflexão introspectiva de Agostinho: “Os interlocutores do monólogo noturno são a Razão e Agostinho. E o tema em torno do qual se desenvolve a discussão: Deus e a alma” [sic] (NUNES, 1955, p. 51). Registra-se assim o que seria a fala da Razão:

[...] a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver (AGOSTINHO, 2010, p. 30)<sup>236</sup>.

Para *ver com a razão*, isto é, contemplar racionalmente, três elementos são necessários: em primeiro lugar, precisa estar apta para esta tarefa. Retomando a analogia dos olhos, afirma-se que para ver é preciso que os olhos estejam sãos. Assim ocorre com a mente: ela precisa estar livre, isenta de quaisquer vícios, qualquer “mancha do corpo”, ou seja, é preciso que o homem esteja já afastado e livre dos desejos mortais. Esta “saúde da razão” é conquistada com a fé: é ela quem permite ao homem livrar-se definitivamente dos entraves deste mundo, ligando-se ao que é superior.

Em segundo lugar, há a seguinte consideração: mesmo estando já livre das manchas dos vícios, se não acreditar que possa contemplar a verdade, não a procurará, não se sentirá impelida à busca. Portanto, é preciso acrescentar a esperança à fé. Esta esperança, no caminho da *filosofia cristã*, presume a refutação, a recusa do *desafio cético* que instala a própria desesperança da verdade. Portanto, o segundo elemento exigido pela razão para contemplar a Deus, na filosofia cristã agostiniana, passa pelo projeto desenvolvido a partir do *Contra academicos*.

Por fim, o motor da busca, agora fundamentada na fé e alimentada pela esperança, é o *amor* àquilo que é buscado. Retomando a definição, a filosofia é o *amor à sabedoria* e, assim, o último elemento exigido é justamente a entrega à filosofia e sua busca<sup>237</sup>: “[e]sta é

---

<sup>236</sup> *Solil.*, I, 6, 12.

<sup>237</sup> *Solil.*, I, 6, 12.

verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz” (AGOSTINHO, 2010, p. 31)<sup>238</sup>.

O que foi extraído anteriormente do texto *Soliloquia* nada mais faz do que confirmar a importância da Filosofia para Agostinho, entendido no âmbito daquele projeto de *inteligência para a fé*.

\*\*\*

A filosofia é o trilha através do qual o homem pode buscar a beatitude, isto é, o estado de felicidade constante e superior, imperturbável, tranquilamente gozado, na serenidade do bem-estar. A percepção agostiniana acerca da filosofia antiga era a de que toda ela tinha como temática dominante a questão teleológica, isto é, o fim para o qual o empreendimento filosófico aponta (PASTOR, 1993, p. 619). E sua filosofia cristã também adotou essa postura, embora haja um entendimento específico acerca do que constitui o fim último da filosofia: ele passa a ser entendido como o *bem supremo*. Tal perspectiva se cristalizará, inclusive, em obras da maturidade da produção de Agostinho, como em *De civitate Dei*:

Na verdade, para o homem, nenhuma outra razão para filosofar existe senão a de ser feliz. Mas o que o torna feliz é o bem último (*finis boni*). Não há, pois, outra razão para filosofar senão o bem último – e é por isso que se não pode denominar filosófica a tendência que nenhum bem supremo busca (AGOSTINHO, 2000, p. 1870)<sup>239</sup>.

O futuro bispo de Hipona partia do axioma de que “todos os homens almejam a felicidade”. Este pressuposto se faz presente no Livro I do *Contra academicos* e, igualmente, em outras obras agostinianas<sup>240</sup>. Mas o que é a felicidade? A felicidade, no âmbito do pensamento de Agostinho, é entendida no seguinte sentido: quem não tem o que deseja não pode ser feliz, porque esta carência causa sofrimento. Contudo, somente possuir o que é

<sup>238</sup> *Solil.*, I, 6, 13.

<sup>239</sup> *De civ. Dei*, XIX, 1.

<sup>240</sup> Em *De trinitate* (XIII, 4, 7), por exemplo, Agostinho reitera a origem deste axioma na obra de Cícero: “Será falso aquele princípio do qual não duvidou o famoso acadêmico Cícero – ainda que para os acadêmicos tudo sejam dúvidas –, o qual, no seu diálogo ‘Hortênsio’, ao querer partir de uma certeza, da qual ninguém duvidasse, coloca como exórdio em seu discurso: ‘Todos certamente queremos ser felizes’? Longe de nós afirmar que isso seja falso” (AGOSTINHO, 1984, p. 403-404). Mais à frente, na mesma obra, reitera este *princípio antropológico de desejo pela felicidade* (*De trin.*, XIII, 20, 25): “É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. Acontece, entretanto, que esse caminho que nem todos desejam é o verdadeiro caminho para a felicidade, a qual ninguém pode alcançar se não o quiser. De fato, aspirar a ser felizes todos vêem esse desejo em seu coração, e é tal a harmonia de opiniões na natureza humana nesse sentido que o ser humano não se engana quando por sua própria alma julga a do próximo. Numa palavra, sabemos que todos queremos ser felizes” (AGOSTINHO, 1984, p. 433).

desejado não é condição suficiente para a felicidade. Isto se faz registrar no texto agostiniano consagrado à análise do tema da felicidade, *De beata vita*, no qual desenvolve como tese principal a ideia de que “[...] a vida feliz consiste no perfeito conhecimento de Deus. Por isso, ele não faz consistir a felicidade na posse ou no gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou gozo do Bem absoluto e perfeito” (FRANGIOTTI, 2010, p. 115). É a conclusão de Agostinho: “[...] está entendido, entre nós, que ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes” (AGOSTINHO, 2010, p. 129).

O grande questionamento, portanto, passa a ser: o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquirir o que deseja? O desejado deve ser um bem “[...] permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro” (AGOSTINHO, 2010, p. 129)<sup>241</sup>. Só Deus atende as características daquilo que pode ser desejado pelo homem para garantir sua felicidade e, assim, aquele que tem Deus é o único capaz de ter a felicidade – logo, o desejo e a busca de Deus constituem a única e correta via para a condução à beatitude (GILSON, 2010, p. 19).

Alcançar este estado, o da beatitude, exige aquelas mesmas condições que subsidiam o início da filosofia cristã, tal como anteriormente mostrado: a fé, a esperança e o amor. Assim, para que uma pessoa possua a felicidade, ela deve possuir a sabedoria<sup>242</sup>, o que coloca o novo elemento a ser analisado.

É importante dizer, contudo, que a evolução intelectual de Agostinho o levou a recolocar a questão da felicidade, afirmando-a possível somente quando a alma desprende-se do corpóreo. Portanto, somente na imortalidade pode existir a verdadeira felicidade (FRANGIOTTI, 2010, p. 114). Não se pode dizer que tenha sido uma retificação das asserções dos primeiros escritos agostinianos, incluindo aí o *De beata vita*, mas um aprimoramento da forma de fazer sua exposição (GILSON, 2010, p. 23 – nota 18). Para os fins ora propostos, contudo, o essencial é a compreensão de que a filosofia, nos moldes cristãos, pode direcionar o homem, ainda nesta vida, para a busca de Deus e, conseqüentemente, da felicidade. Trata-se de um direcionamento que, suplantado o ceticismo, torna-se possível. A esperança de encontrar o que deseja reanima a busca, outrora obstaculizada pelo desafio cético.

---

<sup>241</sup> *De beata vita*, II, 11.

<sup>242</sup> *De beata vita*, IV, 33.

\*\*\*

A sabedoria almejada tem sua definição colocada no *Contra academicos* a partir da referência bíblica ao apóstolo Paulo, quando Agostinho afirma que a sabedoria verdadeira é a sabedoria de Deus; e esta nada mais é do que o filho de Deus. Mas se Jesus é o verbo encarnado, logo se conclui que o Filho é Deus. “Então, tínhamos razão em dizer que aquele que possui Deus, possui, por isso mesmo, a sabedoria e, conseqüentemente, também a beatitude” (GILSON, 2010, p. 22). Este raciocínio se encerra ao tomar, igualmente, a sabedoria como a própria verdade<sup>243</sup>.

A filosofia, como amor a sabedoria, tende a direcionar o homem ao princípio supremo das coisas, que é Deus. “Por meio da sabedoria a alma atinge esta verdade permanecendo imóvel em meio aos afazeres humanos. E esta imobilidade só é possível por meio da união com Deus.” (NUNES, 1955, p. 46).

O caminho para o aprendizado, isto é, o trilha da sabedoria perpassa dois elementos, como colocado no *Contra academicos* e ratificado no texto *De ordine*: “Necessariamente somos levados a aprender de dupla maneira: pela autoridade e pela razão” (AGOSTINHO, 2008, p. 224)<sup>244</sup>. Trata-se da ordem intelectual a que o homem deve se submeter, paralela à ordem moral de livrar seu espírito de todos os vícios, “[p]ois a alma se eleva gradativamente à perfeição dos costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão” (AGOSTINHO, 2008, p. 249)<sup>245</sup>. Com o auxílio da fé e da razão, neste projeto de *inteligência para a fé*, o homem poderá, finalmente, contemplar a Deus, fonte de toda verdade, a verdade suprema.

\*\*\*

Em síntese, a Filosofia, entendida nos moldes da exortação ciceroniana anteriormente analisada, é o *amor à sabedoria*<sup>246</sup>. Mas a sabedoria, ela mesma, é Cristo – este é o entendimento agostiniano feito a partir da citação bíblica que apresenta a verdade, que é Deus (CATAPANO, 2001, p. 58-59). Assim, o exercício filosófico, em busca da beatitude, é uma missão do homem de conhecer a Deus e unir-se a ele. Portanto, é mesmo algo dado ao

---

<sup>243</sup> Gilson (2010, p. 22) faz referência à afirmação de Jesus, no evangelho de João: “Eu sou a Verdade” (Jo, 14, 6.)

<sup>244</sup> *De ord.*, II, 9, 26.

<sup>245</sup> *De ord.*, II, 19, 50.

<sup>246</sup> *De ord.*, I, 11, 32.



homem como sua missão primordial, como a persecução de seu fim, seu objetivo: a alma, parte mais nobre da constituição humana, volta-se a Deus, verdade possível não no plano material, mas no plano inteligível. Além disso, a tranquilidade oposta ao desespero do ceticismo exsurge de dois pontos: em primeiro lugar, a garantia puramente racional de que o homem pode conhecer a verdade, tal como estabelecido pelas argumentações agostinianas em seu discurso contínuo do Livro III do *Contra academicos*. Além disso, a certeza prévia da verdade, que é Deus, contida do homem. Para Agostinho, essa verdade é anterior mesmo à especulação filosófica, e sua aceitação permite que a filosofia torne-se o exercício de buscar compreender, pela inteligência, o que já foi aceito pela fé. Nisto consiste, em resumo, a tarefa, a missão do *filósofo cristão*. (SIMÕES, 2012, p. 112).

Este empreendimento de filosofia cristã tem como passo primordial o enfrentamento do ceticismo, registrado no *Contra academicos*, para tornar desobstruído o caminho da investigação racional da verdade:

Aquele que faz profissão de não poder encontrar a verdade, como o cético ou o Acadêmico, não pode ter nem Deus nem a beatitude. Com efeito, sabemos que quem não tem o que quer não é feliz. Ora, os céticos procuram a verdade incessantemente; logo, querem encontrá-la; gostariam de tê-la revelada; mas como, de acordo com sua própria doutrina, tal descoberta é impossível, os céticos jamais poderiam obter o que querem, e, por conseguinte, não são felizes. Então, se a sabedoria implica a beatitude, e se a beatitude implica Deus, o cético não poderia possuir nem Deus, nem a beatitude, nem a sabedoria. Ademais, ainda que Agostinho deseje a verdade tendo em vista a felicidade, jamais concebeu a felicidade como possível separada da verdade. A posse da verdade absoluta é a condição necessária da beatitude (GILSON, 2010, p. 19-20).

Impelido à filosofia, ao amor à sabedoria, Agostinho não vislumbrou outra possibilidade senão aquela de fazer a busca pela sabedoria e pela verdade possível refutando o *desafio cético*, extinguindo o desespero da Verdade que ele plantava.

## CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 2

O que Agostinho desenvolve no retiro de Cassiciaco é o germen de sua filosofia, que vai se constituir como uma *filosofia cristã*, já demonstrando as características que ao longo da história marcarão este tipo especial de reflexão.

Em meio ao desenvolvimento deste projeto, Agostinho coloca como passo fundamental o enfrentamento do ceticismo, o qual perpassa a desobstrução do raciocínio filosófico, através de uma refutação direta da postura cética com exercícios de lógica. A contra-argumentação agostiniana, presente no terceiro livro do *Contra academicos*, tem por intuito recolocar a possibilidade de alcançar algumas certezas através do uso desta ferramenta que é a razão humana.

Paralelamente, mas com caráter essencial, o enfrentamento de Agostinho ao ceticismo assume a característica de sua filosofia cristã como experiencial, voltado à vida humana: a crítica à desesperança causada pelo ceticismo visa recolocar o homem no trilho de busca da verdade, da sabedoria – o que, na filosofia cristã, é tomado como voltar-se a Deus através da fé e da compreensão racional.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Torna-se possível, talvez necessária, uma recapitulação e uma síntese da problemática aqui tratada, para deixar dela um retrato mais claro: verificou-se que o ceticismo foi recepcionado, por Agostinho (como representante da Filosofia Cristã) como aquela postura dogmática de afirmação da impossibilidade de acesso à verdade pelo homem. Esta tese, que teria quebrado a utopia racional grega, se colocou diante de uma filosofia que se baseia na fé cristã e, por isso, sente-se já em relação íntima com a verdade, porque ela é o ser divino – Cristo, Deus encarnado. Além disso, o exercício do pensamento nesta filosofia serve ao entendimento da verdade já dada, e a autoridade da Igreja e da fé garantem que o percurso investigativo se preserve dos erros. Portanto, o ceticismo negou a verdade à razão livre mas não logrou êxito quando se deparou com a filosofia cristã e o seu pressuposto de verdade.

A filosofia cristã, portanto, é um tipo especial de filosofia, a qual exige a recusa daquela proposta acadêmica cética. Ora, se a filosofia cristã é uma auxiliar no caminho para a salvação humana, ela é entendida também como uma tarefa religiosa. Portanto, criar obstáculos ao seu desenvolvimento, tal como a dialética cética pretendia obstruir a investigação racional por miná-la com dúvidas, seria criar impedimentos para a própria salvação humana. Disto decorre que enfrentar o desafio cético é, naturalmente, um problema de primeira ordem para a filosofia cristã assim constituída, e não sem motivo Agostinho entregou-se a tal empreitada tão logo se converteu ao cristianismo, e já ali nas suas primeiras construções filosóficas – embora a refutação do ceticismo seja marca constante do pensamento agostiniano, vindo a reforçar o que as obras de Cassiciaco, especialmente o texto *Contra Academicos*, estabelecem.

Por fim, deve-se abordar, ainda que brevemente, algumas decorrências do encontro entre ceticismo e filosofia cristã. Em primeiro lugar, deve-se considerar a sobrevida do ceticismo após a construção refutatória de Agostinho: durante toda a Idade Média, a filosofia não mais se preocupou com a questão cética na forma do problema que o tagastense enfrentou. No início da caminhada da Filosofia Cristã, portanto, Agostinho deu sua contribuição afirmando a possibilidade da verdade e garantindo que sua busca constituía ainda o caminho para a salvação do homem. Isto posto, durante séculos, a problemática cética foi tomada como questão superada. Apesar de ocorrerem argumentações de estrutura cética ao longo das reflexões filosóficas medievais, não é possível perceber ali quaisquer lapsos de retorno da postura cética, mas tão-somente o uso metodológico desta ferramenta crítica (o que não é incomum em discussões epistemológicas ainda atualmente) (MARCONDES FILHO,

1995). O ceticismo só volta a ser postura interessante, plausível, quando a modernidade coloca o homem em um mundo cujo sentido se altera. A ausência de fundamentos sólidos, estáveis, provoca e, quiçá, exige o ceticismo. Tal descrição não se aplica à considerável estabilidade ideológica do período medieval.

Por outro lado, em uma perspectiva estrutural sobre o pensamento filosófico, é mister perceber a mudança ocorrida na inflexão analisada: o ceticismo estabeleceu o vazio e o limite da razão. A filosofia cristã afastou estas “negras nuvens” e abriu o campo para o pensamento racional que se pauta na fé. Conhecendo a história, percebe-se que esta abertura garantiu uma hegemonia relativamente duradoura, de cerca de um milênio.

A conclusão das investigações precedentes é a de que, para Agostinho, o conhecimento é possível com a ajuda de Deus – o que dá início ao desenvolvimento do que seria a teoria da iluminação divina em Agostinho.

A salvação do homem, atacada pelo desafio cético, se mostra resguardada, dado que o homem pode alcançar a verdade, logo pode alcançar a Deus – e isto se faz pela fé e pela aceitação da autoridade divina. O enfrentamento filosófico-cristão ao desafio cético alicerçou a filosofia cristã em seu mais direto objetivo: garantir ao homem a possibilidade de voltar-se para Deus.

\*\*\*

Agostinho diz, a certa altura do *Contra academicos*, que é dedicando-se aos grandes temas que os homens, pequenos por natureza, encontram a possibilidade de algum engrandecimento<sup>247</sup>. Em sendo assim, a tarefa à qual se entregou o filósofo de Tagaste, grandiosa por sua constituição desafiante, e importantíssima por sua relação com o entendimento do cristianismo acerca da verdade, certamente o engrandeceu, dando vazão às suas primeiras elaborações filosóficas, as quais dão base ao edifício filosófico-cristão, e mesmo teológico, que erigiria no decorrer de sua caminhada.

Quanto à presente pesquisa, dela decorrem alguns frutos, merecedores ainda de detida investigação. O roteiro investigativo que ora está registrado é o primeiro passo de uma longa jornada, quiçá engrandecedora, mas certamente proveitosa, de compreensão da filosofia agostiniana, da constituição da própria filosofia cristã e, enfim, de diálogo com a herança que

---

<sup>247</sup> *C. acad.*, I, 2, 6.

o pensamento ocidental auferiu dos empreendimentos a que se entregou Agostinho de Tagaste.

## REFERÊNCIAS

### A) OBRAS DE AGOSTINHO

#### A.1) Edições do *Contra academicos*

##### A.1.1) Texto latino:

SANCTI AURELII AUGUSTINI, HIPONENSIS EPISCOPI, OPERA OMNIA. In: MIGNE, J.-P.. *Patrologiae cursus completus [...] Series latina*. Paris: Garnier Fraters, 1877.  
Disponível em <<https://archive.org/stream/patrologiaecurs02migngoog#page/n5/mode/2up>>. Acesso em 16 abr. 2015.

##### A.1.2) Texto latino/tradução para o espanhol:

AGUSTÍN. *Obras de San Agustín* – v. III (en edicion bilingüe). Tradução, introdução e notas de Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martinez, Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Catolica, 1947. (Biblioteca de Autores Cristianos).

##### A.1.3) Traduções para o português:

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística).

\_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (Vozes de bolso).

\_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*. Tradução de Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1962. (Biblioteca filosófica).

#### A.2) Demais obras de Agostinho

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: livro XVI a XXII*. Tradução de J. Dias Pereira. v. III. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística).

\_\_\_\_\_. **A trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Patrística).

\_\_\_\_\_. **A verdadeira religião, O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística).

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 26. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012. (Pensamento humano).

\_\_\_\_\_. **Confissões**: livros VII, X e XI. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior, 2001.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística).

AGUSTÍN. **Carta 1 – Agustín a Hermogeniano**. Tradução de Lope Cilleruelo. Disponível em: < [http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera\\_001\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_001_testo.htm)>. Acesso em 13 out. 2015.

AUGUSTINI, S. Aurelii. *Contra iulianum libri sex*. In: \_\_\_\_\_. **Opera omnia – editio latina (PI 44)**. Disponível em: < [http://www.augustinus.it/latino/contro\\_giuliano/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_giuliano/index2.htm)>. Acesso em 15 abr. 2015.

## **B) OBRAS E ARTIGOS SOBRE AGOSTINHO E SEU PENSAMENTO**

BOFF, Clodovis. Introdução geral. In: \_\_\_\_\_. **A regra de Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2009. (Regras comentadas). p. 9-21.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CATAPANO, Giovanni. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino**: analisi dei passi metafilosofici dal *Contra academicos* al *De uera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. (Studia Ephemeridis Augustinianum).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Filosofia).

DALPRA, Fábio Caputo. **O amor a Deus como fundamento do conhecimento nas Confissões de Agostinho**. 2009. 85 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução à obra A vida feliz. In: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística). p. 111-115.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2010.

JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Tradução de G. Blanco; O. Iozzia; M. Guirao; J. Otero; E. Pironio; J. Ogar. Buenos Aires: CEPA, 1941. (Gladium).

MATTHEWS, Gareth B.. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MISIARA, Antonio Pedro. As “Confissões”. In: ATUALIDADE DE SANTO AGOSTINHO. Sorocaba: Fundação Scarpa, 1955. p. 7-24.

NOVAES FILHO, Moacyr Aires. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2009. (Philosophia).

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Os diálogos de Cassiciacum. In: ATUALIDADE DE SANTO AGOSTINHO. Sorocaba: Fundação Scarpa, 1955. p. 25-53

PASTOR, Félix-Alexandre. Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 617-637, 1993.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: \_\_\_\_\_. AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística). p. 9-40.

TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin**. 2 vols. Paris: Études Augustiniennes, 1958.



ZARAGOZÁ, J. J. Garrido. **La dimensión protréptica de las Confesiones de San Agustín.** Disponível em <<http://formacioncontinua.ucv.es/congreso/wp-content/uploads/2013/v/pon8ladimensionprotreptica.pdf>>. Acesso em 17 dez. 2015.

### C) OBRAS E ARTIGOS SOBRE A RELAÇÃO DE AGOSTINHO COM O CETICISMO

ÁLVAREZ, Jaime García. Introducción. In: AGUSTÍN, San. **Contra los academicos.** Tradução de Julio García Álvarez e Jaime García Álvarez. Madri: Encuentro, 2009. p. 7-25.

CAPANÁGA, Victorino. Introducción (Contra los academicos). In: AGUSTIN, San. **Obras de San Agustín** (en edicion bilingüe). Madrid: La Editorial Catolica, 1947. (Biblioteca de Autores Cristianos). p. 3-65.

HEIL, John. Augustine's attack on skepticism: the *Contra academicos*. **The Harvard Theological Review**, v. 65, n. 1, jan. 1972, p. 99-116.

PALACIOS, Pelayo Moreno. **O estamento da Verdade no *Contra academicos* de Agostinho.** 2006. 171 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PEREIRA JÚNIOR, Antonio. **Agostinho e o ceticismo:** um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em *Contra academicos*. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

SIMÕES, Edilezia Freire. **O critério da Verdade no *Contra academicos*, de Agostinho.** 2012. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

### D) OBRAS E ARTIGOS SOBRE O CETICISMO

BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos.** Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CICERONE, M. T. **Academicorum.** Commento e note di Settimio Carassali. Turim: Chiantore, 1945. (Collezione di Classici Greci e Latini).

DUMONT, Jean-Paul. **Ceticismo** [Título original: *Scepticisme*. Publicado na Encyclopaédia Universallis France, 1986, pp. 509-513]. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em: <<http://fil.cfh.ufsc.br/files/2013/04/ceticismo.htm>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

KREMPEL, Raquel Albieri. Equipolência, suspensão de juízo e tranquilidade no ceticismo pirrônico. **Primeiros escritos**, São Paulo, ano 1, v. 1, p. 251-265, 2009. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/20.Raquel\\_Albieteri\\_Krempel.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/20.Raquel_Albieteri_Krempel.pdf)>. Acesso em 16 nov. 2010.

MARCONDES FILHO, Danilo. Há ceticismo no pensamento medieval?. In: BONI, Luis A. de. **Lógica e linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. (Filosofia). p. 283-294.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2007.

SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos pirrônicos**. Tradução de Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca clásica gredos, 179).

\_\_\_\_\_. Hipotiposes pirrônicas. Tradução de Danilo Marcondes. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 115-122, set. 1997. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/traducao\\_hipotiposes\\_pirronicas/n12/traducao.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/traducao_hipotiposes_pirronicas/n12/traducao.pdf)>. Acesso em 13 set. 2012.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism**. Versão bilingue grego-ínglês, com tradução de R. G. Bury. Cambridge/Londres: Harvard University Press/William Heinemann Ltd, 1976.

SKVIRSKY, Alexandre. O uso filosófico da dúvida nos *Academica* de Cícero. **Prometeus – Filosofia**, ano 8, v. 8, n. 18, jul.-dez. 2015, p. 229-242. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/3944/3303>>. Acesso em 4 jan. 2016.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Passo-a-passo).

\_\_\_\_\_. **Ceticismo filosófico**. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

\_\_\_\_\_. Os impasses céuticos de uma filosofia crítica e racional: o desafio céutico é um assunto incontornável para quem se dispõe a filosofar seriamente e de maneira crítica. **Ciência e Vida Filosofia**. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/16/artigo66116-2.asp>>. Acesso em 5 abr. 2013.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. O ceticismo antigo: pirronismo e Nova Academia. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 11, n. 15, p. 85-95, 1994.

## **E) OBRAS E ARTIGOS COMPLEMENTARES**

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**. Tradução de Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: as escolas helenísticas. v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHESNEAUX, Jean. As armadilhas do quadripartismo histórico. In: \_\_\_\_\_. **Devemos fazer tabula rasa do passado?**. São Paulo: Ática, 1995. p. 92-99.

CIORAN, E. M. **Silogismos da amargura**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

COPI, Irving M.. **Introdução à Lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DANCY, Jonathan. **Epistemologia contemporânea**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002. (O saber da Filosofia).

DESCARTES, René. Meditações. In: \_\_\_\_\_. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 73-143.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre Filosofia da Religião**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida: Idéias & Letras, 2012.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio G. Cuter. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Biblioteca universal).

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução de Leonel Vallandro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KENNY, Anthony. **Filosofia medieval**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. (Uma nova história da filosofia ocidental).

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LE GOFF, Jacques. **A idade média explicada aos meus filhos**. Tradução de Hortênsia Lencastre. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

RAMÍREZ, Fabio. Es necesario filosofar: el *Protréptico* de Aristóteles. **Universitas philosophica**, n. 31, Bogotá, dez. 1998, p. 145-152.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012. (Filosofia).

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Emílio, ou, Da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia).

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo Dicionário latino-português**. 12. ed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Garnier, 2006.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 4. ed. São Paulo: Aste, 2007.

WILLIAMS, Michael. Ceticismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 65-116.