

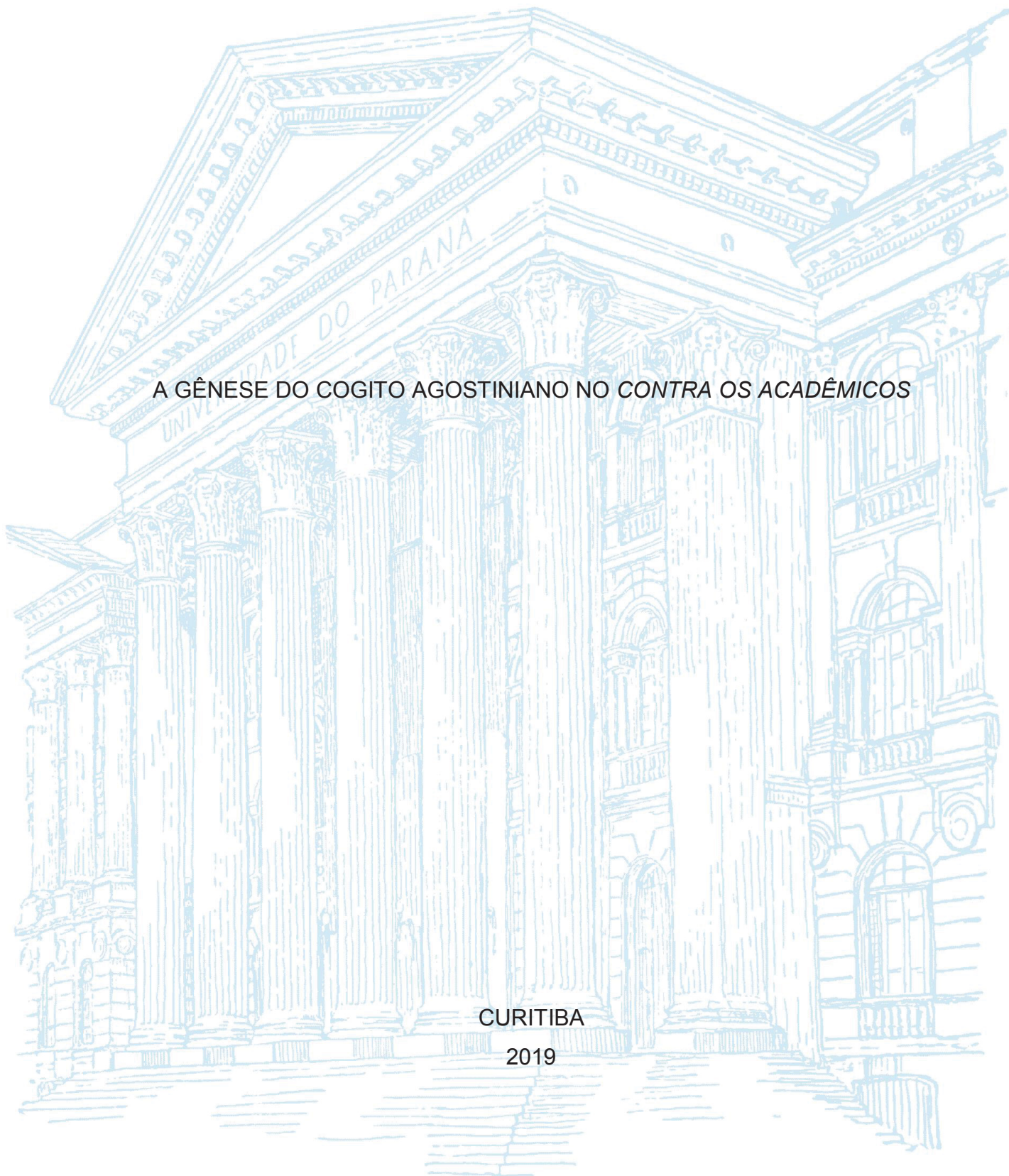
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CLODOALDO DA LUZ

A GÊNESE DO COGITO AGOSTINIANO NO CONTRA OS ACADÊMICOS

CURITIBA

2019



CLODOALDO DA LUZ

A GÊNESE DO COGITO AGOSTINIANO NO *CONTRA OS ACADEMICOS*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Curso de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Professor Doutor Maurizio Filippo Di Silva.

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Luz, Clodoaldo da

A gênese do cogito agostiniano no *Contra os acadêmicos*. /
Clodoaldo da Luz. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva

Contra os acadêmicos – Crítica e interpretação. 2. Agostinho,
Santo, Bispo de Hipona, 354 – 430. 3. Conhecimento - Filosofia. 4.
Ceticismo.

I. Título.

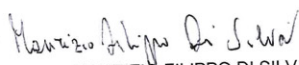
CDD – 189.2

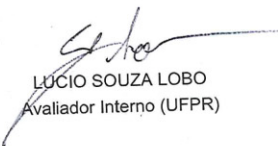
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CLODOALDO DA LUZ**, intitulada: **A GÊNESE DO COGITO AGOSTINIANO NO CONTRA OS ACADÊMICOS**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 26 de Fevereiro de 2019.


MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Presidente da Banca Examinadora


LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Interno (UFPR)


BORTOLO VALLE
Avaliador Externo (PUC/PR)

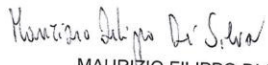
ATA Nº 237

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

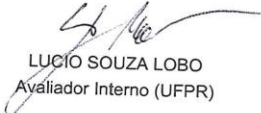
No dia vinte e seis de fevereiro de dois mil e dezenove às 14:00 horas, na sala 603, Ed. Dom Pedro II do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando **CLODOALDO DA LUZ** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **A GÊNESE DO COGITO AGOSTINIANO NO CONTRA OS ACADÊMICOS**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR), LUCIO SOUZA LOBO (UFPR), BORTOLO VALLE (PUC/PR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **MAURIZIO FILIPPO DI SILVA**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: nenhuma

Curitiba, 26 de Fevereiro de 2019.


MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Presidente da Banca Examinadora


BORTOLO VALLE
Avaliador Externo (PUC/PR)


LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Interno (UFPR)

Para Dom Antônio Braz Benevente, com filial respeito
e apreço.

AGRADECIMENTO

Ao meu orientador, Professor Doutor Maurizio Filippo Di Silva, pela dedicação, orientação e escuta atenta durante esses anos de pesquisa. Agradeço pelos vários diálogos, orientações e pelas aulas sobre Agostinho que tanto contribuíram para o meu aprofundamento e aperfeiçoamento sobre a filosofia agostiniana e o *cogito* agostiniano.

Também a minha gratidão ao Professor Doutor Lúcio Souza Lobo, pela atenção, grande apoio na pesquisa e pela participação na Banca de Qualificação e na Banca de Defesa, na quais seus apontamentos foram de suma importância para o aperfeiçoamento dessa pesquisa.

Ao Professor Doutor Luiz Antonio Alves Eva, pelo convite que me fizera a participar do grupo “Ceticismo filosófico, subdivisão do grupo Filosofias da Experiência” (UFPR). O grupo de estudos foi muito importante para uma melhor compreensão da postura cética que Agostinho visou refutar.

Ao Professor Doutor Bernardo Brandão, pela participação na Banca de Qualificação. Suas críticas me ajudaram a desenvolver e enriquecer este trabalho.

Ao Professor Doutor Bortollo Vale, por ter aceitado participar da Banca de Defesa. Seus apontamentos são de extrema importância para uma novo viés sobre a pesquisa realizada.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da UFPR, os quais muito contribuíram para uma melhor visão do horizonte filosófico.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, à Áurea Junglos e à Marianne Nigro, sempre disponíveis a resolverem as minhas questões burocráticas em relação ao Mestrado e à Dissertação.

Aos meus amigos João Pedro, Paulo, Wanderly, Marcus, Márcio e Nailane, pela convivência, diálogo, conselhos e críticas. Externo meu agradecimento a todos que me ajudaram nesse processo e que certamente estão continuamente em meus pensamentos.

À minha família, Maria Helena, minha mãe, Aparecido da Luz (*In Memoriam*), meu pai, Karina, minha irmã, Fernanda e Filipe, meus sobrinhos, e Fábio, meu cunhado, pelo carinho e estima.

À Diocese de Jacarezinho, a qual através de Dom Antônio Braz Benevente permitiu que esse trabalho fosse realizado, tendo por norte o projeto de Jesus Cristo e o serviço da Igreja.

Aos irmãos de sacerdócio, aos quais, na pessoa do Padre Danilo Vítor Pena, quero externar meu agradecimento pela companhia, estima, diálogo, conselhos e apoio.

À Deus, pelo dom da vida e de sua iluminação, pois assim como o Sol clareia a Terra, sua graça instrui a nossa inteligência.

Nam ipsum verum non videbo, nisi in philosophiam totus intraveris.
Pois, só descobrirás a Verdade se te entregares totalmente à Filosofia.

Agostinho

RESUMO

O presente trabalho tem a intenção de analisar o projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica, advogada por Arcesilau em 264 a. C. e Carnéades em 155 a. C., que afirmava a inacessibilidade do conhecimento ao homem e a suspensão do assentimento. Tal projeto ocorre quando em 386 d. C., na estadia em Cassiciaco, Agostinho redige o diálogo filosófico *Contra os Acadêmicos*. Na investigação da resposta de Agostinho à postura cética acadêmica, assumiremos a hipótese de que é no referido diálogo que Agostinho funda o seu *cogito* como um dos argumentos para responder tal posicionamento epistemológico acadêmico. Partindo dessa asserção, nosso propósito é apontar que a busca da Verdade fora uma atividade importante para Agostinho e que, portanto, a reafirmação da possibilidade do conhecimento constitui um dos pilares de sua oposição ao posicionamento epistemológico acadêmico. Assim, num primeiro momento, esta pesquisa apresenta uma síntese da trilha filosófica de Agostinho com o intento de contemplar a Verdade, apresentada por ele mesmo nas *Confissões*. Em seguida, analisa o *Contra os Acadêmicos*, obra na qual há a contraposição agostiniana à postura cética acadêmica. Por fim, conclui com a avaliação de algumas interpretações sobre o *cogito* agostiniano, com o intuito de reafirmar a hipótese de que no *Contra os Acadêmicos* é possível rastrear a gênese do *cogito* agostiniano e que este se relaciona com as objeções agostinianas à postura cética acadêmica.

Palavras-chaves: Conhecimento; Postura cética acadêmica; Contraposição; *Cogito*; Objeções.

ABSTRACT

The present work intends to analyze the Augustinian project of refutation of the skeptical academic position advocated by Arcesilau in 264 a. C. and Carneades in 155 a. C., in which they affirmed the inaccessibility of knowledge to man and the suspension of assent. Such a project occurs when, in 386, during his stay in Cassiciaco, Augustine, wrote the philosophical dialogue *Against the Academicians*. In the investigation of Augustine's response to the skeptical academic stance, we will assume that it is in this dialogue that Augustine bases his *cogito* as one of the arguments to answer such an epistemological academic position. From this assertion, our purpose is to point out that the search for Truth was an important activity for Augustine and that, therefore, the reaffirmation of the possibility of knowledge constitutes one of the pillars of its opposition to the academic epistemological position. Thus, at first, this research presents a synthesis of the philosophical trail of Augustine with the attempt to contemplate the Truth, presented by himself in the *Confessions*. Next, it analyzes *Against the Academicians*, a work which presents the Augustinian opposition to the skeptical academic stance. Finally, it concludes with the evaluation of some interpretations on the Augustinian *cogito*, in order to reaffirm the hypothesis that in *Against the Academicians* it is possible to trace the genesis of the Augustinian *cogito* and that this is related to the Augustinian objections to the skeptical academic stance.

Keywords: Knowledge; Skeptical academic stance; Opposition; *Cogito*; Objections.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1–ITINERÁRIO HISTÓRICO E FILOSÓFICO DE AGOSTINHO: A BUSCA DA VERDADE.....	17
1.1–DO SÚBITO ENCANTAMENTO PELA FILOSOFIA AO INGRESSO NO MANIQUEÍSMO.....	17
1.2–DA ADEÇÃO AO MANIQUEÍSMO AO PERÍODO ‘CÉTICO’ DE AGOSTINHO.....	20
1.3–DA ACEITAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA À LEITURA ALEGÓRICA DAS ESCRITURAS.....	25
1.4–LEITURA DOS LIVROS NEOPLATÔNICOS E RESOLUÇÃO DE DUAS QUESTÕES PONTUAIS.....	31
1.5–A CONSECUÇÃO DE UM IDEAL: O ÓCIO FILOSÓFICO.....	36
CAPÍTULO 2–O PROJETO AGOSTINIANO DE REFUTAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA E A GÊNESE DO <i>COGITO</i>.....	42
2.1–COMPOSIÇÃO, ESTILO E ESTRUTURA DO <i>CONTRA OS ACADÊMICOS</i>	42
2.2–UMA POSSÍVEL CORRELAÇÃO ENTRE FELICIDADE E VERDADE.....	44
2.3–EXPOSIÇÃO DE AGOSTINHO DA MOTIVAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA.....	50
2.4–A ESTRATÉGIA DE AGOSTINHO E SUAS OBJEÇÕES À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA.....	53
2.5–A GÊNESE DO <i>COGITO</i> AGOSTINIANO.....	64
CAPÍTULO 3–AS INTERPRETAÇÕES DO <i>COGITO</i> AGOSTINIANO E DA SUA FUNÇÃO.....	76
3.1–O <i>COGITO</i>	76
3.2–A INTERPRETAÇÃO DE GILSON: O <i>COGITO</i> COMO A EVIDÊNCIA RACIONAL DO SUJEITO E RESPOSTA À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA.....	78

3.3–A INTERPRETAÇÃO DE MATTHEWS: O ‘PROJETO’ DE AGOSTINHO COMO PRENÚNCIO DO PROJETO CARTESIANO.....	81
3.4–A INTERPRETAÇÃO DE STOCK: A RELAÇÃO ENTRE O <i>COGITO</i> E O AUTOCONHECIMENTO.....	86
3.5-A INTERPRETAÇÃO DE BLACK DUTTON: O <i>COGITO</i> COMO VERDADE EM PRIMEIRA PESSOA.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS.....	97
ANEXO-TERMO DO ORIENTADOR.....	104

INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona marcou profundamente o Medievo filosófico. Um dos legados que este filósofo de suma importância deixou para os seus continuadores foi a sua busca pela Verdade.

Na certeza de que a Verdade poderia ser alcançada pelo homem, o Hiponense não mediu esforços para contemplá-la, a ponto de fazer de seu itinerário existencial um percurso filosófico. Vida e Filosofia em Agostinho se inter-relacionam. São intrinsecamente unidas nesse propósito.

O seu encantamento pela Filosofia se deu através da leitura da obra *Hortênsio*¹ de Cícero. Esse contato com a literatura filosófica ciceroniana iniciou um processo de gradativa transformação na vida do Hiponense. Suscitou uma sede ardente e incessante da Sabedoria. Tornando-se um amante da Sabedoria, Agostinho adentra e avança na via que conduz à ela, sob os auspícios da Razão.

Conjuntamente à Razão, a Autoridade se fazia imprescindível nesse propósito de busca e contemplação da Verdade. Pois, segundo o parecer de Agostinho, é através da interação entre Autoridade e Razão² que o homem pode almejar o conhecimento.

O mesmo Cícero que fizera Agostinho enamorar-se pela Filosofia, que lhe havia mostrado um objetivo pelo qual e através do qual pudesse moldar a sua vida, foi quem também apresentou ao Hiponense uma questão que abalaria o seu intento de busca pela Verdade e as bases para a realização de tal propósito: a postura cética acadêmica.

Na sua obra *Acadêmicas*³, Cícero, ao revisitar a contenda entre Acadêmicos e Estoicos⁴ acerca da problemática da acessibilidade do conhecimento, indicou que

¹ É uma obra perdida, na qual Cícero dialoga com Hortênsio, privilegiando a Filosofia frente a outras artes, sobretudo a Retórica, e exortando a prática filosófica. (Cf. Agostinho BELMONTE, Apud AGOSTINHO 2008, p. 45)

² A Autoridade e a Razão são consideradas por Agostinho como as duas vias de acesso ao conhecimento. Para Agostinho, a Autoridade, por ser base sólida para o conhecimento, precede a razão na questão temporal. Isso porque, amparada pela Autoridade, a Razão pode compreender o seu objeto de estudo. (Cf. AGOSTINHO 2008, p. 146. 224-225)

³ Obra de Marco Túlio Cícero escrita em 44 a. C., na qual ele dialoga com Lúculo, defendendo a postura cética acadêmica, adotada por Carnéades e Arcesilau, frente à concepção estoica de Zenão e Crisipo, defendida por Luculo. (Cf. CÍCERO, 2012, p. 53)

⁴ Tal disputa ocorreu entre os escolarcas Arcesilau, 264 a. C., e Carnéades, 155 a. C., contra os Estoicos Zenão de Cítio e Crisipo. Perante um critério de verdade criado por Zenão, a representação

a postura cética acadêmica era nesse embate intelectual a mais sensata. Semelhante posicionamento epistemológico apregoava a inacessibilidade do conhecimento ao homem e a necessária suspensão do assentimento.

As teses centrais desse posicionamento epistemológico colocavam em xeque a finalidade de Agostinho e obstruíam a especulação filosófica e o sentido mesmo da Filosofia. Ora, se a Verdade é inatingível ao homem, conforme pressupunha a postura cética acadêmica, não haveria sentido buscá-la. Não haveria, portanto, razão para se debruçar filosoficamente sobre qualquer assunto ou problema que fosse.

Salientamos, partindo dessa asserção, que a discussão racional inerente à Filosofia seria uma atividade débil e inútil. Não existiria o porquê empenhar tempo para a atividade racional e reflexiva. Ela não lograria ao homem nada.

Aliás, negando a viabilidade do conhecimento ao homem, o posicionamento epistemológico acadêmico também contrapunha a necessária relação que haveria, segundo Agostinho, entre a Autoridade e a Razão como baluartes para o homem almejar o conhecimento. Portanto, à luz do posicionamento epistemológico acadêmico, o intento agostiniano de busca da Verdade poderia ser considerado uma empreita desnecessária.

Agostinho, tendo superado sua fase 'cética', ao conhecer a leitura alegórica das Escrituras por meio de Ambrósio, visa, no intuito de reafirmar o seu objetivo de contemplação da Verdade, refutar definitivamente o posicionamento epistemológico acadêmico. Por isso, o Hiponense, no ano de 386 d. C., em Cassiciaco, redige o diálogo *Contra os Acadêmicos*. Nessa obra ele constrói um projeto de refutação da postura cética acadêmica que teve grande importância no Medievo.⁵

Segundo Rist (Cf. 2003, p. 41), é importante investigar a resposta de Agostinho ao desafio cético acadêmico por dois motivos: (i) historicamente, ela nos permite avaliar a maturação intelectual de Agostinho; (ii) filosoficamente, ajuda-nos a entender as afirmações que ele faz acerca da importância da Autoridade como ponto de partida para o conhecimento.

cataléptica (representação através da qual o homem poderia apreender a realidade que se inscreve nos objetos), os Acadêmicos assumiram um posicionamento cético em relação ao conhecimento. No capítulo dois da referida dissertação será melhor abordada tal querela.

⁵ Danilo Marcondes (Cf. MARCONDES, 2001, p. 98-99) indica que a solução de Agostinho ao desafio cético acadêmico fora determinante para o desinteresse pela filosofia cética no Medievo.

Deste modo, é salutar a análise da oposição agostiniana ao posicionamento epistemológico acadêmico, levando em consideração que, nesse diálogo, é possível ser rastreada a gênese do *cogito* agostiniano, pois, segundo Dutton (Cf. 2016, p. 5), a resposta de Agostinho ao desafio cético acadêmico no *Contra os Acadêmicos* enceta o argumento do *cogito*.

Em posse dessas considerações, a presente pesquisa analisará o projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica, investigando a fundação do *cogito* agostiniano, que, pela nossa pesquisa, é feita na referida obra. Assim, nas próximas páginas, ao se analisar essa problemática, visar-se-á entender, principalmente, o itinerário agostiniano em busca da Verdade e defesa da Filosofia enquanto conhecimento da Verdade. Pois, sendo a Filosofia amor pela Sabedoria, o seu estudo requer a possibilidade de alcançar essa Sabedoria, que só pode dar-se na busca da Verdade.

Para entender como se originou esse propósito agostiniano de oposição ao posicionamento epistemológico acadêmico, primeiramente será revisitado o itinerário filosófico do Hiponense narrado por ele em suas *Confissões*, mais especificamente do terceiro ao oitavo livro. Pois, concordando com o que afirma Menn (Cf. 1998, p. 73), por intermédio das *Confissões* é possível uma melhor compreensão da busca pela Sabedoria empreendida por Agostinho.

Num segundo momento, será investigado o *Contra os Acadêmicos*, particularmente o terceiro livro, no qual Agostinho preponderantemente desenvolve o seu projeto de refutação da postura cética acadêmica. Entre as razões dessa investigação está o fato de que é nessa empreita agostiniana que surge o seu *cogito*.

Ciente de que semelhante temática é discutida por diversos comentadores do Hiponense, será apresentado o *status quaestionis*, ou seja, serão analisadas algumas das mais relevantes considerações tecidas sobre tal assunto. As interpretações analisadas serão as de Gilson, Matthews, Stock e Dutton.

Com o propósito de obtermos os fins apresentados anteriormente (o itinerário filosófico agostiniano, a sua contraposição ao posicionamento epistemológico acadêmico e algumas interpretações do *cogito*), o presente trabalho será subdividido em três capítulos, a saber: capítulo 1 – Itinerário histórico e

filosófico de Agostinho: a busca da verdade, capítulo 2 – O projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica e a gênese do *cogito* e capítulo 3 – As interpretações do *cogito* agostiniano e da sua função.

CAPÍTULO 1–ITINERÁRIO HISTÓRICO E FILOSÓFICO DE AGOSTINHO: A BUSCA DA VERDADE

Os percalços existenciais de Agostinho se intercalam com o seu itinerário filosófico. Na relação entre vida e filosofia, o afã de contemplar a Verdade revela-se o norte das suas buscas.

Considerando isso, torna-se oportuno uma reflexão sobre sua caminhada filosófica e seu desejo de contemplar a Verdade – tendo em vista a interação entre a Autoridade das Escrituras e a Razão. À luz dessa relação dialógica, é apropriado revisitar o seu itinerário filosófico, com o fito de compreender a motivação que o fizera empreender a sua refutação da postura cética acadêmica, a partir da qual germinará o *cogito* agostiniano.

1.1–DO SÚBITO ENCANTAMENTO PELA FILOSOFIA AO INGRESSO NO MANIQUEÍSMO

A vida e a Filosofia de Agostinho se encontram intrinsecamente entrelaçadas. O seu itinerário existencial desvela sua vontade de contemplar a Verdade e os passos trilhados com esse fim. Semelhante trajetória é esboçada por Agostinho na sua obra *Confissões*⁶. O Hiponense, ao revisitar fatos marcantes de sua vida, quer não somente trazer à luz os seus passos sob a guisa da Filosofia, mas anseia também evidenciar que sua caminhada filosófica pode representar a busca da Verdade que se inscreve em todo homem. Gracioso (Cf. GRACIOSO Apud IVANOV, 2012, p. 11-19) afirma que esse ideal agostiniano, implícito nas *Confissões*, é usado pelo Hiponense como referência para falar não apenas de si, mas do homem em geral: do seu desejo de encontrar a Sabedoria, das várias etapas do itinerário, como também de suas fragilidades, limitações e ambiguidades. Destarte, Agostinho, ao expor sua caminhada, indica que o homem apesar dos entraves que se apresentam nesse itinerário, é capaz, por intermédio da Filosofia, de satisfazer tal anseio. A busca da Verdade, trilhada por Agostinho nas distintas

⁶ Livro no qual Agostinho revisita momentos importantes de sua vida. Ele o faz como se fosse uma confissão de seus anseios, realizações, quedas, recomeços, fragilidades. Mas, acima de tudo, explana o ideal de contemplar a Verdade. (Cf. MATTHEWS, 2007, p. 17-27)

etapas de sua vida, culmina na confecção do seu primeiro diálogo filosófico que nos é conhecido: o *Contra os Acadêmicos*.

Tudo se iniciou quando houve o encontro marcante de Agostinho com a Filosofia, ocorrido, provavelmente, no ano de 373 d. C., em Cartago. O Hiponense, então com 19 anos, no curso de formação em oratória, pôde, mediante o conteúdo programático desse curso, ter a possibilidade de ler a obra *Hortênsio* de Cícero:

Seguindo o programa normal do curso, chegou-me às mãos o livro de um tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortênsio*. Devo dizer-me que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou minhas aspirações e desejos.⁷ (AGOSTINHO, 1984, p. 63)

Tal evento marcou profundamente a vida de Agostinho. O encantamento pela Filosofia, advindo da leitura da obra ciceroniana *Hortênsio*, o impulsionou para o propósito de contemplar a Verdade: “Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me excitarem a amar, buscar, seguir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse.”⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 64)

Nesse escopo, Agostinho se volta às Escrituras. Semelhante ato do Hiponense pode suscitar a questão: se em Agostinho o ímpeto de buscar a Sabedoria fora despertado pela mediação da leitura filosófica de Cícero, por que em seguida dirigir-se às Escrituras e não se debruçar na literatura filosófica? Uma possível solução a essa indagação é trazida por Brown:

A forma exata de ‘Sabedoria’ que ele iria buscar diferiria muito, é claro, do que Cícero reconheceria como tal. Agostinho vinha de uma família cristã. Numa era da qual foram preservados apenas textos de adultos, é extremamente difícil apreender a natureza do cristianismo ‘residual’ de um jovem. Mas uma coisa é certa: um saber pagão sem ‘o nome de Cristo’ estava totalmente fora de cogitação. (BROWN, 2005, p. 50)

⁷ Et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continent ad philosophiam et vocatur Hortensius. [...] Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. (AUGUSTINE, 1912, p. 108; 110)

⁸ Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter. (Loc. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 110; 112)

Após a fascinação pela Filosofia, o passo seguinte no itinerário agostiniano de contemplação da Verdade era a busca dela através da Autoridade que ele supunha haver nas Escrituras. Assim, Agostinho pretendia realizar através das Escrituras o programa de *Hortênsio*: a contemplação da Verdade.

Para a decepção do Hiponense, o que ele viu na leitura das Escrituras era aquém do estilo com o qual ele tivera contato na Filosofia de Cícero, através do *Hortênsio*:

Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente. Eu era incapaz de nele penetrar ou de baixar a cabeça à sua entrada. O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande.⁹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 65)

Segundo o parecer de Agostinho, as Escrituras se mostraram ínfimas, pequenas e simplórias perante a eloquência da referida obra filosófica de Cícero. Nesse sentido, a comparação que o Hiponense fez de ambas evidencia, aos seus olhos, uma suposta simplicidade das Escrituras. Mas, sendo ela revestida de Autoridade, como pensava Agostinho, por que o Hiponense se frustrou ao lê-la? O seguinte excerto de Brown ajuda a ver a possível causa que o levou a repensar sua consideração sobre as Escrituras frente ao *Hortênsio* de Cícero.

Foi uma grande decepção. Ele fora criado na expectativa de que os livros fossem 'cultos e burilados'; recebera uma formação criteriosa para se comunicar com homens instruídos da única maneira admissível: num latim escrupulosamente moldado nos autores da Antiguidade. Para um homem desse feitio, o linguajar coloquial e os dialetos incompreensíveis eram igualmente abomináveis; e a Bíblia latina da África traduzida séculos antes por autores humildes e anônimos, estava repleta de ambos. E mais, o que Agostinho leu na Bíblia parecia ter pouco a ver com a Sabedoria altamente espiritual que Cícero lhe dissera para amar. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 51)

⁹ Ita que institui animum intendere in scripturas sanctas, et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam, et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem, aut inclinare cervicem ad eius gressus. Nor enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 112)

O grande obstáculo entre a escrita de Cícero e as Escrituras era uma questão de forma estilística e não de conteúdo. Ademais, os fatos narrados no Antigo Testamento eram obscuros ao Hiponense, pois haviam vários relatos de infanticídio, de parricídio, de adultério, de concubinato, etc., os quais aparentemente divergiam da mensagem do Cristo que se fazia presente no Novo Testamento.

Frustrado com a Autoridade das Escrituras, mediante a grande incidência dos episódios citados acima, Agostinho provavelmente de 374 d. C. a 383 d. C. adere ao Maniqueísmo.¹⁰ O ingresso na seita maniqueia marcou profundamente a juventude do Hiponense. Um jovem sagaz que visava satisfazer o seu intento de percorrer a trilha filosófica, com o desejo de contemplar a Verdade. Esse momento da vida do Hiponense é importante para entender a busca de Agostinho pela Verdade, pois fora o primeiro impulso à Filosofia.

1.2–DA ADESÃO AO MANIQUEÍSMO AO PERÍODO ‘CÉTICO’ DE AGOSTINHO

Durante nove anos, por volta de 374 d. C. a 383 d. C., ainda no período de formação de retórico em Cartago até seu retorno a Tagaste, sua terra natal, Agostinho, dos 19 aos 28 anos de idade, adere ao Maniqueísmo. “Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnales e loquazes: [...] Repetiam: Verdade! Verdade.¹¹” (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 65-66)

Esse período maniqueísta de sua vida é assim apresentado por Agostinho:

Durante os nove anos que se seguiram, dos dezenove aos vinte e oito anos de idade, fui muitas vezes seduzido e sedutor, enganado e enganador, em meio às diversas paixões, ensinando, de público, as ciências chamadas liberais e, em particular, praticando uma religião indigna de tal nome. Ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso. Ora em busca do quimérico louvor popular – até mesmo de aplauso no teatro – e dos concursos de poesia, das disputas de coroas de feno, de espetáculos frívolos e do desregramento das paixões.¹² (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 81)

¹⁰ Era uma seita religiosa filosófica dualista, fundada no século III d. C. por Mani, que se considerava o fidedigno seguidor de Cristo. Pressupõe que havia uma luta cósmica entre o bem e o mal. (Cf. ABBAGNANO, 2007, p.739)

¹¹ Ita que incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces [...] et dicebant: ‘veritas et veritas.’ (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 114)

¹² Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodeticensium, seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani: hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus, et

É perceptível pelo excerto acima que tal período de sua vida fora um tanto quanto conturbado. Certamente muitos questionamentos instavam respostas. Na seita maniqueísta, o Hiponense buscava soluções para suas indagações.

As questões que afligiam Agostinho e o fizeram adentrar na fileira maniqueísta foram os problemas do mal e da natureza de Deus:

Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal, se Deus se circunscreve a uma forma corpórea, se tem unhas e cabelos.¹³ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 68)

No maniqueísmo, Agostinho poderia, a seu ver, encontrar resposta para as questões que o atormentavam. Além do anseio por responder a essas indagações, quais especificidades do maniqueísmo o levaram a se engajar nessa seita? Uma possível resposta se evidencia no plano filosófico, pois os maniqueus

prometiam uma interpretação das Escrituras que era satisfatória para a razão e que fazia apelo à fé, somente na medida exata em que a razão fosse capaz de justificá-la, o que agradava ao jovem leitor do *Hortensius*. O problema era encontrar uma sabedoria filosófica nas Escrituras, e isso é precisamente o que os maniqueus prometiam. (GILSON, 2006, p. 435)

Dessa forma, frustrado com a Autoridade das Escrituras, Agostinho visa, através da explicação racional disponibilizada pelo Maniqueísmo, contemplar a Verdade. Também na seita maniqueísta, o Hiponense poderia dar vazão à sua inclinação religiosa:

Agostinho frequentou os conventículos dos maniqueístas para ouvir a grande 'Carta de fundação' de Mani. Nessa ocasião solene, os 'ouvintes' eram 'enchidos de luz'. Essa 'iluminação' era a experiência religiosa inicial e básica de um maniqueu: era um homem que se haveria tornado cômico de sua condição. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 58)

E como Agostinho, os maniqueus também tinham ressalvas em relação ao Antigo Testamento: "No maniqueísmo, o severo Jeová dos judeus era rejeitado

contentiosa carmina, et agonem coronarum faenearum, et spectaculorum nugas, et intemperantiam libidinum. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 146)

¹³ Nesciebam enim aliud, vere quod est, et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaeretur, unde malum est? Et utrum forma corporea deus finiretur, et haberet capillos et unguis, et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 120)

como um demônio maléfico, e os patriarcas, como velhos sórdidos... ‘eu sabia, sabia que sempre odiastes essa história’, escreveria um maniqueísta a Agostinho, tempos depois”. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 61)

Nas *Confissões*, o Hiponense confirma a aversão maniqueísta às personagens do Antigo Testamento:

Desconhecia a verdadeira justiça interior que não julga pelos costumes, mas pela retíssima lei de Deus onipotente, com a qual se devem conformar os costumes das nações e dos tempos; ela permanece a mesma sempre e em qualquer lugar, sem se alterar, enquanto mudam as nações e os tempos. De acordo com essa lei, viveram na justiça Abraão, Isaac, Jacó, Moisés, Davi e todos os outros que Deus louvou por sua própria boca. Os ignorantes, porém, que julgam conforme a sabedoria humana, os consideram injustos.¹⁴ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 69)

Na condição de maniqueísta, Agostinho conseguiu professar o cristianismo, pautando-se na Razão porque somente acreditaria naquilo que a racionalidade pudesse explicar. Assim, as passagens extravagantes das Escrituras, sobretudo as do Antigo Testamento, não teriam importância alguma. Tal ênfase na Razão como norte para contemplar a Verdade, num primeiro momento, satisfaz as inquietações de Agostinho.

A carreira do jovem maniqueísta de 22 anos, agora professor de retórica em Cartago, provavelmente no ano de 376 d. C., estava em franca ascensão. No limiar da promissora docência, Agostinho escreve sua primeira obra *De pulchro et apto*¹⁵:

Ignorando tudo isso, eu amava as belezas terrenas e caminhava para o abismo, dizendo aos meus amigos: Amamos por acaso algo que não seja o belo? E o que é o belo, o que é a beleza? O que é que nos atrai e nos liga aos objetos que amamos? Se não tivessem harmonia e encanto, não seríamos atraídos. Eu via e observava, então, que, num corpo, uma coisa é a beleza no seu todo, e outra é a sua sintonização com os outros corpos, e isso é a harmonia, tal como a parte em relação ao todo, o calçado em relação ao pé, e coisas semelhantes. Essa consideração brotou-me no espírito, do fundo do coração, e por isso escrevi alguns livros, não sei se dois ou três, sobre a beleza e a harmonia. Sabes, ó Deus, porque os

¹⁴ Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine indicantem, sed ex lege rectissima dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nee alias aliter; secundum quam iusti essent Abraham et Isaac et Iacob et Moyses et David, et illi omnes laudati ore dei; sed eos ab imperitis iudicari iniquos, iudicantibus ex humano die et universos mores humani generis ex parte moris sui metientibus. (Op. Cit. AUGUSTINE, 1912, p. 122)

¹⁵ *Do belo e do capaz* foi a primeira obra escrita por Agostinho, por volta de seus 22 anos de idade, em 376 d. C. É uma obra que se perdura. Ao que tudo indica o conteúdo desse livro versa sobre a estética e a filosofia clássicas. (Cf. Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 30)

esqueci e não mais os possuo. Eles me desapareceram, não sei como.¹⁶
(Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 96)

Apesar do êxito profissional, os questionamentos advindos pela participação na seita maniquéia se intensificaram na cabeça do Hiponense: a substância divina seria espiritual ou corporal? Haveria de fato duas divindades: uma boa e outra má? E se essas divindades entrassem em luta uma contra a outra, e, dentre elas, a má ganhasse, o mal grassaria no mundo? E o mal, qual seria a sua substância? Seria ele um ser? Seria parte integrante e constituinte do mundo? As soluções maniquéias, no que tange semelhantes questionamentos, foram apenas paliativas ao Hiponense.

Desse modo, Agostinho se via em diversos questionamentos:

Parecia-me realmente indigno acreditar que havias tomado a imagem humana e circunscrito tua divindade nos limites de um corpo humano. E, no entanto, quando queria pensar no meu Deus, só sabia representá-lo sob a forma de massa corpórea. (Parecia-me que não devia existir nada de incorpóreo). E esta era a principal e, talvez, a causa única do meu erro. Em consequência, eu deduzia que também o mal era uma substância desse gênero, ora massa escura e disforme, ora espessa, chamada terra, ora tênue e sutil, como o ar, que os maniqueus imaginavam como um espírito maligno rastejando sobre a terra. Mas, certa religiosidade que possuía me obrigava a crer que um deus bom não podia ter criado uma natureza má. Concluía daí que devia haver duas substâncias opostas entre si, ambas infinitas, sendo porém a má em medida mais limitada, e a boa em medida mais ampla.¹⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 122)

¹⁶ Haec tunc non noveram, et amabam pulchra inferiora, et ibam in profundum et dicebam amicis meis: 'num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus. Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent.' Et animadvertēbam, et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturrit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros de 'pulchro et apto,' puto, duos aut tres; tu scis, deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quomodo. (Op. Cit. Augustine, Volume 1, 1912, p. 182; 184)

¹⁷ Multumque mihi turpe videbatur credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram—neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset—ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem, et habere suam molem, tetram et deformem sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est acris corpus: quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur. Et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogeat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 246)

Além desses questionamentos, advindos da explicação racional das Escrituras e da realidade defendida na seita maniqueia, o Hiponense não aceitava as doutrinas astrológicas defendidas no Maniqueísmo:

Os livros desta seita, na verdade, estão cheios de intermináveis fantasias a respeito do céu, dos astros, do sol e da lua. Na verdade, eu já não esperava que ele pudesse mostrar de modo satisfatório, o que eu mais desejava saber: se essas dificuldades eram resolvidas mais claramente nos livros maniqueístas ou naqueles em que eu havia encontrado cálculos que me satisfaziam, ou se pelo menos as duas soluções se equivaliam.¹⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p.115)

O momento decisivo do rompimento com o Maniqueísmo ocorreu no encontro com o bispo Fausto, grande personagem maniqueu:

Durante cerca de nove anos, em que meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, aguardava ansiosamente a chegada desse Fausto. Todos os outros maniqueus, com quem tivera ocasionalmente contato, não sabiam responder às objeções que eu lhes apresentava, e me prometiam que, à chegada dele, e num simples colóquio, seriam resolvidas, com extrema facilidade, essas e outras questões ainda mais graves que eu viesse a propor. Assim, quando ele chegou, travei conhecimento com um homem amável, de fala agradável, capaz de expor de forma muito mais atraente o que os outros dizem. Mas que importavam à minha sede os preciosos cálices de um copeiro? Meus ouvidos já estavam saturados de semelhantes discursos; não me pareciam melhores porque feitos em linguagem mais burilada, ou mais verdadeiros por serem mais eloquentes. Nem me parecia ele mais sábio pelo fato de ter aspecto simpático e falar elegante. E aqueles que o haviam elogiado não eram bons conhecedores da realidade, pois o tinham na conta de prudente e sábio por se agradarem de sua eloquência. [...] Depois que me pareceu evidente ser aquele homem incompetente nas ciências em que o considerara competentíssimo, comecei a desesperar de sua capacidade para explicar e resolver os problemas que me angustiavam.¹⁹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 113-114.115)

¹⁸ Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et de sideribus et sole et luna: quae mihi eum, quod utique cupiebam, conlatis numerorum rationibus, quas alibi ego legeram, utrum potius ita essent, ut Manichaei libris continebatur, an certe vel par etiam inde ratio redderetur, subtiliter explicare posse iam non arbitraber. (Op. Cit. Augustine, Volume 1, 1912, p. 228)

¹⁹ Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum expectabam istum Faustum. Ceteri enim eorum, in quos forte incurrissem, qui talium rerum quaestionibus a me obiectis deficiebant, illum mihi promittebant, cuius adventu conlatoque conloquio facillime mihi haec, et si qua forte maiora quaererem, enodatissime expedirentur. Ergo ubi venit, expertus sum hominem gratum et iucundum verbis, et ea ipsa, quae illi solent dicere, multo suavius garrientem. Sed quid ad meam sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrator? Iam rebus talibus satiatae erant aures meae; nec ideo mihi meliora videbantur quia melius dicebantur; nec ideo vera, quia diserta; nec ideo sapiens anima, quia vultus congruus et decorum eloquium. Illi autem, qui eum mihi promittebant, non boni rerum existimatores erant; et ideo illis videbatur prudens et sapiens, quia delectabat eos loquens. [...] Nam posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaveram, satis apparuit, desperare coepi posse mihi eum illa, quae me movebant, aperire atque dissolvere. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 222; 224; 228)

Novamente, Agostinho se vê frustrado na sua busca pela Verdade. Se, outrora, a aparente simplicidade das Escrituras dissiparam a Autoridade que Agostinho pressuponha haver nelas; agora, a concepção maniquéia, pautada na Razão, não conseguia solucionar as suas questões. Ora, se nem a Autoridade e nem a Razão possibilitariam ao homem contemplar a Verdade, essa seria inalcançável a ele. Portanto, em meio às desilusões com a Autoridade e com a Razão na busca da Verdade, Agostinho passa a considerar que a postura cética acadêmica, que ele conhecera através da obra ciceroniana *Acadêmicas*, fosse a mais adequada em relação à possibilidade do conhecimento: “Viera-me de fato a idéia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade.²⁰” (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 122)

Perante a ineficácia, a seu ver, da Autoridade das Escrituras e da Razão, advogada pela seita maniquéia, o Hiponense adentra num período de mais intenso e contínuo questionamento.

Tal período da vida do Hiponense é fecundo para a compreensão de seu projeto de oposição ao posicionamento epistemológico acadêmico, por ser uma etapa na qual a esperança de contemplar a Verdade não desapareceu, pelo contrário, se transformou numa procura mais cuidadosa.

1.3-DA ACEITAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA À LEITURA ALEGÓRICA DAS ESCRITURAS

A percepção de que a contemplação da Verdade por meio da Autoridade e da Razão se fazia impossível pontuou essa fase da vida do Hiponense e a qual é relatada por Agostinho no seu diálogo *A Vida Feliz*²¹: “Enfim, após ter discutido com eles, abandonei-os. Tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em

²⁰ Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 244)

²¹ Nesse livro Agostinho na comemoração do seu trigésimo segundo aniversário, reunido com sua mãe, familiares e convivas, faz uma breve recapitulação de momentos importantes de sua vida. À luz de sua obra posterior *Confissões*, esse resgate biográfico de Agostinho na *Vida Feliz* pode ser apontado como ‘breves confissões’. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 1998, p. 120-122)

seguida o timão do meu barco aos acadêmicos. Foi ele então sacudido por toda espécie de ventos, em meio a vagalhões.²² (AGOSTINHO, 1998, p. 120).

Esse período de Agostinho, que vai possivelmente de 383 d. C. a 385 d. C., é resumido, nas *Confissões*, por ele dessa forma:

Ó minha esperança desde a minha juventude, onde estavas, para onde te retirastes? Não fostes tu que me criastes e me quisestes diferente dos animais, mais inteligente que as aves do céu? E, no entanto, eu caminhava em meio às trevas e por terrenos escorregadios. Eu te buscava fora de mim, e não encontrava o Deus do meu coração. Havia chegado ao fundo do mar, e não tinha mais confiança nem esperança de encontrar a verdade.²³ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 131)

A influência desse período ‘cético’ de Agostinho fora determinante na sua trilha filosófica. Mas de que forma semelhante influência se posicionou frente ao seu ímpeto de contemplar a Verdade? Com o propósito de refletir essa questão é importante vermos as considerações que Dutton e Kenny tecem sobre essa etapa da vida de Agostinho. O primeiro considera que esse período da vida do Hiponense, devido às incessantes dúvidas que lhe afligiam, pode ser considerado como uma crise cética (Cf. DUTTON, 2016, p. 13). Essa afirmação de Dutton faz transparecer um total abandono da busca da Verdade que Agostinho tinha objetivado. Já Kenny descreve esse momento dúbio do Hiponense como um período no qual os elementos da postura cética acadêmica tivessem lhe oferecido um subsídio epistemológico, que servira ao Hiponense no seu escopo. Isto porque, possivelmente, Agostinho, ao ter conhecido tal posicionamento epistemológico, teria sido mais prudente ao conceder prontamente o seu assentimento a uma nova matriz

²² Non assentiebaer, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi. At ubi discussos eos evasi, maximen traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. (AUGUSTÍN, 1969, p. 545-546)

²³ Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo recesseras? An vero non tu feceras me, et discreveras me a quadrupedibus et volatilibus caeli sapientioem me feceras? Et ambulabam per tenebras et libricum, et quaerebam te foris a me, et non inveniebam deum cordis mei; et venerani in profundum maris et diffidebam et desperabam de inventione veri. Iam venerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens, et in periculis omnibus de te secura. Nam et per marina diseminira ipsos nautas consolabatur, a quibus rudes abyssi viatores, cum pertubantur, consolari solent, pollicens eis perventionem cum salute, quia hoc ei tu per visum pollicitus eras. Et invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis. (Op. Cit. AUGUSTÍN, Volume 1, 1912, p. 264)

filosófica. Assim, para Kenny²⁴, o Hiponense teria “took an interest in the sceptical arguments of the New Academy.” (KENNY, 2005, p. 156)

Aparentemente, a asserção de Dutton é razoável, pois, conforme o próprio Hiponense dissera, as esperanças de contemplar a Verdade tinham desaparecido.

Contudo, a proposição de Kenny, conforme se verá, é a que melhor refletirá esse período da vida de Agostinho, pois segundo o Hiponense:

Ouvindo agora a explicação espiritual de tais passagens, eu me reprovava a mim mesmo por ter acreditado que as Lei e os Profetas não pudessem resistir aos ataques e insultos de seus inimigos. Todavia, não me sentia no dever de abraçar a fé católica só pelo fato de que ela podia contar com doutos defensores, capazes de refutar as objeções dos adversários com argumentos sérios. Por outro lado, não me pareciam condenáveis as doutrinas que abraçara: os argumentos de defesa das duas partes equivaliam-se. A fé católica não me parecia vencida, mas para mim ainda não se afigurava vencedora. Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus: se me fosse possível conceber uma substância espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito. Mas não podia. Contudo, em relação à própria estrutura do mundo e à natureza inteira e perceptível a nossos sentidos físicos, minhas reflexões e comparações me convenciam cada vez mais de que a maior parte dos filósofos tinha opiniões bem aceitáveis. Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus.²⁵ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 125-126)

Ademais, o Hiponense, segundo Brown, pela influência do mesmo Cícero não perdera de vista a possibilidade, mesmo que remota, de contemplar a Verdade:

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. Cícero nunca havia abandonado esse ideal. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 95)

²⁴ Assinala-se que as obras citadas ao longo dessa dissertação em inglês ou francês ainda não possuem uma tradução para a língua portuguesa.

²⁵ Tunc vero fortiter intendi animum si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram. Verum tamen de ipso mundi huius corpore, omnique natura, quam sensus carnis attingeret multo probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque considerans atque comparans iudicabam. Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, Manichaeos quidem relinquendos esse decrevi; non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, eia iam nonnullos philosophos praeponeram. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 258; 260)

Por mais que tal ‘período acadêmico’ do Hiponense, ocasionado pelas frustrações perante a Autoridade das Escrituras e da explicação racional maniquêa, tenha lhe incitado a questionar se a Verdade é acessível ao homem, Agostinho não perdera de vista o seu objetivo de contemplar a Verdade. Sob esse prisma, o substrato intelectual obtido nesse momento de sua vida fora importante para a continuação do seu intento.

A mudança de Cartago para Roma, possivelmente em 383 d. C., depois para Milão, por volta de 384 d. C., ocasionou três fatos importantes em sua vida, que o fizeram repensar sua admiração pela postura cética da Academia e resolver duas questões pontuais, isto é, se Deus é um ser corpóreo e qual a origem e natureza do mal: “attendance at Ambrose’s sermons, discovery of the books of the Platonists, and renewed study of scripture.” (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 14)

Primeiramente, Agostinho, em Milão, pode conhecer Ambrósio, bispo de Milão:

Assim que cheguei a Milão, encontrei o bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro como um dos melhores, e teu fiel servidor. Suas palavras ministravam constantemente ao povo a substância do teu trigo, a alegria do teu óleo e a embriaguez sóbria do teu vinho. Tu me conduziás a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti. Esse homem de Deus acolheu-me paternalmente e ficou feliz com a minha chegada, na bondade digna de um bispo. Comecei a estimá-lo, a princípio não como mestre da verdade, pois não tinha a esperança de encontrá-la em tua Igreja, mas como homem bondoso para comigo.²⁶ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 125)

Após um longo tempo ouvindo as locuções de Ambrósio, Agostinho, por volta de 385 d. C., teve contato com um novo modo de ler e refletir sobre as Escrituras – a leitura alegórica:

Alegrava-me, também, por ter aprendido a ler as antigas Escrituras da Lei e dos Profetas, com a interpretação diferente daquelas que antes me pareciam absurdas, quando eu acusava teus santos de terem fé em coisas nas quais realmente não acreditavam. Alegrava-me ouvir Ambrósio quando, muitas vezes em seus sermões, recomendava ao povo a norma a ser

²⁶ Et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frunienti tui, et laetitiam olei, et sobriam vini ebrietatem, populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me paterne ille homo dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare copi primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in ecclesia tua prorsus desperabam, sed tanquam hominem benignum in me. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 254; 256)

escrupulosamente observada: *a letra mata, mas o espírito comunica a vida*. Removido assim o místico véu, esclareceram-se espiritualmente passagens que, tomadas ao pé da letra, pareciam ensinar o mal. Nada ele dizia que eu não pudesse aceitar, embora ainda não estivesse certo de que as palavras dele eram verdadeiras.²⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 136)

Tal fato é de suma importância, pois mostra a influência de Ambrósio sobre Agostinho. Pois, por intermédio da leitura simbólica das Escrituras, o Hiponense teria resolvido a sua primeira dificuldade: a sua interpretação das Escrituras, conforme aponta Menn: “Augustine’s first difficulty was resolved by Ambrose’s allegorical exposition of the scriptures.” (MENN, 1998, p. 75). Por meio desta, Agostinho compreendeu que as Escrituras não devem ser entendidas de modo literal, e sim de forma simbólica; e o fez pensar na importância da crença e da Autoridade, para a devida reflexão racional.

Nessa esteira, Agostinho, à maneira dos Acadêmicos, questiona se é necessário seguir alguma Autoridade em seu agir, sobretudo a das Escrituras. Partindo desse arrazoado, passa a considerar que se não aceitasse nenhuma Autoridade, não se poderia fazer nada. Assim, paulatinamente, o Hiponense passa a ter certeza de que uma vida sem crença é impossível. Para que se possa agir, necessariamente se deve, como primeiro passo, acreditar no testemunho de terceiros. Com base nisso, avalia que se é plausível aceitar fatos não vistos e opiniões de quem não se conhece, também é razoável acreditar na Autoridade das Escrituras:

E enquanto tua mão suave e misericordiosa plasmava e formava pouco a pouco o meu coração, eu refletia na intimidade de fatos em que acreditava, sem tê-los visto ou deles ter sido testemunha. Assim, os muitos episódios da história da humanidade, a existência de lugares e cidades nunca visitados, conhecimentos recebidos de amigos, de médicos e de tantos outros em quem temos de acreditar, sob pena de nada podermos realizar na vida. Enfim, como estava absolutamente seguro da identidade de meus pais, o que não poderia saber sem acreditar no que ouvia. Convenci-me então de que, longe de repreender os que acreditam em tuas Escrituras, reconhecidas com tanta autoridade em quase todos os povos, são repreensíveis aqueles que não acreditam e a quem não se deve dar ouvidos

²⁷ Gaudebam etiam, quod vetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, eum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; verum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: Littera occidit, spiritus autem vivificat, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea dicret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 278)

se disserem: Como sabes que estes livros foram dados aos homens pelo espírito do único Deus, que é a verdade? E isso se adequava tanto melhor à minha crença, quanto é certo que nenhum argumento, por mais capcioso que fosse, de tantos filósofos que discordavam entre si, cujos livros estudei, tinha podido arrancar do meu coração a fé na tua existência, apesar de ignorar o que eras e desconhecer que o governo das coisas humanas pertence a ti.²⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 137-138)

Desse modo, ciente da importância da Autoridade, o Hiponense chega à consideração de que a Razão desprovida da Autoridade não seria, por si só, capaz de levar o homem à Verdade:

Mas sempre acreditei que existes e que cuidas de nós, embora não soubesse que idéia devesse ter de tua natureza, ou que caminho nos levaria ou reconduziria a ti. Portanto, sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio das Sagradas Escrituras, eu já principiava a crer que não concederias tanta autoridade por toda a terra a estes Livros Sagrados se não estivesse querido que se acreditasse em ti e se buscasse a ti através deles.²⁹ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 138)

A partir desse momento, Agostinho reconsidera sua apreciação em relação à postura cética acadêmica e, assim, encerra-se o seu 'período cético'. Conforme visto, a influência de Ambrósio fizera o Hiponense, por intermédio da leitura alegórica das Escrituras, pensar que é racional aceitar e dar assentimento à Autoridade das Escrituras.

Em posse de um novo modo de compreensão e leitura das Escrituras, através da audição das homilias e sermões de Ambrósio, Agostinho considera que é

²⁸ Deinde paulatim tu, domine, manu mitissima et misericordissima pertractaus et componens cor meum, consideranti, quam innumerabilia crederem, quae non viderem neque cum gererentur affuissem: sicut tani multa in historia gentium, tam multa de locis atque urbibus, quae non videram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus, postremo quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem, nisi audiendo credidissem: persuasisti mihi, non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti sed qui non crederent, esse culpandos; nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: 'unde scis illos libros unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos?' Id ipsum enim maxime credendum erat: quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum, per tam multa quae legeram inter se confligentium philosophorum, extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse quidquid esses, quidquid ego nescirem. aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere. (Loc. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 282)

²⁹ Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esset de substantia tua, vel quae via duceret aut reduceret ad te. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses. (Loc. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 282; 284)

necessário crer para que se possa compreender. Ele mesmo afirma isso, posteriormente, no *Livre-Arbítrio*³⁰:

Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: 'Se não o crerdes não entendereis' (Is7, 9, na LXX).³¹ (AGOSTINHO, 1995, p. 78-79)

Nesse sentido, as questões da acessibilidade do conhecimento ao homem e a supressão total do assentimento, que eram pontos importantes da postura cética acadêmica, caíram por terra. Tal fato mostra a importância desse período da vida do Hiponense, a fim de que se entenda a sua tentativa de refutação do posicionamento epistemológico acadêmico.

1.4–LEITURA DOS LIVROS NEOPLATÔNICOS E RESOLUÇÃO DE DUAS QUESTÕES PONTUAIS

Mesmo tendo suplantado o pessimismo de encontrar a Verdade, havia duas questões que ainda afligiam Agostinho.

Uma era a corporeidade de Deus:

Minha juventude cheia de vícios estava morta. Caminhava para a maturidade, e quanto mais avançava em anos, tanto mais vergonhosamente me deixava contaminar pelas coisas vãs. Não conseguia imaginar outra substância além da que os olhos vêem. Não te concebia, ó meu Deus, sob a forma de corpo humano, pois já começara a escutar a verdadeira sabedoria. Aliás, eu sempre fugira desse conceito e me sentia feliz de encontrar na doutrina de nossa mãe espiritual, a santa Igreja católica, aquilo que no fundo eu sempre havia pensado. Mas não me ocorria outra forma de conceber-te.³² (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 159)

³⁰ Obra de Agostinho iniciada em 388 d. C. e terminada em 394 d. C. Nela o Hiponense dialoga com seu amigo Evódio sobre as questões da liberdade humana e da origem do mal moral. (Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 11-13)

³¹ Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset – *Nisi credideritis, non intelligetis*. (AUGUSTÍN, 1963, p. 253)

³² *Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem, quanto aetale maior, tanto vanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet. Non te cogitabam, deus, in figura corporis humani: ex quo audire aliquid de sapientia coepi, semper hoc fugi, et gaudebam me hoc reperire in fide spiritalis matris nostrae, Catholicae tuae; sed quid te aliud cogitarem non occurrebat.* (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 332)

Outra é a origem do mal: “Desse modo, ó meu Socorro, tu me havias libertado dessas cadeias. Eu, porém, continuava a procurar a origem do mal, e não encontrava resposta.³³”

Por volta do ano de 386 d. C. ocorreu um episódio de suma importância para Agostinho: a leitura dos livros neoplatônicos³⁴, provavelmente as obras de Plotino e/ou de Porfírio de Tiro, as quais foram traduzidos do grego para o latim por Mário Vitorino:

Quisestes mostrar-me, antes de tudo, como fazes resistência aos soberbos e concedes a tua graças aos humildes, e como em tua misericórdia quisestes indicar o caminho da humildade, visto que o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens. Tu me proporcionastes, através de um homem inflado de orgulho imenso alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim.³⁵ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 171-172)

Por intermédio da leitura e reflexão neoplatônica, o Hiponense enfim pôde conceber uma realidade inteligível, isto é, Deus enquanto ser espiritual:

Instigados por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob a tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus, por ti suspiro *dia* e *noite*.³⁶ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 175)

³³ *Iam itaque me, adiutor mens, illis vinculis solveras, et quaerebam, unde malum, et non erat exitus.* (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 360)

³⁴ Na sua obra *Confissões* Agostinho apresenta esses livros como sendo de autoria de filósofos platônicos. Todavia, a hipótese mais aceita é de que estes livros são de Plotino e Porfírio, filósofos neoplatônicos. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2002, p. 22)

³⁵ *Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam, et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum caro factum est et habitavit inter homines: procurasti mihi per quendam hominem, inmanissimo typho turgidum, quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos.* (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 364)

³⁶ *Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea, duce te, et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem: non hanc vulgarem et conspicuam onni carni, nec quae ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam, nec sicut caelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit*

Também fora capaz de conceber que o mal não é um ser, mas sim uma privação. Sua origem decorre disto:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixaria inteiramente de existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem são boas. E aquele mal cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem.³⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 177)

Deste modo, agora o Hiponense tem acesso a um novo horizonte filosófico, através do qual ele integra o seu esforço de contemplar a Verdade: “Depois de ter lido os livros platônicos, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir teus atributos invisíveis através das coisas criadas.³⁸” (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 183-184)

Por intermédio da matriz filosófica neoplatônica, Agostinho pode orientar sua reflexão: partindo do sensível até a transcendência do inteligível:

Eu procurava os motivos pelos quais apreciava a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e a razão dos juízos que com equidade eu fazia sobre os seres mutáveis quando dizia comigo mesmo: Isto está bem assim, aquilo não. E procurando descobrir, em que me baseava para julgar dessa maneira, acima de minha inteligência mutável, a verdade autêntica, a eternidade imutável. Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo e da alma até sua força interior, à qual

aeternitatem. Caritas novit eam, o aeterna Veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 370; 372)

³⁷ Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent : quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis conrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio, et nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono, si autem onini bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere onini bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 374; 376)

³⁸ Sed tunc, lectis Platoniorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem, invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 392)

os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí subi até o poder de raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência e, afastando o pensamento de suas cogitações habituais, desembaraçou-se do turbilhão de fantasias contraditórias, descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o imutável é preferível ao mutável. Por conseguinte, daí vinha a ela o próprio conceito de imutabilidade, conceito esse que de algum modo a inteligência devia possuir para que pudesse preferi-lo ao que é mutável. Foi assim que, num lampejo de comovida intuição, ela chegou até aquele que é.³⁹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p.180-181)

Em posse de uma nova concepção filosófica, Agostinho revisita as Escrituras. Uma possível explicação para isto pode estar na concepção agostiniana, que a Autoridade e a Razão são as duas vias para o conhecimento. Além do que, conforme visto, para Agostinho é necessário que primeiro se creia para depois compreender. Mas, além disso, teria alguma outra motivação? A essa questão Brown oferece a seguinte informação histórica:

Em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão. Essa mudança, sumamente significativa, tivera início em Roma, em meados do século. Ali, um professor africano de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã. Havia traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 111)

E Teske acrescenta um elemento filosófico:

In Milan he also encountered a group of Christians, including Ambrose, who were strongly influenced by Neoplatonist thought and who brought him into contact with the writings of Plotinus and possibly of Porphyry. These works allowed him to conceive of God and the soul as non-bodily realities and provided him, at least to a large extent, with solutions to his intellectual difficulties with Christianity. (TESKE, 2009, p. 21)

³⁹ Eramque certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim, unde adprobarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus, iudicanti et dicenditi, 'hoc ita esse debet, illud non ita': hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret et quousque possunt bestiae, atque que inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intellegentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspargeretur; cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsuni incommutabile—quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret—et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 384; 386)

No campo histórico, o cenário milanês do século IV marcado pelo neoplatonismo cristão influenciou Agostinho a reportar-se às Escrituras. Na questão filosófica, a possibilidade de conceber Deus como um ser espiritual, não corpóreo, e o mal como privação, diferentemente do que apregoava o maniqueísmo, quiçá tenha impulsionado o Hiponense a reler as Escrituras.

Sob a moção neoplatônica, Agostinho pode compreender que os elementos inteligíveis são superiores aos elementos visíveis e sensíveis:

Mas como és louvado também nos céus, ó Deus, que te louvem todos os teus anjos nas alturas, todas as potestades, o sol e a lua, todas as estrelas, a luz, o céu dos céus e as águas que estão acima do firmamento, louvem todo o teu nome. Eu já não podia desejar nada melhor, pois, refletindo de modo mais sensato a respeito disso tudo, compreendia que se as criaturas superiores são melhores que as inferiores, o conjunto de todas elas é ainda melhor.⁴⁰ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 178)

Em posse dessa percepção, o Hiponense concebe que, possivelmente, a Verdade, que se encontra na realidade inteligível, seria estável, imutável e comum a todos. Sendo mister para contemplá-la a ascensão do físico e sensível para o metafísico e intelectual. Desse modo, “a leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma conversão final e definitiva de uma carreira literária para uma vida na Filosofia.” (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 123)

Na leitura e reflexão dos livros neoplatônicos, Agostinho obtém uma chave interpretativa que o possibilita resolver duas questões pontuais: Deus como substância espiritual e o mal como não-ser. Resolvendo tais questões, Agostinho vence dois grandes questionamentos que o atormentavam. Tal momento da vida do Hiponense é bastante importante no seu itinerário em busca da Verdade, por ser o momento no qual responde, a seu ver, a contento, duas questões que restavam do tempo em que era maniqueísta. Além do que, esse momento da vida de Agostinho é o que antecede o seu retiro filosófico em Cassiciaco, onde ele irá construir seu projeto de oposição à epistemologia acadêmica.

⁴⁰ Cum vero etiam de caelis te laudent, laudent te, deus noster, in excelsis omnes angeli tui, omnes virtutes tuae, sol et luna, omnes stellae et lumen, caeli caelorum et aquae, quae super caelos sunt, laudent nomen tuum: non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 378)

1.5-A CONSECUÇÃO DE UM IDEAL: O ÓCIO FILOSÓFICO

O retiro em Cassiciaco é o momento ímpar de na contraposição de Agostinho aos Acadêmicos. Pois, é nesse momento que Agostinho, no ócio filosófico, irá, primeiramente, reafirmar que o homem pode almejar a Verdade.

O projeto filosófico de Agostinho, ensejado no retiro de Cassiciaco (Cf. BENTO Apud AGOSTINHO, 2008, p. 10), por volta de setembro de 386 d. C. à março de 387 d. C., fora motivado pelo seu desejo de refugiar-se da agitação urbana. Esse ideal de liberdade criativa e intelectual era o anseio dos amigos do Hiponense:

Éramos muitos os amigos que, sentindo aversão pelos aborrecimentos e tumulto da vida social, tínhamos discutido, projetado, e já quase decidido, retirarmo-nos para vivermos em meditação longe do mundo dos homens. Tínhamos organizado o nosso retiro, de modo a colocar em comum todos os bens que possuíamos, formando assim um patrimônio único.⁴¹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 153)

Para a realização desse intento, o diálogo com o presbítero Simpliciano (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2002, p. 167-176), confessor de Ambrósio, em 386 d. C., foi de suma importância. Simpliciano congratulou-se com Agostinho pela leitura neoplatônica que fizera, recomendando-lhe também a leitura do epistolário paulino.

Simpliciano contou sobre a experiência religiosa de Antão, que ao deixar suas atribuições familiares e profissionais, buscou numa vida ermitã a Sabedoria. Teria sido esse fato e as indicações de Simpliciano, corolários desse colóquio, que fizeram com que o Hiponense decidisse abandonar seu ofício da cátedra de retórica e se refugiar com os seus amigos em Cassiciaco?

A cena em que Agostinho retrata sua conversão é mister para entender essa atitude de Agostinho:

Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Ei que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: Toma e lê, toma e lê. Mudei

⁴¹ Et multi amici agitaveramus animo, et conloquentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias, paene iam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere, id otium sic moliti, ut, si quid habere possemus, conferremus in medium, unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus, ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud illius, sed quod ex cunetis fieret unum, et universum singulorum esset et omnia omnium. (Op. Cit. AUGUSTINE, Volume 1, 1912, p. 322)

de semblante e comecei com a máxima atenção a observar se se tratava de alguma cantilena que as crianças gostam de repetir em seus jogos. Não me lembrava, porém, de tê-la ouvido antes. Reprimi o pranto e levantei-me. A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras páginas que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo por acaso a uma leitura evangélica, sentiu um chamado, como se a passagem lida fosse pessoalmente dirigida a ele: *Vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me.* E logo, através dessa mensagem converteu-se a ti. Apressado, voltei ao lugar onde Alípio ficara sentado, pois, ao levantar-me, havia deixado aí o livro do Apóstolo. Peguei-o, abri e li em silêncio o primeiro capítulo sobre o qual caiu o meu olhar: *Não em orgias e bebedeiras, nem devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne.* Não quis ler mais, nem era necessário. Mal terminara a leitura dessa frase, dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza.⁴² (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 214-215)

O respectivo episódio apresenta uma profunda angústia que atormentava o Hiponense. Contudo, a partir da leitura que fizera de um excerto da carta paulina à comunidade de Roma, Agostinho, de forma corajosa e decidida, por meio do auxílio da Graça divina, resolve, a partir daquele momento, abandonar seu ofício profissional e seguir, durante o período em Cassiciaco, um estilo de vida semelhante ao de Antão. Não com a mesma radicalidade, porém com o mesmo ideal de contemplar a Verdade, que ele pressupunha ser possível encontrar no âmago de seus pensamentos e longe da perturbação cidadina.

Brown apresenta o possível motivo da opção de Agostinho por um itinerário semelhante, mas díspar do de Antão:

A vida de Agostinho na 'Filosofia' foi perpassada por São Paulo, mas ainda poderia ser transmitida em termos clássicos. As mais altas recompensas de uma vida desse tipo estavam reservadas, quase que automaticamente,

⁴² Dicebam haec et flebam, amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repentis, quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege.' Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumquam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam: repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit tamquam sibi diceretur quod legebatur: vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni sequere me: et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniceti sunt oculi mei: non in comissionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere, nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae, quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. (Op. Cit. AGUSTÍN, Volume 1, 1912, p. 462; 464)

àqueles que haviam recebido uma formação clássica tradicional. Essa noção de continuidade é ainda mais surpreendente na medida em que Agostinho já ouvira falar de uma alternativa de vida clássica na 'Filosofia': a dos monges do Egito. O ascetismo desses homens envolvia muita mortificação puramente física e uma ruptura decisiva com as formas da cultura clássica. Mas o exemplo de Santo Antônio havia deixado intacto o projeto intelectual de Agostinho. Ele tencionava continuar a ser um homem culto: como escreveu a Zenóbio, alguns homens lidavam com as feridas que lhes eram infligidas pelos sentidos 'cauterizando-as na solidão', enquanto outros 'lhes aplicavam unguento' por meio das artes liberais. Fica patente que Agostinho, cercado por parentes e amigos e com sua biblioteca em Cassiciaco bem suprida de livros tradicionais, optou pela abordagem mais delicada das artes liberais. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 135)

O itinerário adotado por Agostinho, deste modo, vai ao encontro do que ele advogava na *Ordem*⁴³ (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 222-224; 234-245) e *Soliloquios*⁴⁴ (Cf. AGOSTINHO, 1993, p. 48-50; 89-92). O Hiponense, nessas obras, defendia que o caminho para a Verdade consistia obrigatoriamente na vivência da disciplina ética e no estudo das disciplinas liberais. Ou seja, uma conduta de vida regrada que possibilite o foco integral na busca da Verdade, que é possível através da dedicação e aperfeiçoamento do homem nas artes liberais.

Para esse fim, Agostinho escolhe familiares e amigos. Perante tal eleição, Brown faz a seguinte reflexão:

Agostinho havia reunido um grupo heterogêneo para uma vida de *otium* filosófico: uma senhora devota, dois primos sem instrução e dois alunos particulares, ambos com cerca de 16 anos. Os diálogos que emergem desse grupo mostram com muita clareza um dos principais dons de Agostinho como artista: a capacidade instintiva de criar uma forma nova e interessante a partir dos materiais mais improváveis. Foi um golpe magistral de espetáculo literário transformar esse estranho grupo em veículo perfeitamente apto a transmitir um ideal de filosofia pelo e para o amador. É que a 'verdadeira Filosofia' agostiniana era também a religião de uma Igreja universal. Por conseguinte, precisava ser ampliada para acolher toda sorte de mentalidades: era preciso criar uma espécie de viabilização universal do saber. E o círculo de Agostinho foi escolhido a dedo para transmitir exatamente essa mensagem – a de que o 'mais alto cume' da sabedoria estava ao alcance de qualquer mente moderadamente instruída e séria. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 145-146)

⁴³ Numa certa madrugada, Agostinho, Licêncio e Trigécio principiam uma discussão sobre a ordem pela qual a Providência governava tudo o que existia. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 164-165)

⁴⁴ É também deste período os *Soliloquios*, que possivelmente foi redigido no final de 386 ou início de 387. Nesta obra Agostinho indaga-se a si, questionando a Razão com o intento de refletir sobre os elementos fundamentais para almejar a sabedoria e se debruçar filosoficamente sobre Deus e a alma. (Cf. OLIVEIRA Apud AGOSTINHO, 1993, p. 7-13)

Segundo o excerto acima, é possível refletir que tal itinerário filosófico, realizado por Agostinho e seus amigos, sob a relação dialógica da Autoridade e da Razão, é uma trilha que todas as pessoas podem também realizar.

Com efeito, a estadia em Cassiciaco para filosofar, leva a termo o propósito despertado em Agostinho por intermédio da leitura de *Hortensio*, conforme apresenta Kirwan:

His reading of Cicero's now lost dialogue Hortensius had put into his head the ambition of na intellectual life in wich he should abandon power and pleasure in order to devote himself, preferably in a kind of monastic community of kindered spirits, to the pursuit of truth. (Loc. Cit. KIRWAN, 1989, p. 3)

Portanto, essa busca é parte integrante e fundamental na vida do Hiponense, porque:

quando Agostinho recolheu-se a Cassiciaco, em setembro de 386, parecia estar seguindo uma tradição veneranda e encantadora: livre das preocupações de uma carreira pública, estava prestes a ingressar numa vida de ócio criativo, dedicada a uma vocação séria. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 141)

A experiência em Cassiciaco fez com que Agostinho redescobrisse o encanto inicial pela Filosofia:

Quando Agostinho se recolheu a Cassiciaco, já tinha havido nele uma mudança nesse nível profundo. Por causa dessa mudança, ele tornou a se sentir livre, apto a ir em busca de seus interesses com energia e segurança renovada. Uma transformação tão íntima não precisava expressar-se em gestos histriônicos, como os que tinham estado em moda entre os admiradores menos equilibrados dos monges, dentre eles o douto Jerônimo. Tem-se, antes, a impressão de que a criatividade súbita e otimista da nova vida agostiniana 'na Filosofia' espelhou os sentimentos de um homem que, por alguns anos preciosos, pôde enfim sentir que havia recuperado a inocência perdida. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 136)

Nas *Confissões*, o Hiponense retrata a sua ida para Cassiciaco desta forma:

Chegou o dia de libertação material da profissão de retórico, da qual eu já estava espiritualmente livre. E aconteceu que me livraste a língua de uma atividade da qual já me havias livrado o espírito. E, partindo para a casa de

campo com todos os meus, eu te louvava com alegria.⁴⁵ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1984, p. 224)

Em Cassiciaco, Agostinho, juntamente com seus amigos e familiares, dedica-se ao ócio filosófico (Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 10.72). Nele Agostinho dedica-se primeiramente a discutir a possibilidade do conhecimento. Perante essa iniciativa do Hiponense é possível fazermos a seguinte pergunta: o que o move a se voltar primeiramente sobre a questão da possibilidade do conhecimento, no primeiro diálogo em Cassiciaco, se, conforme vimos, em posse da abordagem alegórica das Escrituras, Agostinho havia recuperado a confiança na Autoridade dessa e na descoberta da filosofia neoplatônica conseguia resolver a questão de Deus como ser espiritual e do mal como uma privação?

Possivelmente, a motivação que impulsionou o Hiponense a se voltar primeiramente sobre a questão do conhecimento e de sua possibilidade é o seu desejo de refutar os argumentos epistemológicos acadêmicos, conforme ele mesmo reafirma em sua obra *Retratações* (Cf. AUGUSTÍN, 1995, p. 646), na qual ele assevera que visou com o *Contra os Acadêmicos* retirar e vencer em si e nos seus amigos os argumentos dos Acadêmicos.

Percebe-se, seguindo agora o parecer agostiniano das *Retratações*, que a redação do *Contra os Acadêmicos* foi salutar para que o Hiponense pudesse reafirmar a si e a seus amigos que o homem pode contemplar a Verdade.

Nesse sentido, a finalidade de almejar a Verdade por intermédio da filosofia impulsionou Agostinho, juntamente com seus amigos, a empreender um debate filosófico sobre a possibilidade do conhecimento:

Uma coisa era certa: Agostinho podia renunciar à postura cética da Nova Academia. O primeiro livro que escreveu em seu 'retiro' filosófico em Cassiciaco voltou-se contra esse ceticismo. Ao declarar desse modo que era possível encontrar uma 'filosofia verdadeira', é bem possível que Agostinho tenha se dirigido contra tal ceticismo. (Op. Cit. BROWN, 2005, p. 124)

⁴⁵ Ex venit dies, quo etiam actu solverer a professione rhetorica unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est: crui linguam mean unde iam cruera cor meum, et benedicebam tibi gaudens, profectus in villan cum meis omnibus. Ubi quid egerim in litteris (iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus) testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te. (Op. Cit. AGUSTÍN, 1912, Volume 2, p. 14)

Destarte, o primeiro diálogo filosófico ocorrido entre Agostinho e seus amigos é intitulado *Contra os Acadêmicos*. O escopo dele é contrapor a posição cética acadêmica apresentada por Cícero na sua obra *Acadêmicas*, a qual conhecia bem. Assim, o Hiponense envida seus esforços na confrontação da posição cética da Média e Nova Academia, porque ele objetava tirar de si qualquer resquício do seu outrora período cético, bem como afugentar essa barreira dos seus:

Quanto ao essencial, a refutação agostiniana do ceticismo está contida no *Contra os Acadêmicos*. O escrito resume as conversas entre Agostinho e seus amigos na vila de Cassiciaco, imediatamente após sua conversão. Já 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. Enfim, Agostinho tinha certezas, portanto a certeza era possível. Ao salvar o pensamento do desespero, o *Contra os Acadêmicos* desobstruía o seio da filosofia e abria a sua porta. (Op. Cit. GILSON, 2006, p. 2006, p. 84)

Aliás, tal intento é de máxima urgência para Agostinho, pois segundo O' Daily "he devoted the first of the programmatic series of philosophical writings of 386–387, *Contra Academicos*, written in the aftermath of his conversion, to criticism of skeptical positions and defense of the attainability of knowledge." (Loc. Cit. O' DALY Apud STUMP; KRETZMANN, 2006, p. 159)

O propósito de Agostinho de refutar, inicialmente, em Cassiciaco, a postura cética acadêmica, simboliza o seu anseio de contemplar a Verdade, buscando desanuviar as trevas da incerteza, para que se possa, fundamentado na Autoridade e reforçado pela Razão, ter a possibilidade de almejar a Verdade.

CAPÍTULO 2—O PROJETO AGOSTINIANO DE REFUTAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA E A GÊNESE DO *COGITO*

A tensão entre a postura cética acadêmica, defendida por Licêncio, e sua contraposição advogada por Agostinho, fizera o Hiponense resgatar a outrora discussão acerca da possibilidade, ou não, do conhecimento: a polêmica estoica-acadêmica. É nessa contenda que os Acadêmicos defenderam uma postura cética em relação ao conhecimento, propugnando que o mesmo é vedado ao homem, sendo mais prudente, neste sentido, suspender o assentimento e agir conforme o verossímil.

Contrapondo essa visão, Agostinho embasará sua crítica à postura cética acadêmica utilizando-se dos argumentos dos Acadêmicos contra eles. Nesse propósito é que se terá a gênese do *cogito* agostiniano, a qual está intimamente entrelaçada com a refutação do posicionamento epistemológico acadêmico.

2.1—COMPOSIÇÃO, ESTILO E ESTRUTURA DO *CONTRA OS ACADÊMICOS*

A busca da Verdade propugnada por Agostinho, reunido com seus familiares e amigos no retiro em Cassiciaco, que aconteceu de setembro de 386 d. C. a março de 387 d. C. (Cf. BENTO Apud AGOSTINHO, 2008, p. 10), fora um momento de produção filosófica e de reafirmação do seu enamorar-se pela Filosofia. Cômico de que a busca da Verdade sob o norte filosófico era possível e necessária, Agostinho pressupõe o imperativo de, primeiramente, reafirmar a possibilidade de encontrar a Verdade. E o Hiponense, nessa busca, origina seu primeiro diálogo filosófico: *Contra os Acadêmicos*.

Esse diálogo, do qual participam Agostinho, Licêncio, Trigécio, Alípio e Navígio, ocorreu em dois momentos distintos. O primeiro momento foi de 10 a 12 de novembro de 386, o segundo momento foi, provavelmente, de 18 a 20 de novembro de 386. No primeiro momento, foram redigidos a primeira dedicatória a Romaniano⁴⁶

⁴⁶ Fora um grande amigo e patrocinador dos estudos, carreira e da empreita filosófica em Cassiciaco provendo Agostinho neste período de refúgio e isolamento de recursos necessários a este propósito. O próprio Romaniano quis participar desta atividade filosófica. No entanto, suas atribuições profissionais o impediram. Ciente de que Romaniano não se faz presente no ócio filosófico que tanto

e o primeiro livro do referido diálogo. (Cf. BELMONTE Apud AGOSTINHO, 2008, p. 36). No segundo momento, foram confeccionados a segunda carta dedicada a Romano, o segundo e o terceiro livros do *Contra os Acadêmicos* (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 78).

No *Contra os Acadêmicos*, o Hiponense inicia as conversações, incitando o debate entre seus amigos, “almejando pelo binômio pergunta e resposta atingir a uma possível solução satisfatória da temática abordada que não restrinja a reflexão, mas lhe conceda margem de investigação” (Op. Cit. SANTOS Apud AGOSTINHO, 2008, p. 19). Tal itinerário é essencial para Agostinho, pois ele considera que “não há melhor método de procura da verdade, do que proceder por perguntas e respostas.⁴⁷” (AGOSTINHO, 19993, p. 83)

Ademais, por meio desse itinerário, Agostinho poderia expor seus argumentos com o intuito de retificar o posicionamento epistemológico acadêmico, o qual apregoava que o conhecimento é vedado ao homem e que se deve necessariamente suspender o assentimento. Além disso, o Hiponense, na condição de mestre dos seus interlocutores, poderia incitá-los ao debate e, assim, prepará-los solidamente na reflexão filosófica, com o fito de inseri-los na empreitada do estudo filosófico.

Para avaliar os passos trilhados nesse caminho, a figura de um juiz que considere os resultados alcançados se torna primordial à metodologia delineada pelo Hiponense. Alípio, sendo formado em direito, fora escolhido para essa função, com o propósito de mensurar as considerações obtidas no percurso filosófico.

Neste cenário é tecido o diálogo *Contra os Acadêmicos*, que é composto por três livros nos quais se encontram duas cartas endereçadas a Romano. A referida obra é composta por seis discussões que trazem as diferentes posições inscritas nas conversações entre a postura cética acadêmica e a contraposição a essa postura.

O primeiro livro traz em seu bojo a primeira carta endereçada a Romano, a quem a obra é dedicada. Nele, há três discussões entre Licêncio e Trígício

desejava participar, Agostinho dedica e envia-lhe o *Contra os Acadêmicos*. Romano era pai de Licêncio. (Cf. Op. Cit. BELMONETE Apud AGOSTINHO, 2008, p. 34; 41-45)

⁴⁷ Cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo (AUGUSTÍN, 1969, p. 490)

suscitadas por Agostinho sobre a possível correlação da Verdade com a felicidade. Tal livro constitui uma introdução para a reflexão sobre a posição cética acadêmica.

O segundo livro que contém a segunda carta a Romaniano, reúne a quarta e a quinta discussão, agora entre Licêncio e Agostinho. O Hiponense, no intuito de contrapor a postura cética acadêmica reafirmada por Licêncio, faz uma sucinta apresentação sobre a Academia e principia o seu projeto de refutação da postura cética acadêmica.

Já no terceiro e último livro do diálogo citado, Agostinho e Alípio se confrontam na sexta discussão, em que Alípio se torna o defensor da postura cética acadêmica, incitando Agostinho a um longo discurso, através do qual ele apresenta sua réplica contra tal postura. Cumprindo esse pedido de Alípio, o Hiponense prossegue sua tentativa de refutação iniciada no segundo livro do *Contra os Acadêmicos*.

2.2–UMA POSSÍVEL CORRELAÇÃO ENTRE FELICIDADE E VERDADE

O diálogo *Contra os Acadêmicos* tem como prefácio a carta inicial que Agostinho endereça a Romaniano. Na carta, o Hiponense dedica o referido diálogo a Romaniano, quem o ajudara financeiramente e tinha manifestado o desejo de estar com Agostinho nesse ócio filosófico, mas que ficara impossibilitado de estar presente em Cassicíaco (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 43).

Agostinho, na dedicatória, o convida a buscar a felicidade, alertando-o que a felicidade não é obtida mediante prazeres carnavais e bens temporais. A felicidade somente é encontrada na Filosofia, que, por sua vez, corrobora que é fundamental deixar em segundo plano esses bens e prazeres sensíveis e visíveis, a fim de se poder contemplar a Verdade. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 44)

Depois dessa exortação a Romaniano, o Hiponense, na função de proponente e de mediador do diálogo, convida os seus interlocutores ao debate, suscitando estas questões: “Duvidais de que devemos conhecer a verdade? [...] Mas

se, continuei, mesmo sem a posse da verdade podemos ser felizes, ainda julgais necessário conhecer a verdade?⁴⁸” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 46)

Aqui, provavelmente, Agostinho supõe que haja uma possível relação entre Verdade e felicidade. Porém, não é consenso entre os participantes do diálogo a possibilidade de haver essa ‘simbiose’. Pois Trigécio, fazendo menção à um excerto do *Hortênsio*, põe em xeque essa correlação: “Certamente queremos ser felizes e se pudermos sê-lo sem a verdade, não precisamos procurá-la.⁴⁹” (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 46)

A consideração de Trigécio faz pressupor duas questões essenciais para a continuação do diálogo *Contra os Acadêmicos*. Primeiramente, evidencia um ponto em comum entre as vertentes filosóficas clássicas, isto é, o desejo da vida feliz. Em segundo lugar, uma dissociação entre a felicidade e a busca da Verdade, não sendo necessária a contemplação da Verdade para que se alcance a felicidade.

Essa afirmação ciceroniana faz com que Agostinho exponha o seguinte questionamento a Trigécio: “Julgais que podemos ser felizes mesmo sem ter encontrado a verdade?⁵⁰” (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 46) No intuito de o auxiliar, a ele e aos demais interlocutores do diálogo, Agostinho, a pedido de Trigécio, conceitua a felicidade como viver segundo o que há de nobilíssimo no homem, que é a Razão ou a mente. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 47)

Perante tal asserção de Agostinho, ocorre uma divergência entre Licêncio e Trigécio, o que faz com que este último reconsidere sua afirmação. Licêncio advoga que a diligente busca da Verdade já é suficiente para a posse da felicidade, mencionando que os sábios foram felizes pela busca pertinaz da Verdade (Cf. Loc. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 47). Enquanto Trigécio antepõe outra perspectiva, de que a contemplação da Verdade é requisito essencial para ser feliz. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 48)

Discordando de Licêncio, Trigécio assevera que não é feliz quem procura, por mais que seja uma busca pertinaz, mas sim quem de fato encontra o que deseja:

⁴⁸Numquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere? [...] Quid si, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus necessariam veri comprehensionem arbitramini? (AUGUSTÍN, 1963, p. 68)

⁴⁹ Beati certe, inquit Trygetius, esse volumus; et si ad hanc rem possumus absque veritate pervenire, quaerenda nobis veritas non est. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 68)

⁵⁰ Existimatisne beatos nos esse posse, etiam non inventa veritate? (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 68)

“Porque, a nosso ver, feliz só é o sábio, perfeito em tudo. Ora, quem ainda procura não é perfeito. Portanto não entendo absolutamente como pode dizê-lo feliz.⁵¹”(Loc. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 48)

Contrapondo esse viés de Trigécio e reafirmando a sua tese, Licêncio lança mão dos respectivos argumentos:

Mas justamente esta é a felicidade do homem: buscar perfeitamente a verdade. Isso é chegar ao fim, além do que não se pode passar. Portanto, quem busca a verdade com menos esforço do que deve, não alcança o fim do homem, mas quem se aplica à sua busca com todo o esforço possível e necessário, mesmo que não a encontre, é feliz, pois age totalmente segundo o fim para o qual nasceu. Se não o consegue, a falta vem da natureza, que não o permitiu. Finalmente, se todo homem é necessariamente feliz ou infeliz, não será loucura chamar infeliz aquele que de dia e de noite com todo o afincamento procura a verdade? Logo é feliz. Além disso, creio que a nossa definição confirma a minha opinião, pois se é feliz, como de fato é, quem vive segundo aquela parte da alma que deve governar as outras e esta parte se chama razão, pergunto: não vive segundo a razão quem com perfeição busca a verdade? Seria absurdo negá-lo. Por que, então, hesitaremos em afirmar que basta a busca da verdade para tornar o homem feliz?⁵² (Op. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 52)

O argumento de Licêncio é embasado pela constatação da limitação humana, em que “there are no characteristics of our sense perceptions that enable us infallibly to distinguish ‘true from false.” (Op. Cit. O’ DALY Apud STUMP; KRETZMANN, p. 162). Tal afirmação levanta as seguintes indagações: a contemplação da Verdade perante a limitação humana não é um objetivo utópico? A possível inaptidão humana de almejar a Verdade não justifica a pressuposição de que para ser feliz basta tão somente a sua diligente busca e não a contemplação da Verdade.

⁵¹ Quia beatum, inquit Trygetius, volumus esse perfectum in omnibus sapientem. Qui autem adhuc quaerit, perfectus non est. Hunc igitur quomodo asseras beatum, omnino non video. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 70-71)

⁵² At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille, perfecte quaerere veritatem: hoc est enim pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi. Quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, is ad finem hominis non pervenit: quisquis autem tantum quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, is etiamsi eam non inveniatur, beatus est; totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. Inventio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit. Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest instat investigandae veritati, miserum dicere? Beatus igitur erit. Deinde illa definitio mihi, ut arbitror, uberius suffragatur: nam si beatus est, sicuti est, qui secundum eam partem animi vivit, quam regnare caeteris convenit, et haec pars ratio dicitur, quaero utrum non secundum rationem vivat, qui quaerit perfecte veritatem? Quod si absurdum est, quid dubitamus beatum hominem dicere sola ipsa inquisitione veritatis? (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 74-75).

Tais questionamentos arregimentam-se nas teses elencada por Licêncio, que leva em consideração as seguintes hipóteses: primeira, a finalidade cognitiva do homem se satisfaz na busca da Verdade, pois contemplar a Verdade é algo que escapa à potencialidade humana; em segundo lugar, que perante tal impossibilidade é incoerente dizer que é infeliz quem busca diligentemente a Verdade; e por terceiro, o homem que busca pertinazmente a Verdade, embora não a alcance, vive segundo a parte que lhe é nobilíssima: a Razão.

A tese de Licêncio sobre a felicidade humana, de que aquele que busca a Verdade possa se satisfazer somente na busca, sem a contemplação da Verdade, não será partilhada por Agostinho, conforme se verificará no transcorrer do diálogo. Todavia, a argumentação de Licêncio, no intuito de ratificar sua tese, se mostra equilibrada e coesa, pois cada uma de suas hipóteses se demonstram entre si na condição de conclusões necessárias, em que uma acarreta a outra, porque, segundo as teses de Licêncio, a finalidade humana é a busca da Verdade e não a contemplação da Verdade. Logo, se o homem necessariamente só pode ser feliz ou infeliz, o fato de buscar a Verdade de forma perspicaz faz com que o homem seja feliz. Portanto, a busca a todo custo, apesar das limitações, da finalidade e da perfeição humana, que é igualmente a busca diligente da Verdade, constitui uma prova evidente de que a pessoa é guiada segundo a nobilíssima parte humana que é a Razão; desse modo, vive em plenitude a potencialidade humana.

No intuito de contrapor esses argumentos de Licêncio e gabaritar sua perspectiva, Trigécio conceitua que o erro é buscar sem nunca encontrar o que se procura:

Parece-me que quem está em erro não vive segundo a razão e nem é totalmente feliz. Ora, está em erro quem sempre busca e não encontra. Logo, debes demonstrar-me uma destas duas coisas: ou que quem está em erro pode ser feliz, ou que quem nunca encontra o que procura não está em erro. [...] Errar é, na verdade, procurar sem jamais encontrar.⁵³ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1963, p. 53)

⁵³ Mihi ait ille, nec secundum rationem vivere, nec beatus omnino, quisquis errat videtur. Errat autem omnis qui semper quaerit nec invenit. Unde tibi unum iam e duobus monstrandum est: aut errantem beatum esse posse: aut eum qui quod quaerit nunquam invenit, non errare. [...] Nam errare est utique semper quaerere, nunquam invenire. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 75-76)

A princípio, tal definição de Trígécio faz Licêncio ficar atônito, sem ter prontamente um argumento para debater semelhante definição. Realmente, essa definição indicada por Trígécio é razoável e consistente. Ela pode levar às seguintes considerações: (1) se a Razão é a parte mais nobre do homem, não é razoável pressupor que a pessoa, ao não encontrar o que se busca, esteja em conformidade com a Razão, pois não é perfeita ao não atingir sua finalidade. (2) Quem não é perfeito, no sentido de não alcançar o que se busca, não está vivendo conforme a parte mais excelsa do homem; (3) não estando em harmonia com a parte humana mais elevada, que é a Razão, não pode almejar a felicidade, pois essa consiste em viver segundo a Razão; (4) portanto, quem erra o alvo não pode estar vivendo em conformidade com a Razão, pois sendo a Razão a parte humana mais excelsa, a pessoa certamente obteria sua finalidade que não se restringe só à busca, mas se realiza na contemplação.

Perante essa tese estruturada por Trígécio, Licêncio se recolhe em seus pensamentos, não respondendo de imediato. Pois, realmente, à par das conjecturas de Trígécio, Licêncio tem que necessariamente refutar que a satisfação da potência humana acontece somente na contemplação da Verdade. Ciente dessa possível inferência do argumento de Trígécio e sua incidência na discussão, Licêncio arregimenta interiormente sua resposta à tese de Trígécio.

No dia seguinte, prosseguindo o debate, Licêncio concede sua definição de erro:

Escuta, pois, o que eu teria exposto ontem mesmo, se não tivesses intervindo. O erro, a meu ver, consiste em tomar o falso pelo verdadeiro. Nele não pode cair de nenhum modo quem julga que sempre se deve procurar a verdade, pois não pode aprovar o falso quem não aprova nada. Logo não pode errar, mas pode facilmente ser feliz. Para não ir muito longe, se pudéssemos viver todos os dias como ontem, não vejo razão para não nos considerarmos felizes. Pois vivemos numa grande tranquilidade de espírito, guardando a alma livre de toda mácula corporal, bem longe do fogo das paixões, dedicando-nos, quanto é humanamente possível, à razão, isto é, vivendo segundo aquela parte divina da alma, que, segundo a definição de ontem, concordamos que constitui a vida feliz. Todavia, creio que nada encontramos, mas apenas procuramos a verdade. Logo, o homem pode alcançar a felicidade só pela busca da verdade, ainda que não consiga encontrá-la.⁵⁴ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 54-55)

⁵⁴ Audi ergo, inquit, quod heri etiam nisi intercessisses, protulisses. Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio; in quam nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat: falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare. Beatus autem facillime esse potest: nam, ne longius abeam, si nobis ipsis, ut heri licuit, quotidie vivere liceret, nihil mihi occurrit cur nos beatos

A definição de erro de Licêncio pode suscitar tais ponderações: (1) quem prudentemente acautela-se de, irrefletidamente, se equivocar entre o falso e o verdadeiro, não erra; (2) ao não errar, pode mais acertadamente almejar a felicidade; (3) pois mediante sua cautela, ao prosseguir diligentemente a busca pela Verdade, fá-lo amparado pela Razão. Logo, (4) quem se esquia de emitir um juízo precipitado entre o verdadeiro e o falso permanece norteado pela Razão na busca diligente da Verdade, portanto é feliz, pois vive segundo a parte nobilíssima do homem, a Razão.

Assumindo posição contrária à de Licêncio, Agostinho toma parte no debate. Agora a discussão de Licêncio não será mais com Trigécio e sim com Agostinho que, segundo Dutton, tem diante de si um argumento bem estruturado e coeso para debelar, ao qual trata de retificar:

What Licentius is arguing, in effect, is the inconsistency of wisdom with the absence of knowledge pertains to divine wisdom and not to human wisdom, which must be conceived in Socratic terms. As this is the case, the disavowal of knowledge among the Academics, who are searching for truth, cannot be taken as a basis for judging that they are not wise. To draw such a conclusion is to collapse the distinction between divine and human wisdom. It is to think that humans can be wise in the way that God is wise. (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 67)

As conversações do primeiro livro do *Contra os Acadêmicos* são importantes para a compreensão e investigação do projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica, pelo fato de que

This first book is, so to speak, a preliminary to the dialogues in Books 2 and 3 (C. Acad. 1.9.25), where Augustine himself sets himself first against Licentius – although this too is only a ‘prelude’ (C. Acad. 2.9.22) – and then against his friend Alypius, by refuting the Skeptic position: the Skeptic attitude – the general withholding of judgment and the view that everything is uncertain and therefore no knowledge can be achieved – must be resisted because otherwise even belief is made impossible. (FUHRER Apud VESSEY; REID, 2012, p. 270)

appellare dubitaremus. Viximus enim magna mentis tranquillitate, ab omni corporis labe animum vindicantes, et a cupiditatum facibus longissime remoti, dantes, quantum homini licet, operam rationi, hoc est, secundum illam divinam partem animi viventes, quam beatam vitam esse hesterna inter nos definitione convenit: atque, ut opinor, nihil invenimus, sed tantummodo quaesivimus veritatem. Potest igitur sola inquisitione veritatis, etiamsi eam invenire minime possit, homini beata vita contingere. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 77)

No segundo livro do referido diálogo, Agostinho fará uma breve exposição sobre a Academia e sobre a motivação que levava os Acadêmicos a assumirem uma postura cética em relação ao conhecimento. Também nesse livro, o Hiponense inicia seu projeto de refutação desse posicionamento epistemológico.

2.3–EXPOSIÇÃO DE AGOSTINHO DA MOTIVAÇÃO DA POSTURA CÉTICA ACADÊMICA

Após uma pausa de quase sete dias, Agostinho e seus amigos se reúnem para prosseguir a discussão levantada sobre a postura cética acadêmica defendida por Licêncio, segundo o qual a diligente busca da Verdade, sem a contemplação dessa, já legava ao homem a felicidade. Trigécio e Agostinho contestam essa concepção, afirmando que há uma necessária relação entre Verdade e felicidade, não sendo feliz, contudo, quem ainda não alcançou a Verdade.

A partir desta etapa do diálogo, Licêncio terá a companhia de Alípio para ajudá-lo na defesa da concepção acadêmica. Para estar a par da conversação até ali desenvolvida, Alípio, que tinha se ausentado no início do diálogo (Cf. Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 46), pede a Agostinho que apresente uma recapitulação e pede que exponha o acicate que desaguara na postura cética acadêmica, a fim de inteirar-se da problemática suscitada nas conversações.

Prontamente, o Hiponense se coloca à disposição para dissertar uma breve explanação da concepção assumida pelos Acadêmicos⁵⁵:

⁵⁵ No terceiro livro do *Contra os Acadêmicos*, Agostinho faz uma sucinta interpretação histórica da Academia Platônica. Primeiro ele fala sobre Platão como fundador da Academia e como sistematizador por excelência da Filosofia. Depois, o Hiponense apresenta Polémon como escolarca, no período em que Zenão de Cítio participara da Academia. Com a morte Polemón, Arcesilau assume como Escolarca Acadêmico. Ele assume uma postura cética em relação ao conhecimento, a fim de contrapor a teoria de Verdade disseminada por Zenão na Academia. Teoria revivida por Crisipo, quem buscou reafirmar a tese criada por Zenão. Carnêades, sendo elevado à função de dirigente da Academia, defendeu a postura cética admitida por Arcesilau. Posteriormente assume a direção da Academia os seguintes escolarcas: Metrodoro, Filo e Antíoco, os quais, juntamente com o estoico Mnesarco introduziram elementos do estoicismo na Academia. E Cícero visou salvaguardar a concepção filosófica platônica da doutrina materialista estoica. Ele tomou semelhante atitude por ser fiel discípulo de Filo, quem buscava resistir à integração na Academia de elementos estoicos. O Hiponense encerra esse resgate histórico asseverando que Platão ressurgiu em Plotino. Nesse itinerário histórico, Agostinho reafirma a sua concepção de que os Acadêmicos assumiram uma postura cética em relação ao conhecimento para contrapor o critério estoico de Verdade (Cf. Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 171-176). Com efeito, para o Hiponense os Acadêmicos se mostraram inimigos do conhecimento para serem fidedignos defensores da Verdade. Assim, somente aos já iniciados na Filosofia Platônica é que eles comunicavam sua Filosofia.

Agirei de boa-fé, pois tens direito de exigí-lo. Os Acadêmicos afirmavam que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia – Carnéades recusava ocupar-se de qualquer outra coisa – mas que pode ser sábio e que todo o ofício do sábio, como tu mesmo expuseste, Licêncio, consiste na busca da verdade. Daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas.⁵⁶ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 79-80)

Agostinho nessa explanação relembra o viés defendido por Licêncio, segundo o qual o sábio deve se precaver de se assenhorear de uma opinião, de conceder assentimento ao que for, pois assim certamente erraria, o que para o sábio é inadmissível.

Tal concepção sobre a problemática do conhecimento fora motivada pelo critério de Verdade⁵⁷ suscitado por Zenão:

Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estoico Zenão, segundo a qual só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina. [...] Os Acadêmicos se empenharam com todas as forças em demonstrar que esses sinais não podem encontrar-se jamais. Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites tudo isso foi utilizado em defesa de sua concepção. E como tinham apreendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio não devia aprovar nada.⁵⁸ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 80)

⁵⁶ Agam, inquam, bona fide, quoniam de iure praescribis. Nam et Academicis placuit, nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent (nam caetera curare se Carneades negabat) et tamen hominem posse esse sapientem, sapientisque totum munus, ut abs te quoque, Licenti, illo sermone dissertum est, in conquisitione veri explicari. Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur: erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si assentiatur rebus incertis. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 104)

⁵⁷ Os Estoicos como filósofos materialistas tinham criado, através de Zenão, seu fundador, um critério de Verdade pautado nos sentidos: a representação cataléptica. Ela pode ser conceituada dessa forma: “I transliterate the kataléptikê of kataléptikê phantasia, in preference to any of the several possible translations. Kataléptikê is the verbal adjective from katalambanein, grasp or get a grip on, and it is the impression which gets a grip on reality. For this reason ‘graspable impression’, preferred by some, seems to get the causal sense wrong – it is not the impression which we can grasp, but rather the impression with which we can grasp: ‘grasping might be better, if it did not suggest greed. *Katalambanein* is also used to mean ‘apprehend’, in the sense of apprehending a criminal; and this has suggested ‘apprehensive impression.’” (HANKINSSON Apud INWOOD, 2003, p. 60). Tal critério desprende o conhecimento da esfera intelectual para fixá-lo tão somente no sensível. Nesse sentido, para Agostinho, como tal teoria não levava em consideração a doutrina platônica do mundo das ideias, os Acadêmicos assumiram uma postura cética em relação ao conhecimento como forma de proteger sua concepção filosófica platônica. (Cf. DUTTON, 2016, p. 25)

⁵⁸ Sed verum non posse comprehendí, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendí, quae signa non potest habere quod falsum est. Hoc prorsus non posse inveniri, vehementissime ut convincerent

Assim, fica patente que o critério de verdade suscitado por Zenão fora o estopim para a querela entre os Estoicos e os Acadêmicos frente à problemática do conhecimento. No intuito de mitigar a influência do critério de Verdade inserido na Academia por Zenão, os Acadêmicos asseveravam que o conhecimento não está ao alcance do homem e que, portanto, se deve obrigatoriamente suspender o assentimento.

Semelhante contenda é apresentada por Agostinho:

Parece-me que a dissidência que deu origem à nova Academia não se dirigia tanto contra a doutrina antiga como contra os estóicos. Nem se pode considerá-la como uma dissidência, porque se tratava apenas de refutar e discutir uma nova opinião introduzida por Zenão. Pois não foi sem razão que se pensou que a doutrina do não conhecimento da verdade, ainda que não fosse objeto de controvérsias, não era estranha aos antigos Acadêmicos. Isso pode ser facilmente provado pela autoridade do próprio Sócrates, de Platão e dos outros antigos. Estes acreditaram poder guardar-se do erro na medida em que não dessem assentimento temerariamente. Todavia não introduziram nas escolas a discussão dessa questão nem pesquisaram especificamente se era ou não possível conhecer a verdade. Este foi o novo problema bruscamente lançado por Zenão, afirmando que só se podia conhecer aquilo que de tal modo é verdadeiro que se distingue do falso por marcas de dessemelhança, e que o sábio não deve opinar. Tendo ouvido isso, Arcesilau negou que o homem pode encontrar algo do gênero, dizendo que a vida do sábio não devia ser exposta ao naufrágio da opinião. Donde concluiu que não se deve dar assentimento a nada.⁵⁹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 83)

Tendo feito um esboço histórico da querela entre Estoicos e Acadêmicos em relação à problemática do conhecimento, Agostinho irá contrapor o posicionamento epistemológico acadêmico, buscando mostrar, através de seu projeto de refutação, que (1) a postura cética acadêmica é inviável como filosofia prática e que (2) o

incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocinio vigerunt. Et cum ab eodem Zenone accepissent, nihil esse turpius quam opinari, confecerunt callidissime, ut si nihil percipi posset, et esset opinatio turpissima, nihil unquam sapiens approbaret. (Loc. Cit AUGUSTÍN, 1963, p. 104-105)

⁵⁹ Novae Academiae discidium non tam contra veterem conceptum, quam contra Stoicos arbitror esse commotum. Nec vero discidium est putandum, siquidem a Zenone illatam novam quaestionem dissolvi discutique oportebat. Nam de non percipiendo. Quamvis nullis conflictationibus agitata, incolens tamen etiam velerum Academicorum mentes sententia non impudenter existimata est. Quod etiam ipsius Socratis Platonisque ac reliquorum veterum auctoritate probatu facile est, qui se hactenus crediderunt ab errore posse defendi, si se assensionem non temere commisissent: quamvis propriam de hac re disputationem in scholas suas non introduxerint, nec ab illis enucleate aliquando quaesitum sit, percipi necne veritas possit. Quod cum Zeno rude ac novum intulisset, contenderetque nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur, neque opinionem subeundam esse sapienti, atque id Archesilas audiret, negavit huiusmodi quidquam posse ab homine reperiri, neque illi opiionis naufragio sapientis committendam esse vitam. Unde etiam conclusit, nulli rei esse assentiendum. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 107)

conhecimento é possível ao homem. Para tanto, Agostinho irá contrapor as teses acadêmicas: (i) de que o homem não pode chegar ao conhecimento, por isso se deve continuamente (ii) suspender o assentimento e (iii) agir somente guiado pelo que é verossímil.

2.4—A ESTRATÉGIA DE AGOSTINHO E SUAS OBJEÇÕES À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA

A estratégia do Hiponense, de contrapor-se à postura cética acadêmica⁶⁰, coloca os argumentos dos Acadêmicos contra eles mesmos. O Hiponense irá argumentar, na metade e no final do segundo livro, a favor da possibilidade de a Verdade ser conhecida, em oposição aos Acadêmicos, os quais consideram que ela não possa ser conhecida.

Eis o primeiro excerto no qual Agostinho apresenta seu estratagema: “Por ora a nossa diferença de opinião se reduz a isto: eles acham provável que não se pode encontrar a verdade e eu julgo provável que se pode encontrá-la.⁶¹” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 92)

Neste segundo trecho, o Hiponense mostra a estratégia que usará contra os Acadêmicos:

Trata-se, portanto, de saber entre nós se, segundo os argumentos deles, é provável que nada se pode conhecer e a nada se deve dar assentimento. Se conseguires demonstrar isso, sem dificuldade me darei por vencido. Mas se eu demonstrar que é muito mais provável que o sábio pode chegar à verdade e que não se deve sempre suspender o assentimento, creio que não terás como recusar-te a passar para a minha opinião.⁶² (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 98)

⁶⁰ O que Agostinho tentará contrapor não é a Filosofia Acadêmica e sim a postura cética que eles assumiram na contenda com os Estoicos. Prova disso é que no final do diálogo *Contra os Acadêmicos* Agostinho proporá aos seus amigos a interação entre as Escrituras e os elementos da Filosofia Platônica na contemplação da Verdade. (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 146)

⁶¹ Inter quos et me modo interim nihil distat, nisi quod illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem; mihi autem inveniri posse probabile est. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 117)

⁶² Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percipi posse, ac nulli rei esse assentiendum. Quod si obtinueris, cedam libenter: si autem demonstrare potuero multo esse probabilius, et posse ad veritatem pervenire sapientem, et assensionem non semper esse cohibendam: nihil habebis, ut opinor, cur non te in meam sententiam transire patiaris. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 124-125)

Com essa estratégia, Agostinho tecerá duas objeções à postura cética acadêmica: (1) caracterizá-la como filosofia prática inviável, buscando contrapor (ii) a suspensão plena do assentimento e (iii) a concepção de verossimilhança como critério de ação prática; (2) e reivindicará o conhecimento, a fim de derrubar o viés acadêmico da (i) inacessibilidade do conhecimento (Cf. Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 139).

O Hiponense, primeiramente, tentará descaracterizar o posicionamento epistemológico acadêmico como (1) filosofia prática inviável⁶³. Nesse sentido, Agostinho revisita a discussão presente na *Acadêmicas*, resgatando uma das considerações de Lúculo, o qual, ao advogar o parecer estoico, apresenta a objeção da inação, formulada por Crisipo, à postura cética acadêmica: “Antes que entremos em ação, é necessário que algo seja visto, e que a isso que tenha sido visto se dê assentimento. Pelo que quem suprime ou a representação ou o assentimento, esse suprime da vida toda ação.⁶⁴” (Op. Cit, CÍCERO, 2012, p. 223). Semelhante argumento é contundente, pois, conforme Dutton (Cf. Op. Cit. 2016, p. 34), a tendência geral entre os filósofos helênicos era de subordinar a especulação à prática, tendo em vista alcançar a felicidade, o grande fim humano. Destarte, para contrapor essa tese, Carnéades instala a tese da verossimilhança, que, segundo Fraile (Cf. Loc. Cit. 1965, p. 639), é uma tentativa de flexibilizar a rígida postura de Arcesilau: “Assim, qualquer coisa que haja surgido de aparência provável, se nada se apresentar que seja contrário a essa probabilidade, o sábio a usará⁶⁵” (Op. Cit. CÍCERO, 2012, p. 325). Ele “segue muitas coisas prováveis, não apreendidas, nem percebidas e nem assentidas, mas verossímeis⁶⁶”. (Loc. Cit. CÍCERO, 2012, p. 325)

Com o objetivo de demonstrar a inviabilidade da postura cética acadêmica como sendo filosofia prática, Agostinho apresenta a tese da verossimilhança acadêmica: “Os Acadêmicos chamam provável ou verossímil o que nos pode mover

⁶³ Aqui será privilegiada a posição de Dutton, o qual pontua a viabilidade ou não da postura cética acadêmica no cotidiano como uma das objeções da crítica de Agostinho do posicionamento epistemológico acadêmico. Tal preferência por Dutton se deve por ele tecer uma consideração pormenorizada do *Contra os Acadêmicos*, na qual ele apresenta o projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica.

⁶⁴ Omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit adsentiat. Quare qui aut visum aut adsensum tollit, is omnem actionem tollit e vita. (Op. Cit, CÍCERO, 2012, p. 222)

⁶⁵ Sic quicquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium (Op. Cit. CÍCERO, 2012, p. 324)

⁶⁶ Inducitur multa sequitur probabilia non comprehensa neque percepta neque adsensa sec similia veri. (Loc. Cit. CÍCERO, 2012, p. 324)

a agir sem consentimento. Quando digo sem assentimento, quero dizer de tal modo que sem ter por verdadeiro o que fazemos e julgando ignorar a verdade, não deixamos de agir.⁶⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 94-95)

Assim, ainda no segundo livro do referido diálogo, no seu escopo de (a) caracterizá-la como uma (2) filosofia prática inviável, Agostinho alude a um exemplo de certo homem que guiado pela concepção da verossimilhança acadêmica, ao ver o irmão de Licêncio poderia dizer:

De quem é filho este rapaz?
De certo Romaniano, respondem-lhe.
Como é parecido com o pai! Exclama o homem. Era bem verdade o que me dissera.
Então tu ou algum outro pergunta:
Então conheces Romaniano?
Responde o homem:
Não o conheço, mas parece-me que seu filho é parecido com ele.
Poderá alguém conter o riso diante disso? Licêncio:
Certamente que não.⁶⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 88)

Esse exemplo do homem que movido, segundo Agostinho, pela provável semelhança do filho em relação ao pai, declara que há semelhança entre ambos, mesmo não conhecendo o pai, enceta sua caracterização da postura cética acadêmica como inviável. Pois “comaso o sábio aprova ou como pode seguir o verossímil se ignora a própria verdade? Portanto esses homens conheciam e aprovavam coisas falsas nas quais observavam grande semelhança com as coisas verdadeiras.⁶⁹” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 142)

⁶⁷ Id *probabile* vel *verisimile* Academicici vocant, quod nos ad agendum sine assensione potest invitare. *Sine assensione* autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse, aut non id scire arbitremur, agamus tamen. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 120)

⁶⁸ — Cuius hic puer filius?

Respondetur:

— Cuiusdam Romaniani.

At hic:

— Quam patri similis est! Quam ad me hoc non temere fama detulerat!

Hic tu, vel quis alius:

— Nosti enim Romanianum, bone homo?

— Non novi, inquit: tamen similis eius mihi videtur.

— Poteritne quisquam risum tenere?

— Nullo modo, inquit. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 112-113).

⁶⁹ Quomodo enim approbat sapiens, aut quomodo simile sequitur veri, cum ipsum venim quid sit ignoret. Ergo illi norant, et approbant falsa in quibus imitationem laudabilem rerum verarum animadvertabant. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 174-175)

Através de tal exemplo, Agostinho expõe o que é, ao seu ver, uma incongruência acadêmica: o de pressupor que algo pareça com a Verdade e por meio dessa possa conduzir sua vida, enquanto afirmam a inacessibilidade da Verdade: “A própria evidência clama que de maneira semelhante devemos rir dos teus Acadêmicos que afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando ignoram a própria verdade.⁷⁰” (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 88)

Perante a moldura da verossimilhança acadêmica, de se guiar pelo que se assemelha com a Verdade, é necessário que se possa ter a possibilidade de almejar a Verdade. Os Acadêmicos, contudo, negam tal possibilidade, ao negarem que a Verdade possa ser conhecida pelo homem. Se a Verdade é inalcançável ao homem, logo, este não tem a capacidade de avaliar algo como semelhante à Verdade. Seria, por isso, incongruente julgar esse algo como sendo verossímil. Porque a verossimilhança implica obrigatoriamente a habilidade de perceber a semelhança com a Verdade. Se a Verdade não é conhecível, é impossível haver tal possibilidade. Não se pode aferir a verossimilhança de nada.

No terceiro livro do referido diálogo, Agostinho consolidará o questionamento da postura cética acadêmica como filosofia prática inviável com as histórias dos dois viajantes e do jovem acusado de adultério.

Primeiramente ele cita o caso dos dois viajantes:

Pois acho que não erra somente aquele que segue o caminho errado, mas também aquele que não segue a via verdadeira. Suponhamos dois viajantes que se dirigem a um mesmo lugar. Um deles decidiu não acreditar em ninguém e o outro é excessivamente crédulo. Chegam a uma bifurcação. O crédulo pergunta a um pastor que ali se encontra ou a um camponês qualquer:

– Bom dia, meu caro senhor, qual é o caminho que leva a tal lugar?

Ele responde:

– Vá por este caminho que não errará.

O primeiro diz então ao companheiro:

– Ele diz a verdade, vamos por aqui.

O viajante, desconfiado, põe-se a rir, zomba desse assentimento apressado e, enquanto o outro parte, permanece plantado na bifurcação.⁷¹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 134-135)

⁷⁰ Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita verisimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 113)

⁷¹ Non enim solum puto eum errare qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur. Faciamus enim duos viatores ad unum locum tendentes, quorum alter instituerit nulli credere, alter nimis credulus sit. Ventum est ad aliquod bivium: hic ille credulus pastori qui aderat, vel cuiquam rusticano: Salve, frugi homo: dic quaeso, qua bene in illum locum pergatur. Respondetur: Si hac ibis, nihil errabis. Et ille ad comitem: Verum dicit, hac eamus. Ridet vir cautissimus, et tam cito assensum

Mediante a atitude do viajante incrédulo, que não concedeu assentimento à informação concedida pelo pastor, Dutton assevera que:

Augustine raises the topic of error in connection with the Academic response to the Inaction Objection. The issue that is now before us is not whether the wise person is able to act by following what is persuasive without giving it his or her assent, but whether he or she can do so without being implicated in error. (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 125)

Fica evidente a lição delineada pelo Hiponense: erra, também, quem não dá o assentimento a nada. Pois o viajante incrédulo fica sem ação ao não assentir à informação dada pelo pastor:

Depois de algum tempo lhe pareceu absurdo ficar parado, quando de repente pelo outro caminho surge um homem garbosamente montado em seu cavalo, vindo em sua direção. [...] Sendo homem mau, o cavaleiro agiu segundo o seu costume, mesmo sem ter nenhum interesse na questão e disse-lhe:

– Segue por ali, é dali que eu venho.

Com estas palavras enganou-o e foi embora. Mas quando teria sido ele engando? Falando consigo diz: Não aprovo esta informação como verdadeira, mas como é verossímil e não é honesto ficar aqui nem útil ficar ocioso, tomarei este caminho.

Entrementes, aquele que errou por ter dado tão prontamente o seu assentimento às palavras do pastor, já estava estava descansando no lugar do seu destino. O outro que não erra, pois segue o provável, anda vagando pelas florestas e não encontra sequer uma pessoa que conheça o lugar ao qual se dirige.⁷² (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 135)

Num tom jocoso, Agostinho, ao supor tal fato, reflete que o viajante que segue a postura cética acadêmica, a qual supõe que não se deve conceder temerariamente o assentimento, está em erro. Pois, ficar inerte diante de uma situação na qual se deve prontamente agir configura também um erro. Para Agostinho, na sua tentativa de refutação e caracterização da postura cética acadêmica como filosofia prática inviável, o erro que os Acadêmicos podem estar

facentissime illudit, atque interea illo discedente in bivio figitur: et jam incipit videri turpe cessare, cum ecce ex alio cornu lautus quidam et urbanus equo insides eminent et propinquare occipit. (Op. Cit AUGUSTIN, 1948, p. 178; 180)

⁷² Cum ecce ex alio viae cornu lautus quidam et urbanus quidam et urbanus equo insidens eminent et propinquare occipit. [...] Tenuit suum morem homo pessimus etiam gratis. Hac perge, ait: nam ego inde venio. Decepti atque abiit. Sed quando iste deceperetur? Nom enim monstrationem istam tanquam veram, inquit, approbo, sed quia est veri similis. Et hic otiosum esse nec honestum nec utile est: hac eam. Interea ille qui assentiendo erravit, tam cito existimans vera esse verba pastoris, in loco illo quo tendebant, jam se reficiebat: iste autem non errans, siquidem probabile sequitur, circumit silvas nescio quas, nec jam cui locus ille notus sit, ad quem venire proposuerat, invenit. (Op. Cit AUGUSTÍN, 1948, p. 180)

cometendo é o de não dar o seu assentimento à meta de descobrir a Verdade. Pois, segundo o Hiponense (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 99), a busca da Verdade é imprescindível.

Embora pareça convincente essa história contada por Agostinho, no seu propósito de descaracterização da postura cética acadêmica como filosofia prática inviável, não implica que necessariamente a informação concedida pelo pastor de fato seja verdadeira. Pois, este, mesmo sem a intenção de enganar os transeuntes, poderia se equivocar e conceder a eles uma informação imprecisa que não os levaria ao seu destino.

A outra história contada por Agostinho é a do jovem que, movido pela verossimilhança acadêmica, atenta contra a honra de uma mulher comprometida:

Certamente nem todo homem que erra peca, mas de todo que peca se diz que erra ou algo pior. Suponhamos que um adolescente ouve os Acadêmicos dizerem: 'É vergonhoso errar e por isso não se deve dar assentimento a nada. Mas quando alguém faz o que parece provável, não peca e não erra; lembre-se apenas de não aprovar como verdadeiro tudo o que se apresenta ao espírito ou aos sentidos.' Ouvindo isso, o nosso jovem atenta contra o pudor da mulher alheia. É a ti que apelo, Marco Túlio. Estamos tratando da vida e dos costumes dos jovens, a cuja educação e formação foram endereçados todos os teus livros. O que dirás, senão que para ti não há nenhuma probabilidade que justifique a conduta do jovem? Mas para ele esta probabilidade existe.⁷³ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 136)

Agostinho pontua que nesse relato a situação do jovem é extremamente difícil, porque "se os juízes se ocuparem do caso, ou desprezarão os Acadêmicos e os punirão como crime perfeitamente real, ou, seguindo os Acadêmicos, condenarão o jovem por verossimilhança e probabilidade, de modo que o advogado não sabe o que fazer."⁷⁴ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 137)

⁷³ Certe enim non fortasse omnis qui errat, peccat: omnis tamen qui peccat, aut errare conceditur, aut aliquid peius. Quid si ergo aliquis adolescentium cum hos audierit dicentes: turpe est errare, et ideo nulli rei consentire debemus: sed tamen cum agit quisque quod ei videtur probabile, nec peccat, nec errat illud tantum meminerit quidquid occurrit vel animo vel sensibus, no pro vero esse approbandum. Id igitur audiens adolescens, insidiabitur pudicitiae uxoris alienae. Te, te consulo, M. Tullii; de adolescentium moribus vitaeque tractamus, cui educandae atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt. Quid aliud dicturus es, quam non tibi esse probabile ut id faciat adolescens? At illi probabile est. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 168)

⁷⁴ Hoc illi iudices si intellexerint, aut negligit Academicos et tanquam crimen verissimum punient; aut eisdem obtemperantes, verisimiliter hominem probabiliterque damnabunt ut iam quid agat iste patronus prorsus ignoret. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 169)

Deste modo, analisando o exemplo disponibilizado por Agostinho, é possível intuir que guiar uma reflexão ética e a conduta moral por aquilo que lhe é persuasivo, desconsiderando a integralidade e dignidade alheia, não é um parâmetro razoável e coerente ao jovem citado e, possivelmente, condenado no caso de adultério. Aliás, na avaliação de Agostinho, a verossimilhança acadêmica é ineficaz ao homem como critério de ação prática, pois

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.⁷⁵ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 138)

A intenção do Hiponense com essa anedota é “expose the Academic view of error as offensive to our moral sensibilities.” (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 129). A crítica da viabilidade da postura cética acadêmica se apresenta como um questionamento contundente pelas seguintes considerações: primeiro, pelo fato de buscarem incessantemente a Verdade sem encontrá-la, os Acadêmicos não são nem felizes nem sábios em sua prática filosófica; segundo, ao, aparentemente, recusar a cognoscibilidade da Verdade, os Acadêmicos não podem dizer o que é verossímil como critério de ação; terceiro, por não depositarem sua confiança em nada, os Acadêmicos caem no erro do não assentimento em relação aos objetivos de descobrir a Verdade e alcançar a felicidade. Não há dúvida de que cada um desses argumentos são poderosos. Juntos, eles constituem um completo repúdio da postura cética acadêmica como uma filosofia prática. (Cf. Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 139-140)

Dessa forma, Agostinho tece sua crítica aos dois pilares da postura cética acadêmica como filosofia prática: o da necessidade da suspensão contínua do assentimento e o de se guiar pelo verossímil. Assim, tendo arregimentado sua caracterização do posicionamento cético acadêmico como filosofia prática inviável, Agostinho proporrá outro ponto importante de sua refutação a tal postura: a reivindicação da possibilidade do conhecimento, visando debelar a concepção acadêmica da inacessibilidade da Verdade. Por isso ele reafirma o compromisso de

⁷⁵ Si haec ratio probabilis erit, cum probabile cuiquam visum fuerit esse faciendum tantum nulli quasi vero assentiat, non solum sine sceleris, sed etiam sine erroris vituperatione committat. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 170)

buscar e contemplar a Verdade: “Creio que nossa tarefa, não banal ou supérflua, mas necessária e suprema, é procurar a verdade.⁷⁶” (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 99)

Nesse sentido, o Hiponense se proporá a evidenciar verdades que, a seu ver, estariam isentas do desafio da postura cética acadêmica. Ele iniciará com o critério de Verdade advogado por Zenão. Tal precedência à definição de Zenão pode ser, possivelmente, pelo fato de ela ter sido a causa da contenda entre Estoicos e Acadêmicos.

Eis o critério de Verdade criado por Zenão:

Os Acadêmicos negam que se possa saber algo. Em que vos baseais para dizer isso, homens diligentíssimos e doutíssimos? Na definição de Zenão, respondem. Mas por quê? Se ela é verdadeira, aquele que a conhece sabe alguma coisa, se é falsa, não deveria abalar homens tão fortes. Mas vejamos o que diz Zenão. Segundo ele, só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso.⁷⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 118)

O Hiponense supõe que reivindicar o conhecimento através do critério de Zenão é um forte argumento. Mesmo que não se possa estabelecer com exatidão se ele é ou falso ou verdadeiro, é certo que o critério ou é falso ou é verdadeiro. Desse modo, algo já pode ser conhecido:

Segundo ele, só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se. [...] Acho que o próprio tolo não poderia responder nada, se te pedisse refutar, com tua famosa sutileza, a definição de Zenão e mostrar que também ela pode ser falsa. Se não o puderes, já tens uma proposição que percebes como certa. [...] Usarei de um dilema seguríssimo: ou a definição é verdadeira ou é falsa. Se é verdadeira, mantenho minha posição, se é falsa, é possível apreender algo, ainda que tenha características comuns com o falso.⁷⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 120)

⁷⁶ *Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quaerere veritatem.* (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 126)

⁷⁷ *Negant Academici sciri aliquid posse. Unde hoc vobis placuit, studiosissimi homines atque doctissimi? «Movit nos, inquiunt, definitio Zenonis.» Cur quaeso? Nam si vera est, nonnihil veri novit qui vel ipsam novit, sin falsa, non debuit constantissimos commovere. Sed videamus quid ait Zeno: tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non habet signa communia.* (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 147)

⁷⁸ *Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret ut falsum apparere non posset. [...] Quanquam et ipsi stulto nihil responderi posse arbitror, si tibi dicat ut illo memorabili acumine tuo hanc ipsam Zenonis definitionem refellas, et ostendas eam etiam falsam esse posse: quod si non potueris, hanc ipsam quam percipias habes; si autem refelleris, unde a percipiendo impediaris non habes. [...]* Utar

Após a definição de Zenão, Agostinho quer mostrar possíveis conhecimentos na Filosofia. Mas, por qual motivo o Hiponense reporta-se a possíveis conhecimentos na área filosófica?

Uma possível resposta a essa questão é o fato elucidado por Agostinho, de que a postura cética acadêmica nega qualquer possibilidade de se obter o conhecimento através da Filosofia, pois eles afirmam, segundo Agostinho, que “nada se pode saber ao certo em filosofia.⁷⁹” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 122). Com o fito de contrapor essa tese, ele apresenta verdades no âmbito da tríplice divisão da Filosofia (Cf. Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 140), que a seu ver, estariam isentas das críticas da postura cética acadêmica.

Ele principia sua exposição de verdades na esfera da divisão filosófica acerca da física:

Efetivamente tenho por certo que o mundo é uno ou não é uno. Se não é uno, é de número finito ou infinito. [...] Sei igualmente que este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que sempre existiu e sempre existirá, ou que, tendo começado, nunca terminará, ou, não tendo começado, terá um fim, ou que começou a existir e não permanecerá para sempre.⁸⁰ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 123)

Depois, no âmbito da discussão ética: “Entretanto, é-me lícito, a mim por mais limitado e ignorante que seja, saber que o fim do bem humano, em que consiste a felicidade, ou não existe, ou existe e neste caso ou na alma, ou no corpo, ou em ambos.⁸¹” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 128)

Antes de se reportar às possíveis verdades filosóficas no âmbito da dialética, Agostinho assevera que o sábio a conhece e que ela não pode ser falsa: “Resta a

complexione securissima. Aut enim vera est, aut falsa: si vera, bene teneo; si falsa, potest aliquid percipi, etiamsi habeat communia signa cum falso. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 149)

⁷⁹ Nihil ais in philosophia posse percipi. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 152)

⁸⁰ Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti [...] Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum: et innumerabilia physica hoc modo novi. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 153)

⁸¹ Mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 158-159)

dialética, que o sábio certamente conhece bem. Ora, ninguém pode saber o falso⁸²” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 129). Para o Hiponense, a dialética é a ‘ciência da Verdade’, e por isso possibilita ao sábio dirimir qualquer dúvida que ele possa ter: “se é verdadeiro, é falso, se é falso, é verdadeiro.⁸³” (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 130-131)

Com efeito, a dialética necessariamente deve ser verdadeira. Ademais, buscando afirmar que é uma incongruência saber o falso e que, ao menos, a dialética é de conhecimento do sábio, o Hiponense expõe o rol de conhecimentos filosóficos no âmbito da dialética que estariam, segundo sua pressuposição, ilesos do desafio da postura cética acadêmica:

Em primeiro lugar, a dialética me ensinou que são verdadeiras todas as proposições acima. Além disso, através dela aprendi muitas outras verdades. Enumerai-as, se fordes capazes: se há quatro elementos no mundo, não são cinco, se há um sol, não há dois, uma mesma alma não pode ao mesmo tempo morrer e ser imortal, um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz; aqui não é ao mesmo tempo dia e noite. No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo; o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo.⁸⁴ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 129)

O Hiponense, na sua pressuposição de possíveis verdades filosóficas no âmbito da dialética, usa as regra de inferência lógica *Modus Ponens* e silogismo disjuntivo⁸⁵:

Estas e outras coisas, que seria demasiadamente longo lembrar, foi pela dialética que aprendi serem verdadeiras, qualquer que seja o estado dos nossos sentidos, verdadeiras em si mesmas. Ela me ensinou que, se for admitida a antecedente nas proposições que citei, segue-se necessariamente a consequente. Quanto às que enunciei em forma de oposição ou disjunção, elas são de tal natureza que, quando se nega uma

⁸² Restat dialectica, quam certe sapiens bene novit, nec falsum scire quisquam potest. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 160)

⁸³ *Si verum est, si falsum est; si falsum est, verum est.* (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 161)

⁸⁴ Nam primo omnes illas propositiones, quibus supra usus sum, vera esse ista me docuit. Deinde per istam novi alia multa vera. Sed quam multa sint numerate, si potesti. Si quatuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque. Si sol unus est, non sunt duo. Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus et miser esse. Non hic et sol lucet et nox est. Aut vigilamus nunc, aut dormimus. Aut corpus est, quod mihi videre videor, aut non est corpus. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 160)

⁸⁵ O *Modus Ponens* e o silogismo disjuntivo são duas regras de inferência da lógica clássica que de certa forma se coadunam, conforme se verifica no exemplo disponibilizado por Haack: “na lógica clássica, uma vez que ‘ $A \rightarrow B$ ’ é equivalente a ‘ $\neg A \vee B$ ’, o silogismo disjuntivo (de ‘ $\neg A$ ’ e ‘ $A \vee B$ ’ inferir ‘ B ’) é equivalente ao *Modus Ponens* (de ‘ A ’ e ‘ $A \rightarrow B$ ’ inferir ‘ B ’).” (HAACK, 2002, p. 265)

ou várias delas, a que resta é estabelecida pela negação das outras.⁸⁶ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 130)

Assim, o Hiponense revisita o conhecimento sistematizado da dialética para inferir que por meio dela o homem pode possivelmente contemplar a verdade: “Estas proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso.⁸⁷” (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 125)

Nessa tentativa de reafirmar a possibilidade da Verdade, Matthews (Cf. Op. Cit. 2007, p. 33), assevera que Agostinho se norteia, ao lançar mão de verdades seguindo a tripartição filosófica, no Princípio da Bivalência, através do qual se pode inferir que o enunciado é necessariamente ou falso ou verdadeiro. Ao fazer uso desse princípio, Agostinho quer reafirmar que “qualquer impressão *correta* de uma verdade lógica contará com a garantia de ser verdadeira.” (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 34)

Ao que tudo indica, Agostinho parece ter êxito nas suas objeções à postura cética acadêmica: (1) a caracterização do posicionamento acadêmico como filosofia prática inviável e (2) a reivindicação do conhecimento. Pois fica difícil se guiar no cotidiano através do critério de ação advogado pelos Acadêmicos: a verossimilhança. Além do que, Agostinho se utilizando de argumentos do Princípio da Bivalência, mostra que se uma proposição é falsa a sua contrária é verdadeira, ou vice-versa.

Em posse do projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica fica a seguinte questão: como surge o *cogito* em meio a esse empreendimento agostiniano e qual seria sua função? Na finalidade de responder esse questionamento e tecer uma consideração sobre a gênese do *cogito* agostiniano, fora importante a apresentação do referido diálogo e do projeto agostiniano de contraposição ao posicionamento epistemológico acadêmico. Isto porque, como se

⁸⁶ Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera. Docuit me, si cuius eorum quae per connexionem modo proposui pars antecedens assumpta fuerit trahere necessario id quod annexum est, ea vero quae per repugnantiam vel disiunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut cum auferuntur caetera, sive unum, sive plura sint, restet aliquid quod eorum ablatione firmetur. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 160-161)

⁸⁷ Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 153)

verá, as conversações iniciais deságuam num longo discurso proferido por Agostinho, e nessa fala do Hiponense é que ocorre a fundação do seu *cogito*.

2.5—A GÊNESE DO *COGITO* AGOSTINIANO

O princípio do *cogito* agostiniano está intimamente ligado ao projeto do Hiponense de responder ao desafio cético da postura acadêmica. É em meio a essa tarefa que surge esse escrito. Por isso é patente asseverar que a gênese do *cogito*, como também toda a conversação entre Agostinho e seus amigos, está a cargo de sua oposição à posição epistemológica acadêmica.

Mais especificamente, o *cogito* surge no terceiro livro do *Contra os Acadêmicos*, quando Agostinho estabelece sua objeção a um dos pilares da concepção acadêmica: que o conhecimento está vedado ao homem. Assim, a fundação do *cogito* se dá quando Agostinho visa reivindicar a possibilidade do conhecimento. Nessa objeção do Hiponense, o *cogito* se apresenta em dois momentos importantes: primeiro, quando ele indaga sobre a questão de o sábio nada saber, nem mesmo a sabedoria, conforme indicavam os Acadêmicos; segundo, quando ele assevera a possibilidade do conhecimento do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa.

Embora o *cogito* se faça presente em dois momentos importantes da objeção agostiniana à postura cética acadêmica, na sua reivindicação do conhecimento, ele não é o principal argumento nessa etapa do seu projeto. Na verdade, ele é mais um argumento entre outros que o Hiponense utiliza para reafirmar que o conhecimento é possível ao homem. Apesar dessa constatação, o *cogito* tem sua importância no projeto agostiniano de refutação ao posicionamento epistemológico acadêmico. Pois, num primeiro momento, o *cogito* serve para reafirmar que o sábio é ao menos ciente de sua existência, de que vive e que entende; num segundo momento, o *cogito* é importante como um tipo de conhecimento que escaparia ileso ao desafio cético acadêmico.

O primeiro momento que o *cogito* aparece no referido diálogo ocorre quando o Hiponense, no início do terceiro livro, arregimenta sua crítica à noção de que o

sábio não possui nenhum conhecimento. Preparando esse instante, Agostinho pede a Alípio que teça uma diferenciação entre o sábio e o filósofo:

– Gostaria que me explicasses um pouco qual a diferença que, a teu ver, existe entre o sábio e o filósofo.

Alípio:

– A única diferença entre o sábio e o aspirante à sabedoria é que as coisas que o sábio possui como certo hábito, o aspirante à sabedoria só as tem em desejo.⁸⁸ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 102)

Após ter conseguido de Alípio tal declaração, a de que o sábio é aquele que possui a sabedoria, o Hiponense conseqüentemente obtém de Alípio que o sábio deve ao menos conhecer a Sabedoria:

– Achas que o sábio conhece a sabedoria, ou achas que não?

– Se há um sábio como apresenta a razão, respondeu Alípio, posso crer que ele conhece a sabedoria.

– Portanto, respondi, a razão te apresenta um sábio que não ignora a sabedoria. Até aqui respondeste perfeitamente, pois nem poderias ter outra opinião.⁸⁹ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 130)

E sendo a Sabedoria o conhecimento que o filósofo tanto deseja, não é provável que ela seja um saber qualquer ou um conhecimento falso. Pois, se assim o fosse, ela não seria tão ardentemente buscada pelo amante da Sabedoria. Deste modo, implicitamente, Agostinho consegue com que Alípio concorde com a tese de que não há conhecimento sobre o falso, em outras palavras, só há conhecimento sobre o verdadeiro. Alípio se vê também comprometido com a ideia de que se o sábio, conforme a Razão, conhece a Sabedoria, essa não pode ser um saber provável, mas certo e verdadeiro. Isto se deve porque o sábio a obtém pelo que é mais excelso no homem, a Razão.

Depois, o Hiponense, citando um trecho da obra ciceroniana *Acadêmicas*, quer contrapor a possível primazia que os Acadêmicos julgam ter, por serem

⁸⁸ Volo, inquam, mihi paululum aperias, quid tibi inter sapientem et philosophum distare videatur. — Sapientem a studioso, ait, nulla re differre arbitror; nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 130)

⁸⁹ Videtur tibi scire sapientiam sapiens, an non videtur?

— Si inveniri, inquit, sapiens qualem ratio prodit queat potest mihi videri scire sapientiam.

— Ratio igitur, inquam, talem tibi prodit esse sapientem, qui sapientiam non ignoret: et recte isthuc. Non enim aliter decebat videri tibi. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 137)

considerados como o segundo lugar pelas escolas filosóficas, as quais obviamente elegem cada qual a si como primeira.

Por todos das demais seitas que se veem como sábios serem dadas aos sábios acadêmicos as segundas partes, quando seja necessário cada um reivindicar para si as primeiras; a partir daí ser possível provavelmente concluir que é corretamente o primeiro pelo seu julgamento aquele que pelo julgamento de todos os demais seja segundo.⁹⁰ (Op. Cit. CÍCERO, 2012, p. 145)

O Hiponense critica essa relevância entre as escolas filosóficas que os Acadêmicos julgam ter, dissertando que quando as correntes filosóficas ficarem a par da concepção advogada pelos Acadêmicos, de que a Verdade não pode ser conhecida pelo homem, essas poderiam considerá-los como incapazes de aprender algo.

Após ter realizado tal crítica à pretensão acadêmica de arrogar para si o ser considerado sábio pelas outras correntes filosóficas, Agostinho reafirma que a postura cética, adotada pelos Acadêmicos na sua contenda com os Estoicos, devido ao critério de Zenão, é prejudicial ao estudo e investigação filosóficos, pois fazem com que as pessoas não se empenhem devidamente na prática filosófica. Isto se deve pela concepção assumida pelo Acadêmicos de que a Verdade não está ao alcance do homem. Eis tal questionamento de Agostinho aos Acadêmicos:

Mas vejamos o que diz Zenão. Segundo ele, só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso. Foi isso, discípulo de Platão, que te levou a envidar todos os esforços para desviar os desejosos de saber de toda esperança de aprender, de modo que, ajudados ainda por uma lamentável preguiça espiritual abandonem todo estudo filosófico?⁹¹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 118)

Depois de ter reafirmado que o sábio é aquele que conhece a sabedoria e que quem postula que a Verdade não pode ser conhecida pelo homem não pode ser considerado sábio, o Hiponense faz uma consideração através da qual ele principia

⁹⁰ Academico sapienti ab omnibus ceterarum sectarum qui sibi sapientes videntur secundas partes dari, cum primas sibi quemque vindicari necesse sit; ex quo posse probabiliter confici eum recte primum esse iudicio suo qui omnium ceterorum iudicio sit secundus. (Op. Cit. CÍCERO, 2012, p. 144)

⁹¹ Sed videamus quid ait Zeno: tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia. Hoccine te movit, homo Platonice; ut omnibus viribus ab spe discendi studiosos retraheres, ut totum negotium philosophandi adiuvante quodam etiam mentis ingemiscendo torpore desererent? (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 147)

o seu *cogito*, segundo Gilson (Cf. Op. Cit. 2006, p. 86) e Dutton (Op. Cit. 2016, p. 231):

Mas como não seria ele abalado, se, de uma parte, não se pode encontrar nada que seja tal [isto é, conforme o que exige Zenão] e, de outra, só se pode conhecer com certeza o que é tal? Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive, nem se vive; enfim, o que ultrapassa tudo o que se pode dizer de absurdo, de extravagante e de insensato, que se pode ao mesmo tempo ser sábio e ignorar a sabedoria. Pois, o que é mais chocante: dizer que o homem não pode ser sábio ou dizer que o sábio ignora a sabedoria?⁹² (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 118)

O Hiponense assevera que é ilógico os Acadêmicos sustentarem a afirmação de que o sábio é aquele que nada sabe. Porque como se poderia chamar de sábio a quem não possui nenhum conhecimento? Não é sensato atribuir a tal pessoa semelhante designação. Pois, obrigatoriamente, o sábio é aquele que sabe alguma coisa. Assim, necessariamente, o sábio, conforme apresenta Agostinho, deve ao menos saber porque vive: o ofício do sábio é conhecer a Sabedoria, ou, no caso dos Acadêmicos, a função do sábio é a busca diligente da Verdade. A ciência de saber como se vive é de domínio do sábio. No caso, o sábio Acadêmico vive suspendendo o assentimento, não opina. Logo, ao menos sabe como vive. Ora, se o sábio Acadêmico sabe porque vive e como vive, logo ele sabe que existe. Porque é próprio de quem sabe sua função e de como a executa, estar ciente que vive. Assim, o sábio sabe e entende essas coisas, pois se não o soubesse não poderia ser sábio.

Com o exposto acima, alguma Verdade é possível ser verificada: o sábio conhece a sua função, não importando se é Acadêmico ou não. Ele é ciente de como vive, mesmo que seja Acadêmico. Logo, o sábio vive e entende tudo isso. Mesmo que o Acadêmico coloque algum senão acerca desses conhecimentos, ele somente poderá fazê-lo porque vive. Pois se não vivesse não poderia tecer nenhum questionamento a esses conhecimentos.

⁹² Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale invenire potest, et nisi quid tale est, percipi non potest? Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 147-148)

Ainda nesse sentido, Agostinho reportar-se a Carnéades, como se ele estivesse presente no debate, questionando-o se ele sabe se é um homem ou uma formiga: “Então, Carnéades, dirás que não sabe se és homem ou formiga?⁹³”

Talvez Carnéades responderia que lhe parece ser verossímil que ele é um homem e não uma formiga. Com essa resposta, Agostinho poderia colocar Carnéades em maus lençóis, pois poderia lhe questionar: Então é Verdade que lhe é verossímil ser um homem e não uma formiga? Talvez, Carnéades argumentaria que não é verdadeiro, mas que é verossímil que ele seja um homem e não uma formiga. Em posse desse arrazoado de Carnéades, Agostinho poderia lhe dar um xeque-mate ao dizer o seguinte a ele: mesmo que não lhe seja Verdade, mas somente verossímil, que tu és um homem e não uma formiga, não é possível negar a Verdade de tua existência, porque se não existisse, vivesse e entendesse não poderia conceber que seria verossímil e não verdadeiro que és um homem e não uma formiga.

Possivelmente, tal argumento do Hiponense abalaria o argumento de Carnéades. Porque realmente a existência dele é algo certo e verdadeiro, um saber que pode ser conhecido. Para afirmar algo como tal é mister que a pessoa exista, viva e compreenda algo.

Conforme se verificou, o *cogito* agostiniano é um argumento contundente contra a postura cética acadêmica. Pois necessariamente o sábio é ciente de sua existência e tudo o que isso implica. Como, também, Carnéades, segundo a reflexão anterior, possivelmente não poderia colocar em xeque todo o conhecimento e dizer que lhe é verossímil ser um homem e não uma formiga. Pois para tanto é fundamental que ele exista, viva e compreenda. Quanto a esses conhecimentos, Carnéades não poderia impor qualquer barreira.

Após ter principiado o seu *cogito* no questionamento de que o sábio deve estar ciente, ao menos, da sua existência, e na sua hipotética indagação a Carnéades, se este é um homem ou uma formiga; Agostinho utiliza novamente o

⁹³ Ergone, ait, Carneades, dicturus es nescire te utrum homo sis an formica? (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 151)

seu *cogito*, agora para inferir os conhecimentos do mundo fenomenal⁹⁴ e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa.

O Hiponense, para inferir a possibilidade do conhecimento do mundo, radicaliza a postura cética acadêmica ao propor a questão mais desafiante de todo o diálogo: “Se os sentidos enganam, diz o Acadêmico, como sabes que este mundo existe?”⁹⁵ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 124)

A solução que o próprio Agostinho concede a essa questão é designada por Matthews (Cf. Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 36) de mundo fenomenal. Eis a resposta do Hiponense:

Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece aos meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu. Se disseres que o que me aparece não é nada, nunca poderei errar. Pois erra quem temerariamente aprova o que lhe parece. Dizeis, efetivamente, que o falso pode parecer aos sentidos como verdadeiro, mas não negais o fato de parecer.⁹⁶ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 124)

A resposta de Agostinho à questão por ele mesmo suscitada se apresenta razoável. Ele não assevera o que é em si o mundo, mas o que esse lhe parece. Mesmo que sua percepção sobre o mundo não corresponda com a realidade, não é possível questionar que algo lhe parece ser o mundo.

Mais adiante, Agostinho, ainda discorrendo acerca do mundo ser o que lhe parece, afirma que a percepção de algo que se lhe apresenta vem significar que esse existe. Assim, o Hiponense corrobora a existência do mundo:

Perguntarás: também quando dormes o mundo é este que vês? Já disse que chamo mundo o que me aparece, seja o que for. Mas, se quiseres chamar mundo só o que é visto pelos que estão acordados ou pelos são de espírito, afirma, se podes, que os que dormem ou deliram não dormem ou deliram no mundo! Portanto, digo que toda essa massa de corpos e esta máquina na qual nos encontramos, seja dormindo ou delirando, despertos

⁹⁴ É a teoria filosófica do próprio mundo que se ‘apresenta’ à pessoa na condição de objeto consciente. (Cf. Op. Cit. ABBAGNANO, 2007, p. 510-511)

⁹⁵ Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 154)

⁹⁶ Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare, sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis. Ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et caelum, aut quasi terram et quasi caelum, *mundum* voco. Si dicis nihil mihi videri, nunquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 154)

ou são de espírito é uma ou não é uma. Explica como pode ser falsa esta proposição.⁹⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 125)

Segundo proposto por Agostinho, seria muito difícil aos Acadêmicos negar e refutar a questão de que o mundo existe e de que ele ou é um ou não é tal. Isto se dá pelo fato de que a percepção que se tem daquilo que mantém e sustenta a pessoa, no caso o mundo, atesta que esse algo que é percebido de fato existe. Pois, os que estão vigilantes, repousam ou deliram, o fazem no mundo. Tal verificação confirma a existência do mundo e da pessoa. Isso não poderia ser posto em xeque pelos Acadêmicos. Ademais, isto reforça a certeza de que se existe, vive e compreende. Pois se lhe faltasse uma dessas categorias não se poderia dormir, delirar e nem conceituar o mundo como aquilo que lhe aparece. Isso transparece que o conhecimento do mundo fenomenal atesta a existência pessoal, porque somente é capaz de perceber algo como sendo o mundo quem existe e, conseqüentemente, quem vive, percebe algo como mundo e tem a certeza de que percebe. Logo, a existência pessoal também é uma certeza que se evidencia no conhecimento do mundo fenomenal. Deste modo, o *cogito* nesse possível conhecimento apresenta a evidência da existência do sujeito⁹⁸ percipiente.

Após a exposição das verdades matemáticas (Cf. Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 125), Agostinho apresenta o conhecimento das coisas tais e quais se apresentam à pessoa:

Não dê um assentimento que vá além do que dita a tua persuasão de quem assim aparece, e assim não haverá engano. Pois não vejo como o Acadêmico pode refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim. Mas, dize-me antes se são

⁹⁷ Etiamne, inquires, si dormis, mundus est iste quem vides? lam dictum est, quidquid tale mihi videtur, *mundum* appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse, aut non esse unam. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 155)

⁹⁸ Assinala-se que, apesar do termo “sujeito” pertencer à tradição filosófica da modernidade, o mesmo será utilizado ao longo dessa dissertação para esboçar a reflexão agostiniana sobre a existência pessoal no contexto da análise dedicada pelo Hiponense ao tema do *cogito*. Tal escolha é motivada pela utilização do termo “sujeito” no âmbito da literatura científica consultada nessas pesquisas e, particularmente, pela sua presença nos estudos de É. Gilson.

amargas em si mesmas as folhas do oleastro que são tão agradáveis à cabra!⁹⁹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 126)

O conhecimento das coisas tais e quais se apresentam à pessoa é consistente ao propósito agostiniano de reivindicar a possibilidade do conhecimento. Pois, o Hiponense ao afirmar que tal coisa lhe parece branca ou fria, ele não está advogando em si que tais coisas assim o são, ele está supondo que algo lhe parece, ou seja, está se conscientizando de que está percebendo algo. Novamente, seria difícil imaginar de que forma um Acadêmico poderia contrapor essa afirmação: a da percepção pessoal.

Nessa perspectiva, a percepção que se tem pode até não ser totalmente digna de crédito, caso se queira dela que mostre fidedignamente a realidade. Contudo, as características subjetivas, ou seja, o fato de que está pressentido algo, isto sim é passível de ser verdadeiro. Por exemplo: é possível que o que se perceba frio seja na verdade quente, o que se veja é ilusão, que se esteja delirando ao pensar que ouviu um barulho quando na verdade tudo está em silêncio. Todavia, é fato que se esteja percebendo algo e que a certeza de que se sente que perceba alguma coisa realmente é verdadeira. Semelhante afirmação é apreensível, pois a pessoa, necessariamente, assente que está percebendo algo, mesmo que a percepção não corresponda com a realidade.

Tais classes de verdades parecem ser consistentes ao propósito de Agostinho. À primeira vista dificilmente a postura cética dos Acadêmicos abalaria a contundência dessas possíveis verdades. Pois, sobre a questão do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa é possível refletir que “even if our perception should not correspond to an external object because the perception is merely dreamed, the subjective qualities of perception are certain.” (BRACHTENDORF Apud VESSEY, 2012, p. 479)

Assim, através dos referidos excertos é possível inferir que a pessoa ao perceber alguma coisa, sente que percebe, isto é apreensível. E a isto que ela percebe, ela pode chamar de mundo, o mundo que se apresenta a ela. E isto é

⁹⁹ Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. Non enim video quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio. —Dic potius, utrum per se amarae sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p 156-157)

apreensível à pessoa, mesmo que sua percepção não corresponda com a realidade. A isto se deve necessariamente conceder o assentimento.

Tendo apresentado mais esses dois conhecimentos, o do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa, Agostinho estabelece, segundo Matthews (Cf. Loc Cit. 2007, p. 36) e Dutton (Cf. Op. Cit. 2016, p. 193-194) quatro tipos de conhecimentos. Para Matthews, os conhecimentos expostos pelo Hiponense são: “(1) verdades lógicas; (2) verdades matemáticas; (3) a existência de meu próprio mundo fenomenal; e (4) como as coisas me parecem.” (Loc. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 36).

Já para Dutton:

(T1) TAUTOLOGICAL TRUTHS. Propositions that are true in virtue of their logical form. The most common examples Augustines gives are cases of exhaustive disjunction, such as: ‘Either there is just one world or there is not just one world’.

(T2) MATEHMATICAL TRUTHS: Simples and evident arithmetical propositions, such as: ‘ $3 \times 3 = 9$ ’.

(T3) DIALECTICAL TRUTHS. Basic inference forms of Stoic dialectic, such as: ‘If P then $Q/P // Q$;

(T4) PRESENTATIONAL TRUTHS. Propositions that report, not how things are, but how things appear, such as: ‘The leaves of the olive tree taste bitter to me.’ More strictly, they are propositions that report that one is subject to an impression of a certain sort, such as: ‘I am having an impression of the leaves of the olive tree as bitter.’ (Op. Cit. DUTTON, 2007, p. 193-194)

Nos elencos das possíveis verdades apresentadas pelo Hiponense, segundo Matthews e Dutton, fica evidente que ambos concordam na questão da verdade matemática e da verdade das coisas tais e quais aparecem à pessoa. Contudo, esses comentadores divergem no seguinte: para Matthews, a verdade do mundo fenomenal é distinta da verdade das coisas tais e quais aparecem à pessoa, que a verdade lógica pressupõe a verdade tautológica; já para Dutton, aparentemente, a verdade do mundo fenomenal está inclusa na verdade das coisas tais e quais aparecem à pessoa, e que a verdade lógica em seu rol se subdivide em verdade tautológica e verdade dialética.

Nos conhecimentos suscitados por Agostinho, o conhecimento do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa se torna ainda mais significativo quando Agostinho cita a tese platônica do dualismo entre o mundo inteligível e o mundo sensível:

Para meu propósito basta dizer que Platão pensou que há dois mundos, um inteligível no qual habita a própria verdade, e este outro sensível, que se nos manifesta pela vista e pelo tato. Dizia que conseqüentemente aquele é verdadeiro, este é semelhante àquele e feito à sua imagem, que o primeiro é o princípio da verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião.¹⁰⁰ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 140)

Pois assim, ele suscita a possibilidade de a alma conhecer a si gradativamente através do autoconhecimento mediado pela autorreflexão. Mediante tal pressuposição o que Agostinho pensa, reflete ou diz a respeito da existência de si, de outrem e do mundo se torna importante para o seu propósito de refutação da postura cética acadêmica.

Além do que, tais conhecimentos não provêm dos sentidos e sim da introspecção. Semelhante apontamento é importante, porque os questionamentos dos Acadêmicos, na sua postura cética, se voltam contra os sentidos como fonte do conhecimento. Para Dutton “the presentation truths of (T4) are first examples of truths are apprehended by means of it.” (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 211-212)

E como o ataque acadêmico à apreensão tem êxito somente na medida em que obtemos a apreensão por meio do sentidos, ele não abala os conhecimentos do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa (Cf. Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 197).

O fato de tais conhecimentos serem apreendidos através da introspecção significa que eles são obtidos quando a mente se volta para si mesma, refletindo sobre os conhecimentos que são presentes a ela: existência, poderes, atividades e contornos. (Cf. Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 211)

Os conhecimentos do mundo fenomenal e das coisas, tais como se apresentam à pessoa, vem reafirmar a existência pessoal e a existência do seu entorno. Tais conhecimentos não poderiam, segundo o parecer de Agostinho, ser abalados pelo desafio cético da postura acadêmica. Do mesmo modo, o Acadêmico não poderia negar a sua própria existência, pois se o fizesse é porque existe, vive e compreende. E nem mesmo Carnéades, diante da pergunta se é um homem ou uma

¹⁰⁰ Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 172)

formiga poderia cometer engano dizendo que é um homem; sendo uma formiga não poderia asseverar que o conhecimento não existe. Deste modo, obrigatoriamente, a pessoa sabe que existe, vive e compreende. E a isto necessariamente se deve conceder o assentimento.

Destarte, o *cogito* se faz presente em dois momentos da reivindicação do conhecimento proposta pelo Hiponense: primeiro, quando Agostinho infere que a existência pessoal, como também a Sabedoria, são conhecimentos que o sábio necessariamente deve ter; segundo, quando Agostinho, ao elencar os conhecimentos do mundo fenomenal e das coisas tais e quais se apresentam à pessoa, afirma que a percepção pessoal, a qual é também prova da existência, não pode ser posta em xeque pelos Acadêmicos, pois mesmo que ela não corresponda plenamente com a realidade, não se pode negar o fato de algo ser percebido.

Mesmo sendo um dentre os argumentos apresentados pelo Hiponense para responder ao desafio cético acadêmico, o *cogito* é um arrazoado contundente, pois evidencia a possibilidade de se obter alguma certeza, não através dos sentidos, o que era a queixa dos Acadêmicos em relação aos Estoicos; mas por intermédio do intelecto. Nesse ponto, o *cogito* responderia satisfatoriamente às questões impostas pela postura cética acadêmica, pois os Acadêmicos, segundo o Hiponense, na condição de inimigos de um conhecimento proveniente dos sentidos, mas defensores da Verdade obtida pela pura intelecção, não poderiam interpor nenhuma objeção às certezas da existência e da percepção inscritas no *cogito*.

Também porque, segundo a versão de Agostinho sobre a postura cética acadêmica (Cf. Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 138-145), eles se mostraram inimigos do conhecimento, para serem defensores da Verdade, buscando dialeticamente asseverar, mediante o critério de Zenão, que a Verdade não é acessível ao homem, pois se encontra no plano intelectual, acima dos sentidos.

Assim sendo, certamente os Acadêmicos não vetariam a acessibilidade do conhecimento através do *cogito*, pelo fato de esse não ser proveniente um conhecimento proveniente dos sentidos e sim da pura intelecção e introspecção.

Agostinho pensa que com o exposto no referido diálogo tenha dirimido os argumentos dos Acadêmicos:

Mas para que em poucas palavras saibais qual é o meu ponto de vista, seja qual for a sabedoria humana, vejo que ainda não a conheço. Todavia, embora eu já esteja no meu trigésimo terceiro ano de vida, creio que não devo desesperar de alcançá-la algum dia. Decidi desprezar tudo o que os mortais julgam bens para dedicar-me à sua busca. Como os argumentos dos Acadêmicos me afastavam consideravelmente deste propósito, julgo ter-me armado suficientemente contra eles com a presente disputa.¹⁰¹ (Op. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 145-146)

Ele também afirma que já possui os elementos necessários para seu objetivo de buscar a Verdade, a saber: o arrimo da Autoridade e a Razão:

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 estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não somente pela fé, mas também pela inteligência –, confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina.¹⁰² (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 146)

O Hiponense se cercou de elementos que, a seu ver, são consistentes para a contraposição da postura cética acadêmica e para prosseguir o seu propósito de buscar a Verdade. O *cogito* é um desses elementos suscitados por Agostinho no seu projeto de refutação. Embora o *cogito* não seja o principal argumento, é possível detectar, conforme analisado, sua importância para a referida contraposição agostiniana do posicionamento epistemológico acadêmico. Desse modo, a gênese do *cogito* agostiniano ocorre no projeto de refutação da postura cética acadêmica, mais especificamente na sua reivindicação do conhecimento.

Contudo, ciente de que essa não é a única leitura realizada sobre o *cogito* agostiniano, será apresentado, no próximo capítulo, algumas interpretações sobre o *cogito* agostiniano. Sendo analisadas as considerações que Gilson, Matthews, Stock e Dutton fazem de tal temática filosófica agostiniana.

¹⁰¹ Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 177-178)

¹⁰² Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam 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. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 178)

CAPÍTULO 3—AS INTERPRETAÇÕES DO *COGITO* AGOSTINIANO E DA SUA FUNÇÃO

O *cogito* é um elemento importante na filosofia de Agostinho. Por isso, nesta etapa de nossa pesquisa, iremos nos deter na análise de algumas interpretações a seu respeito, redigindo o que se designa de *status quaestionis*, ou seja, o estado da questão —, uma reflexão sobre os resultados alcançados nos estudos mais relevantes sobre tal temática. Desse modo, avaliaremos as análises feitas por Gilson, Matthews, Stock e Dutton a respeito do *cogito* agostiniano, tendo em consideração que eles não redigiram uma obra totalmente voltada para esse elemento filosófico agostiniano e que há ainda outras interpretações não apresentadas aqui do *cogito* de Agostinho.

3.1—O *COGITO*

Tendo verificado o *cogito* e sua importância no projeto agostiniano de oposição à postura cética acadêmica, ficam em aberto as seguintes questões: o que é o *cogito* agostiniano? E sua função seria tão somente a de responder ao desafio cético acadêmico? A elucidação de possíveis respostas a essas questões se faz necessária, a fim de compreender as interpretações tecidas por Gilson, Matthews, Stock e Dutton sobre o *cogito* e sua função. Cada um desses autores vincula a própria teoria à conceituação que confere ao *cogito* e à sua função.

Segundo Gilson (Cf. 2006, p. 55), em sua obra *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, o *cogito* é a evidência racional do sujeito pensante. Ao evidenciar a existência pessoal, o *cogito* desestrutura qualquer tentativa de oposição à cognoscibilidade da Verdade.

Sob esse prisma, o *cogito* e seu desdobramento tem a prerrogativa de reafirmar a viabilidade do conhecimento. Reafirmando tal possibilidade, o *cogito* descortina tal horizonte filosófico, podendo levar às pessoas para o estudo da filosofia. Assim, o *cogito* visa dirimir qualquer dificuldade imposta pela postura cética acadêmica.

Já Matthews (Cf. MATTHEWS, 2007, p. 60), no livro *Santo Agostinho: A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, aponta que o *cogito* seria a base para o ‘programa’ através do qual Agostinho, prefigurando o projeto cartesiano, partindo da dúvida, edificaria por intermédio das certezas da existência, da vida e do entendimento, conhecimentos que embasariam a Filosofia. Desse modo, segundo tal comentador, o ‘programa’ de Agostinho teria, quiçá, servido de base para Descartes construir seu edifício filosófico através do seu *cogito*.

Nesse sentido, a função do *cogito* seria a de evidenciar certezas que solidificariam o debate e argumentação filosóficos. Derivando dessa função, a formulação do *cogito*, na referida obra, partiria da dúvida e se desenvolveria até apresentar as certezas da existência, da vida e do entendimento.

Todavia, conforme veremos mais à frente, segundo a própria análise de Matthews, se de fato é possível notar certo paralelo entre Agostinho e Descartes, também se deve considerar que a função e formulação do *cogito* agostiniano não tem a mesma pretensão e alcance do projeto cartesiano.

Para Stock (Cf. STOCK, 2010, p. 90), na sua obra *Augustine’s Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, o *cogito* é a ferramenta que o Hiponense utiliza para chegar ao autoconhecimento. Segundo tal comentador, nos *Solilóquios*, Agostinho faz uso do *cogito* para obter o autoconhecimento.

Nessa esteira, a função do *cogito*, segundo o parecer de Stock, está atrelada à questão do autoconhecimento. Partindo do *cogito*, o Hiponense ilustra a certeza de que existe, vive e entende.

Dutton (Cf. 2016, p. 228-229), no seu livro *Augustine and Academic Skepticism: A philosophical study*, identifica que o *cogito* é o conhecimento que não provém dos sentidos, pois é o conhecimento em primeira pessoa. Por isso, estaria, segundo tal apreciação, ileso do desafio cético da postura epistemológica acadêmica.

Para ele, a função do *cogito* seria a de responder, a contento, o desafio cético acadêmico. Isto porque, segundo Dutton, o *cogito* seria um conhecimento que é obtido através da introspecção e da pura intelecção, e como os ataques acadêmicos em relação ao conhecimento são direcionados ao conhecimento

sensível, tais ataques não conseguem abalá-lo. Deste modo, o *cogito* derivaria da contraposição com o posicionamento epistemológico acadêmico.

No entanto, Dutton concebe em sua obra que Agostinho utiliza o seu *cogito* para diversas finalidades:

Among the consequences of this interest in subjectivity is that, from his earliest days as a writer, Augustine identified a set of first-person truths of which he claimed to have knowledge. More precisely, he identified a set of truths concerning himself as a subject that are stated in the first person of which he claimed to have knowledge. Although Augustine put these truths forward for a variety of purposes and discussed them in contexts in which concerns with skepticism are distant, he nevertheless recognized their antiskeptical potential and considered their apprehensibility to be immune to skeptical challenge. (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 229)

À luz desse excerto de Dutton, analisaremos as teorias acima indicadas nos vieses de Gilson, Matthews, Stock e Dutton acerca do *cogito* e sua função.

3.2-A INTERPRETAÇÃO DE GILSON: O COGITO COMO A EVIDÊNCIA RACIONAL DO SUJEITO E RESPOSTA À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA

O filósofo francês Étienne Gilson, em sua obra *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, elabora uma análise sobre a contraposição de Agostinho à postura cética acadêmica. Para ele, Agostinho visa contrapor-se ao posicionamento epistemológico acadêmico pelo fato de este asseverar a inacessibilidade do conhecimento ao homem. Por isso, o Hiponense reserva o princípio da sua reflexão para a crítica a tal postura cética acadêmica, a fim de desobstruir “o seio da filosofia e abrir a sua porta.” (Loc. Cit. GILSON, 2006, p. 84)

A resposta do Hiponense que descerraria o horizonte filosófico da concepção cética acadêmica seria a evidência da existência. Nesse sentido, Gilson (Cf. Op. Cit. GILSON, 2006, p. 35) afirma no capítulo *O Itinerário da alma para Deus* do seu livro, que Agostinho visa estabelecer a existência do sujeito a fim de revogar a tese acadêmica da inviabilidade do conhecimento.

No capítulo *Segundo grau: A evidência racional* da referida obra, Gilson afirma que tal resposta de Agostinho já pode ser encontrada no *Contra os Acadêmicos*, porque segundo ele:

Quanto ao essencial, a refutação agostiniana do ceticismo está contida no *Contra os Acadêmicos*. O escrito resume as conversas entre Agostinho e seus amigos na vila de Cassiciaco, imediatamente após sua conversão. Já 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. Enfim, Agostinho tinha certezas, portanto a certeza era possível. Ao salvar o pensamento do desespero, o *Contra o Acadêmicos* desobstruía o seio da filosofia e abria a sua porta. (Loc. Cit. GILSON, 2006, p. 84)

Deste modo, Gilson reafirma no seu livro *Études sur le rôle de La pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, mais especificamente no capítulo *Le cogito et la tradition Augustienne*, que o *cogito* visa a refutação da postura cética acadêmica:

Quelles fins saint Augustín se proposait-il?
La première, et la plus évidente, est la réfutation du doute sceptique par un argument irréfutable. C'est à quoi tend l'argument augustien dans le textes des *Soliloques* et du *Contre les Académiciens*. Exactement comme Descartes, Augustín s'est objecté à lui-même tous les arguments des sceptiques: erreurs des sens, illusions du rêve et de la folie et autres raisons de douter aussi connues. Comme Descartes aussi, il répond deux choses. D'abord que toutes ces illusions sont d'origine sensible, de sorte que l' on n' en peut rien conclure sinon que les sens ne sont pas des témoins dignes de foi: ce que l'on sait assez. Il résulte simplement de là que, s'il existe une connaissance certaine et inébranlable, elle ne doit pas être cherchée dans l'ordre sensible, mais en détachant au contraire son esprit des sens et en se réfugiant dans l'ordre intelligible. (GILSON, 2011, p. 195)

A função primeira e principal do *cogito*, conforme se vê, é a refutação da postura cética acadêmica. Nessa contraposição, Agostinho utiliza um argumento inquestionável que escaparia aos questionamentos do posicionamento epistemológico acadêmico. Considerando que tal desafio cético se volta contra os sentidos, o Hiponense visa estabelecer uma evidência racional: a da existência do sujeito.

O sujeito ali evidenciado é o sujeito pensante: “A certeza da existência do sujeito pensante é, portanto, imediatamente fundada sobre a certeza da existência do pensamento, por oposição a qualquer outra certeza ulterior, e essa verdade incontestável é também a primeira de todas as certezas.” (Op. Cit. GILSON, 2006, p. 90)

Nesse sentido, o Hiponense, indo na contramão do desafio cético assumido pela Academia, percorrendo uma trilha intelectual, reafirma a existência de si

atingindo a certeza de que pensa a fim de responder a dúvida acadêmica no seu próprio campo de embate, conforme atesta Gilson nessa mesma obra, no capítulo *Descartes, Saint Augustin et Campanella*:

Les sens nous trompent et ne nous mettent en possession d'aucune connaissance certaine; pour sortir du doute où nos embarrassent les Académiciens nous devons nous attacher à la seule connaissance assurée qui soit à notre portée. Quelles que soient nos erreurs, elles supposent la réalité de notre pensée. *Si enim fallor, sum*. Pour se tromper il faut penser, et pour penser il faut être: je me trompe, donc je suis. Ainsi le doute se détruit lui même ou du moins il porte avec soi son propre remède: l'affirmation nécessaire de l'existence de la pensée et des modes de la pensée. (Op, Cit. GILSON, 2011, p. 260)

Nessa esteira, a formulação do *cogito*, conforme visto nessa pesquisa, segundo Gilson, já se encontra no *Contra os Acadêmicos*. No respectivo excerto da obra:

Mas como não seria ele abalado, se, de uma parte, não se pode encontrar nada que seja tal [isto é, conforme o que exige Zenão] e, de outra, só se pode conhecer com certeza o que é tal? Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive, nem se vive; enfim, o que ultrapassa tudo o que se pode dizer de absurdo, de extravagante e de insensato, que se pode ao mesmo tempo ser sábio e ignorar a sabedoria. Pois, o que é mais chocante: dizer que o homem não pode ser sábio ou dizer que o sábio ignora a sabedoria?¹⁰³ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 118)

Nesse trecho, Gilson concebe que Agostinho visa refutar a postura cética acadêmica, identificando que o sábio deve ao menos estar ciente de sua própria existência. O que leva a suposição de que a evidência da existência do sujeito, no caso do sábio, é um argumento contundente para responder o desafio cético acadêmico.

Além do escopo de empreender um estudo filosófico, o Hiponense nesse retiro em Cassiciaco estava se preparando para formalmente ingressar nas fileiras do cristianismo. Tal informação é importante, pois uma das teses da postura cética acadêmica, a suspensão do assentimento, colocava em xeque a confiança que

¹⁰³ Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale invenire potest, et nisi quid tale est, percipi non potest? Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 147-148)

Agostinho julgava necessária ter na Autoridade. Certamente, por isso é que o Hiponense deve ter em mente o desejo de reafirmar sua oposição ao posicionamento epistemológico acadêmico. A asserção de Pasnau ajuda a clarear essa urgência para Agostinho:

Among the various ancient schools of philosophy, none posed a more serious challenge to Christianity than skepticism. One might be a Christian and a Platonist, like Augustine, or a Christian and an Aristotelian, like Aquinas, or conceivably even a Christian and a Stoic. But it is hard to see how the beliefs of a Christian could be reconciled with a skeptic's suspension of all belief. (PASNAU Apud MACGRADE, 2006, p. 213-214)

Nesse intento de dirimir as possíveis consequências advindas do posicionamento epistemológico acadêmico e de reafirmar a necessidade do assentimento, vê-se a intenção de Agostinho de, a todo custo, responder contundentemente ao desafio cético impregnado na Academia, visando acenar que semelhante posição acerca do conhecimento não convinha ser admitida.

Deste modo,

Augustine turns the challenge of skepticism to the advantage of Christianity, arguing that the lack of certainty that threatens theistic belief in fact threatens all our beliefs. If we have good reasons for rejecting global skepticism, then we should consider whether these might also be good reasons for rejecting religious skepticism. (PASNAU Apud MACGRADE, 2006, p. 214)

A resposta mais contundente ao desafio cético acadêmico, conforme apresenta Gilson, é a evidência da existência do sujeito. Semelhante argumento já está presente no *Contra os Acadêmicos*, que é o primeiro diálogo filosófico realizado no ócio filosófico em Cassiciaco. Enquanto Gilson nos apresenta essa ideia, Matthews concebe que o *cogito* agostiniano tem a função de ser o prenúncio do sistema cartesiano.

3.3—A INTERPRETAÇÃO DE MATTHEWS: O 'PROJETO' DE AGOSTINHO COMO PRENÚNCIO DO PROJETO CARTESIANO

O filósofo estadunidense Gareth Matthews, no livro *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, de 2007, mais especificamente no

capítulo cinco, intitulado *o cogito agostiniano*, faz uma análise sobre o *cogito* do Hiponense.

De início, Matthews considera não ser possível detectar no *Contra os Acadêmicos* vestígios do que poderia se designar o *cogito* agostiniano:

Não há quase nenhum indício em *Contra os acadêmicos* da idéia de que ‘Eu sei que existo’ pudesse ser considerada uma importante afirmação de conhecimento, ou mesmo eu ‘Eu existo’ e ‘Eu sei’ pudessem contar como itens genuínos de conhecimento pela definição de Zenão. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p.57)

Embora, o próprio Matthews reconheça que o objetivo precípua de *Contra os Acadêmicos* seja o de “provar que o ceticismo global ou universal pode ser derrotado” (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 60), e que o *cogito* é a “mais interessante e mais potente resposta de Agostinho ao desafio do ceticismo acadêmico” (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 39), ele considera que é improvável que o *cogito* possa ser rastreado na obra que Agostinho visa contrapor à postura cética acadêmica. Com o fito de ratificar sua hipótese, o comentador pondera que o *cogito* agostiniano é fundado, consolidado e se torna paradigmático no ápice da literatura filosófica do Hiponense, isto é, nas seguintes obras: *Livre-Arbítrio*, *Trindade* e *Cidade de Deus* (Cf. Loc. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 57).

Matthews interliga a função do *cogito* na obra *Livre-Arbítrio*, na qual segundo ele, Agostinho apresenta um programa que é o prenúncio do projeto cartesiano:

Descartes fez de ‘Eu existo’ o primeiro princípio de sua filosofia. Podemos encontrar algo comparável a essa construção racional do conhecimento na indubitável fundação de ‘Eu existo’ em Agostinho? Há, de fato, uma tênue prefiguração do programa de Descartes no Livro II de *Do Livre-Arbítrio*, de Agostinho. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 60)

Matthews, para tecer semelhante comparação, apresenta os excertos do *Livre-Arbítrio* de Agostinho e das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de Descartes.

Eis o trecho em questão da obra agostiniana:

Ag.– Se o quiseres, investiguemos na seguinte ordem:
1º procuremos como provar com evidência a existência de Deus;
2º se na verdade tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus;

3º enfim, se será preciso contar entre os bens a vontade livre do homem. Uma vez essas questões esclarecidas, aparecerá suficientemente, eu o penso, se essa vontade foi dada aos homens com justeza.

Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou talvez, temas ser vítima de engano ao responder essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses.

Ev. – É melhor passares logo adiante, às demais questões.

Ag. – Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses –, é também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras?

Ev. – Compreendo-o perfeitamente.

Ag. – Logo, é também manifesta a terceira verdade, a saber, que tu entendes?

Ev. – Claro.¹⁰⁴ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1995, p. 80-81)

Esse é o fragmento comparado por Matthews das *Meditações sobre A Filosofia Primeira* escrita por Descartes:

Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também, não era? Ao contrário eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo.

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto pensar que eu sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.¹⁰⁵ (DESCARTES, 2004 p. 45)

No *Livre-Arbítrio*, a função do *cogito* seria possivelmente a de estabelecer um itinerário, através do qual Agostinho teceria evidências por meio das quais

¹⁰⁴ *Aug.* – Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?

Ev. – Perge potius ad caetera.

Aug. – Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima?

Ev. – Prorsus intelligo.

Aug. – Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te.

Ev. – Manifestum. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 254-255)

¹⁰⁵ Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nulum coelum, nullum terram, nullas mentes, nulla corpora: nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidum, quid de industria me semper sallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me sallit; e sallat quantum potest, nunquam tamem efficiet, ut nihil fim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis futerque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. (DESCARTES, 2004 p. 44)

assentaria sua Filosofia. A formulação do *cogito* se iniciaria por meio da dúvida, conforme visto, até as asserções da existência, da vida e do entendimento. Se voltarmos algumas páginas na referida obra de Matthews, mais especificamente no capítulo um, nomeado de *O ponto de vista na primeira pessoa*, essas inferências sobre a função e a formulação do *cogito* parecem ser plausíveis:

Quando Evódio concorda que essas verdades são evidentes para ele, ou seja, que se dava por satisfeito com o modo como foram provadas, Agostinho lista as conclusões a que Evódio havia chegado até então:

- (1) Eu existo.
- (2) Eu vivo.
- (3) Eu entendo que existo e que vivo.

Sobre essas três pedras fundamentais, cada uma delas certificadas por Evódio desde o seu próprio ponto de vista na primeira pessoa, Agostinho convida-o a reconstruir uma descrição esquemática da natureza do mundo e, por último, uma prova da existência de Deus. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 11)

De fato, observando os excertos dos dois filósofos, mas sem a pretensão de fazer uma análise comparativa entre ambas as passagens, vê-se que eles partem da dúvida para obter as certezas que estão objetivando. Talvez seja por esse fato que Matthews assevera que “retornando ao *Do livre-arbítrio* de santo Agostinho, talvez possamos enxergar nessa obra um prenúncio da audaciosa tentativa de Descartes de reconstruir tudo o que sabemos sobre a invulnerável base de ‘Eu penso, logo existo.’” (Loc. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 69)

Com essas asserções indicadas por Matthews, seria então possível afirmar que o *cogito* agostiniano no *Livre-Arbítrio* tem a função de estabelecer certezas que embasariam o discurso filosófico e de conceder uma prova sobre a existência divina? Por mais que se possa, ao que tudo indica, responder afirmativamente a essa questão, o próprio Matthews considera que os propósitos de Agostinho e de Descartes não são os mesmos. Porque, segundo ele, Descartes:

Reputa ‘Eu existo’ invulnerável à dúvida. Por causa dessa invulnerabilidade à dúvida, o princípio torna-se a pedra fundamental de sua reconstrução racional do que é o que ele sabe. [...] Descartes indaga posteriormente o que há de tão especial em sua idéia de que ele existe que a torna invulnerável à dúvida. Sua resposta é que essa idéia é *clara e precisa*. Ele aceita, pois, a clareza e a precisão como um critério de verdade. [...] Com esse critério, ele empreende a tarefa de provar a existência e natureza de Deus. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 59)

Já o ‘programa’ do Hiponense, na visão de Matthews, não teria a mesma intenção:

Cumpra admitir, porém, que o programa de reconstrução de Agostinho no Livro II de *Do livre-arbítrio* está muito longe de ser tão sistemático, ambicioso ou convincente quanto o de Descartes em suas *Meditações*. O programa de Agostinho convida Evódio e, por intermédio dele, cada um de nós, seus leitores, a pensar sobre o que sabemos, baseados em nossa própria experiência e raciocínio, sem recorrer a uma autoridade externa. Mas não se pode dizer muito mais do que isso a seu respeito. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 60)

Isto é dito para asseverar que o *cogito* no *Livre-Arbítrio* não tem a função de construir um alicerce filosófico sobre certezas que são indubitáveis e nem explicitar de forma direta uma hipótese sobre a existência e natureza divina. Ora, se de fato isso se verifica, a que serve o *cogito* nessa obra agostiniana?

A consideração que Matthews faz no capítulo dez, intitulado *Fé e Razão*, pode nos ajudar a melhor analisar a função do *cogito* nessa obra agostiniana:

O leitor poderia ser induzido por essa postura a esperar que Agostinho tentasse desenvolver uma prova da existência de Deus baseado na certeza fundamental de nossa própria existência. Mas não é isso o que ele faz. Pelo contrário, Agostinho leva Evódio a concordar em um ponto: que não estava muito claro para ele que ele existia, a menos que estivesse vivo e entendesse, além disso, o que significava ser vivo. Essa postura levou Agostinho a introduzir uma escala de ser, com as coisas inanimadas no fundo da escala, os seres vivos em nível superior e, entre os seres vivos, aqueles que possuíam um entendimento superior ao daqueles seres que, embora dotados de percepção, careciam de entendimento. Embora isso talvez não seja imediatamente óbvio para o leitor, o objetivo de Agostinho ao apresentar a idéia de uma escala de ser é poder especificar Deus como um ser que está tão alto em escala que nada existe superior a ele. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 139-140)

O *cogito* teria uma função propedêutica na longa prova da existência divina que Agostinho constrói no início do segundo livro do *Livre-Arbítrio*. Destarte, pode-se dizer que a função do *cogito* nesse ‘programa’ agostiniano tem a incumbência de levar Evódio a ter bem claro em sua mente a certeza de que existe, que vive e que entende. Com o propósito de, a partir desses elementos, iniciar uma extensa prova da existência divina. Decorrente disto, a formulação do *cogito* na referida obra provém dessa intenção do Hiponense.

Assim, ele não tem a mesma pretensão de lançar fundamentos para a Filosofia, conforme reafirma Matthews:

Trata-se de um domínio, pensa Agostinho, invulnerável ao ceticismo acadêmico. Mas ele não supõe em momento algum que esse domínio do conhecimento interior constitui a fundação para tudo o que sabemos. Tudo o que sabemos, através dos nossos sentidos, a respeito dos céus e da terra, e o que sabemos graças ao testemunho de outros sobre a história humana e a nossa própria história pessoal, não é para ser denegrido nem para que se confira um fundamento filosófico ao nosso conhecimento interior. (Op. Cit. MATTHEWS, 2007, p. 69)

Mesmo que o fito do Hiponense não seja o mesmo de Descartes, é possível ver aspectos de seu *cogito* que são próximos do cartesiano, tais como a questão da dúvida como ponto de partida e da evidência das certezas da existência, da vida e do entendimento. Possivelmente seja devido a isto que Matthews considera que o *cogito* agostiniano, prefigurando o cartesiano, tenha sua gênese no *Livre-Arbítrio*.

Se Matthews apresenta tal ideia sobre o *cogito* agostiniano, Stock envereda por outro caminho. Para ele tal argumento do Hiponense está intimamente ligado com a questão do autoconhecimento.

3.4—A INTERPRETAÇÃO DE STOCK: A RELAÇÃO ENTRE O COGITO E O AUTOCONHECIMENTO

O filósofo canadense Brian Stock no livro *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity* de 2010, dedica o capítulo dois, *Soliloquy and self-existence*, para analisar a incidência do *cogito* agostiniano nas obras do Hiponense. Juntamente a essa ponderação, Stock pesquisa a correlação que possa haver entre o *cogito* e o autoconhecimento.

Com o intuito de afirmar tal relação, ele inicialmente nos apresenta qual seria a função do *cogito* nos *Solilóquios*: “The narrative orientation of Augustine's soliloquies can be confirmed and the consequences made more evident if we examine their use in his solution to the problem of self-existence known as the *cogito*.” (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 90)

Para Stock a função do cogito está vinculada com a questão do autoconhecimento. Por intermédio do *cogito*, segundo o comentador, Agostinho conseguiria obter certezas que lhe possibilitam alcançar o conhecimento de si.

Eis o excerto agostiniano no qual se pode, conforme Stock, rastrear a gênese do *cogito* agostiniano:

R. – Tu, que desejas conhecer, sabes que existe?
 A. – Eu o sei.
 R. – Donde o sabes?
 A. – Eu o ignoro.
 R. – Sabes se és um ser simples ou composto?
 A. – Ignoro.
 R. – Sabes se estás em movimento? (*Moveris te scis?*)
 A. – Ignoro.
 R. – Sabes se pensas?
 A. – Sim, sei.
 R. – Então é verdade que pensas.
 A. – Por certo.
 R. – Sabes se és imortal?
 A. – Ignoro. [...]
 R. – Vejo bem agora, o que desejas. Pois, se como pensas, ninguém é infeliz pelo conhecimento (*scientia*), é provável seja o entendimento a trazer a felicidade. Ora, só é feliz quem vive e ninguém vive sem existir. Tu queres existir, viver e entender (*vis esse, vivere, et intelligere*). Mas existir para viver e viver para entender. Sabes que existes, sabes que vives e sabes que entendes.¹⁰⁶ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1993, p.65-66; 67)

O trecho acima nos apresenta que, por intermédio do *cogito*, Agostinho obtém considerações importantes sobre si: que existe, que vive e que entende.

¹⁰⁶ R.– Tu qui vis te nosse, scis esse te?

A. – Scio.

R. – Unde scis?

A. – Nescio.

R. – Simplicem te sentis ane multiplicem?

A. – Nescio.

R. – Moveri te scis?

A. – Nescio.

R. – Cogitare te scis?

A. – Scio.

R. – Ergo verum est cogitare te.

A. – Verum.

R. – Immortalem te esse scis?

A. – Nescio.[...].

R. – Iam video totum quod cupis: nam quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum:

beatus autem nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est: esse vis; vivere, et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis. (Op. Cit. AGUSTÍN, 1999, p. 473-474; 475)

Nessa sua argumentação sobre conhecimentos que lhe são evidentes, é possível ver que o Hiponense visa estabelecer a existência do sujeito.

Tal consideração pode nos ser reafirmada pela consideração que Stock faz do referido trecho agostiniano:

At *Soliloquia 2.1.1*, Augustine express a desire to know himself. As a first step in the inquiry, Reason asks him whether he knows that exist. He initially replies in the affirmative, but when invited to explain how this knowledge has come about he cannot do so. Reason then proceeds to question him in Socratic manner concerning his knowledge of his body and mind. He replies negatively to queries about the certainty of his knowledge on such matter as his body's composition and movement. She then asks him whether he knows that he is in the process of thinking, reflecting, or meditating; in other words, whether he is conscious of his mind's activity: '*Cogitaris te scis?*' He answers that he knows this: '*Scio.*' About this he has no doubt. The existence of his self or soul is thus established. (STOCK, 2010, p. 95)

A existência de si, da alma, é solidificada pela atividade cognitiva. Esse é o ponto que Stock nos apresenta em seu comentário da passagem agostiniana. Com tal apontamento ele ratifica o propósito agostiniano de evidenciar a existência do sujeito.

Ele o faz partindo de um pressuposto ontológico, da existência, perpassando pela inferência de que se vive, para daí, atinar um viés lógico, o de que se entende. Nessa esteira, o autoconhecimento ensejado por Agostinho se dá através da existência de si. Para Stock, Agostinho é cômico de sua atividade mental e que por meio dela é capaz de elencar certezas que lhe são evidentes através de uma argumentação racional. Deste modo, o autoconhecimento é legado pelo *cogito*.

Tendo indicado para nós que o *cogito* é o argumento através do qual Agostinho visa obter o autoconhecimento, estabelecendo a sua existência, mediado por sua capacidade cognitiva, Stock apresenta o porquê defende a ideia de que a gênese do *cogito* se dá nos *Solilóquios*:

How can such knowledge be acquired? Reason and Augustine agree that one is made unhappy simply by the presence of knowledge (*scientia*) but by the accompanying understanding (*intellegentia*). Yet no one is happy unless he is alive and no one can be said to be living unless he exists. Augustine desires to exist, to be alive, and to understand (*esse, vivere, et intellegere*); to exist in order to alive, and to understand. This is the first the triadic relationships that intervene in this discussion of the *cogito*. (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 96)

Em posse desses elementos percebemos que a formulação do *cogito* na referida obra vem realçar as certezas a que o Hiponense chega por meio desse argumento. Isto é atestado por essa formulação e pela consideração de Stock, o qual afirma que é a primeira vez na Filosofia de Agostinho que aparece a tríade em gradação do existir, viver e entender. A formulação do *cogito* que o Hiponense concede nessa obra transparece claramente essa tríade de certezas.

Mediante essas certezas, Stock reafirma a função do *cogito* na referida obra agostiniana:

One of the purposes of Augustine's reiterated statements of the *cogito* is to focus our attention on such inner workings of the mind: to force us to think about our thinking, so to speak, irrespective of the content of our thought, and thereby to become aware of the role of attention in determining what enters our inner conversations on specific issues. (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 97-98)

Por essa relação e interação entre o autoconhecimento e o *cogito*, Stock corrobora sua tese de que a questão do autoconhecimento suscitada pelo Hiponense na obra citada e o seu *cogito* estão intimamente entrelaçados: “Augustine thus suggests that the problems of the soliloquy and the *cogito* are related. The literary genre of self-address and the logical proof of self-existence are mutually supportive.” (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 119)

O *cogito* teria sua gênese nos *Solilóquios*, conforme defende Stock, devido à função de legar o autoconhecimento. Nesse sentido, a formulação do *cogito* nos *Solilóquios* deriva da relação do conhecimento de si e o *cogito*. A gênese do *cogito* é a base para o autoconhecimento, pois através dele é que se pode chegar a considerações importantes nos *Solilóquios*: o existir, o viver e o entender como baluartes do conhecimento de si.

Tal ideia não é a única apresentada por Stock. Para ele o *cogito* também teria a função de reafirmar a possibilidade do conhecimento, conforme Stock expõe em outro ponto da obra citada, na qual ele concebe que o Hiponense “challenges the notion that we know nothing for certain by means of the argument of the *cogito*.” (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 43)

Ademais, no mesmo capítulo em que defende a ideia de que o *cogito* surge nos *Solilóquios*, Stock aponta que o argumento do *cogito* nos *Solilóquios* se

direciona mais para a resolução do desafio inscrito no posicionamento epistemológico acadêmico do que para eventuais questões teológicas: “the *cogito* appears in the *Soliloquia*, in which theological questions are given less attention than the philosophical refutation of Scepticism.” (Op. Cit. STOCK, 2010, p. 113)

Isto decorre possivelmente por causa do clima de certo incômodo com as questões advindas da postura cética acadêmica:

R – Dize-me, eu te peço, sabes o que seja uma linha em Geometria?

A. – Sei, perfeitamente.

R. – E não temes, nessa afirmação, os acadêmicos?

A. – Absolutamente. Esses filósofos não admitem que o sábio possa se enganar. Mas quanto a mim, não sou sábio. Não temo, pois, professar a ciência das coisas que conheço. Mas uma vez que me chegue a sabedoria, como é meu desejo, farei tudo o que ela me aconselhar.¹⁰⁷ (Op. Cit. AGOSTINHO, 1993 p. 37)

Nesse sentido, haveria também nos *Solilóquios* questões que indiciavam uma preocupação que escapa à problemática do autoconhecimento e que retrocediam ao debate sobre a epistemologia acadêmica refutada por Agostinho. Sob esse viés, Agostinho visa obter um conhecimento que escapasse ao desafio cético acadêmico. No caso em questão, o autoconhecimento como pedra angular. Assim, ele percebe que mesmo quando poderia estar enganado, sabe que existe, porque se não existisse não teria a menor possibilidade de se enganar. Desse modo, o Hiponense elenca uma série de possíveis verdades em primeira pessoa que, a seu ver, estariam isentas da dúvida cética.

Semelhante perspectiva abre o horizonte para a consideração que Dutton faz do *cogito* agostiniano. Para tal comentador, o *cogito* é a verdade em primeira pessoa que responde, a contento, o desafio cético da postura acadêmica.

¹⁰⁷ R.—Dic, quaeso, scisne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?

A.—Istud plane scio.

R.—Nec in ista professione vereris Academicos?

A.—Non omnino. Illi enim sapientem errare noluerunt: ego autem sapiens non sum. Itaque adhuc non vereor earum rerum quas novi scientiam profiteri. Quod si, ut cupio, pervenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit. (Op. Cit. AUGUSTÍN, 1946, p. 446)

3.5-A INTERPRETAÇÃO DE BLACK DUTTON: O *COGITO* COMO VERDADE EM PRIMEIRA PESSOA

O filósofo estadunidense Black Dutton assevera que o *cogito* advém da cognição e não dos sentidos, sendo o *cogito* o conhecimento em primeira pessoa.

Por isso, no capítulo *Platonism and the apprehensible truths of philosophy* do seu livro *Augustine and Academic Skepticism: A philosophical study* de 2016, Dutton assevera que tal tipo de conhecimento “is a class of truths are apprehended by means of a mode of cognition that is distinct from sensation and that is not impugned by the considerations that impugn sensation as a means of apprehension.” (DUTTON, 2016, p. 221)

Esse conhecimento apresentado pelo Hiponense não é obtido por intermédio dos sentidos, os quais são os alvos da postura cética acadêmica, mas da introspecção, da pura intelecção. É a partir desse conhecimento, segundo Dutton (Cf. Op. Cit. 2016, p. 239), no capítulo *First-person truths*, que é possível verificar um outro tipo de conhecimento: o conhecimento em primeira pessoa.

Disto resulta a percepção da própria existência, a qual é a evidência mais contundente ao desafio cético acadêmico:

The initial premises on this argument rest on powerful intuitions and would be difficult for the Academics to contest. To contest the first, they would have to show that is possible that Augustine be mistaken in this belief that the exist and yet not exist, and to contest the second, they would have to show that it is possible that Augustine exit and yet be mistaken in his belief that the exists. (Op. Cit. DUTTON, 2016, p. 238)

Nesse sentido, Dutton (Op. Cit. 2016, p. 231), assim como Gilson (Cf. Op. Cit. 2006, p. 86), indica que o *cogito* agostiniano surge no momento em que o Hiponense reflete no 3º livro do *Contra os Acadêmicos* que o sábio deve estar ao menos ciente de sua existência.

Mas como não seria ele abalado, se, de uma parte, não se pode encontrar nada que seja tal [isto é, conforme o que exige Zenão] e, de outra, só se pode conhecer com certeza o que é tal? Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive, nem se vive; enfim, o que ultrapassa tudo o que se pode dizer de absurdo, de extravagante e de insensato, que se pode ao mesmo tempo ser sábio e ignorar a sabedoria. Pois, o que é mais

chocante: dizer que o homem não pode ser sábio ou dizer que o sábio ignora a sabedoria?¹⁰⁸ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 118)

Aqui nesse trecho, de forma não muito aparente, já está contido o tríplice conhecimento: pois como não pode o sábio ter ciência de por que vive, ou seja, se existe; como se vive, ou seja, se vive; como não entender se se vive, ou seja não ter plena consciência de que entende que está vivo. A contundência desse argumento para contrapor o posicionamento epistemológico acadêmico, faz supor que o Hiponense já tenha fundado o seu *cogito* no *Contra os Acadêmicos*, sendo, portanto, a função primeira do *cogito* a refutação da postura cética acadêmica. Haja vista, que quando Agostinho afirma que:

Para o meu propósito basta dizer que Platão pensou que há dois mundos, um inteligível no qual habita a própria verdade, e este outro sensível, que se nos manifesta pela vista e pelo tato. Dizia que conseqüentemente aquele é verdadeiro, este é semelhante àquele e feito à sua imagem, que o primeiro é princípio da verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião.¹⁰⁹ (Loc. Cit. AGOSTINHO, 2008, p. 140)

suscita a possibilidade de gradativamente a alma conhecer-se a si mesma através do autoconhecimento mediado pela autorreflexão. Mediante tal pressuposição, o que Agostinho pensa, reflete ou diz a respeito de si, norteado pela expressão da fala ou reflexão do puro pensamento ‘Eu existo’, se torne imprescindível. Isto porque contra a postura cética acadêmica, a qual asseverava a inacessibilidade da Verdade e a suspensão do assentimento, a evidência da própria existência é a melhor resposta. Mesmo que se ponha em dúvida essa proposição, só é possível fazê-lo mediante a própria existência colocada em xeque. Ora, quem duvida é alguém que existe, se não, não teria como fazê-lo. Necessariamente se deve assentir a isto: à própria existência.

¹⁰⁸ Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale invenire potest, et nisi quid tale est, percipi non potest? Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 147-148)

¹⁰⁹ Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. (Loc. Cit. AUGUSTÍN, 1963, p. 172)

Nessa esteira, o *cogito* seria a verdade em primeira pessoa que contrapõe a postura cética acadêmica, ao evidenciar a existência do sujeito. As teses do posicionamento epistemológico acadêmico são contundentemente enfrentadas pelo argumento do *cogito*. Tal é a função primeira do *cogito* agostiniano. O que reforça a tese de que no *Contra os Acadêmicos* ocorre a sua gênese.

Assim, percebemos que diversos são os comentários e interpretações sobre o *cogito* agostiniano: Gilson defende que o *cogito* é a evidência racional do sujeito, Matthews supõe que o *cogito* agostiniano prefigura o projeto cartesiano, Stock advoga que o *cogito* é a ferramenta através da qual Agostinho obtém o autoconhecimento e Dutton assevera que o *cogito* é a verdade em primeira pessoa que visa contrapor a postura cética acadêmica.

Em face dessas interpretações acerca do *cogito* agostiniano, percebemos a sua incidência na literatura filosófica do Hiponense. Notamos, também, que mesmo tendo diversas finalidades, o *cogito*, ao que tudo indica, tem na contraposição à postura cética acadêmica a sua primeira e grande função. O que faz supor que sua gênese possa ser rastreada no *Contra os Acadêmicos*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que o desejo de contemplar a Verdade fora a grande motivação de Agostinho. A revisitação de excertos das *Confissões* possibilitou ver esse itinerário agostiniano.

São notórios seus progressos e os percalços em sua trilha filosófica: (1) do encantamento pela Filosofia através da leitura da obra ciceroniana *Hortênsio*, (2) perpassando pela sua adesão ao Maniqueísmo, (3) seu momento 'cético', (4) a redescoberta da Autoridade das Escrituras juntamente com uma nova matriz filosófica, o neoplatonismo, (5) até o seu refúgio em Cassiciaco e a redação do *Contra os Acadêmicos*.

No ínterim entre essas etapas notamos as desilusões que Agostinho sofrera: a desilusão em relação à Autoridade das Escrituras e em relação à Razão. Semelhantes frustrações levaram Agostinho a considerar sensata a postura cética acadêmica que ele lera na *Acadêmicas* de Cícero.

Por um certo período de tempo a postura advogada pelos Acadêmicos agradou ao Hiponense. Certamente, a contundência dos argumentos acadêmicos presentes na *Acadêmicas* levou Agostinho a considerar sensato tal posicionamento.

Vimos que a reconsideração em relação a tal posicionamento cético acerca do conhecimento ocorreu por intermédio de uma nova abordagem sobre a leitura das Escrituras: a leitura alegórica. Agostinho conheceu tal modo de interpretar as Escrituras por intermédio das homilias e sermões de Ambrósio, que ele escutava assiduamente. E a partir delas reavivou a confiança na Autoridade das Escrituras e enfim pôde suplantar sua fase 'cética'.

A leitura dos livros neoplatônicos, possivelmente as obras de Porfírio e/ou de Plotino, concederam à Agostinho resolver duas questões pontuais: Deus como ser espiritual e a origem e natureza do mal como privação do ser, um não-ser.

Notamos, desse modo, que Agostinho, ciente de que a Verdade está ao alcance do homem, e em posse de uma nova matriz filosófica, o neoplatonismo, redige seu primeiro diálogo filosófico: o *Contra os Acadêmicos*.

Observamos que tal obra se volta contra a postura cética acadêmica, por ser essa postura o grande obstáculo a ser superado no objetivo agostiniano pela

contemplação da Verdade, sendo que tal posicionamento epistemológico acadêmico também colocava em xeque a conciliação entre Autoridade e Razão que ele considerava tão necessária para o seu fim.

Desse modo, a primeira atividade filosófica empreendida é a defesa da acessibilidade ao conhecimento. Tal intuito se fazia mister, dado que, se o conhecimento, segundo a concepção cética acadêmica, era inatingível ao homem, a Filosofia, a busca pela Sabedoria era inútil. Como se poderia, pois, buscar algo impossível a ser alcançado? Se assim fosse, a sua busca seria tão somente uma perda de tempo, um esforço desnecessário.

Nessa esteira, Agostinho elabora o referido diálogo, no qual há o seu projeto de refutação da postura cética acadêmica. Nesse projeto é possível, segundo Gilson e Dutton, rastrear o *cogito* agostiniano.

Como tal posição é apenas uma dentre outras apresentadas pelos comentadores de Agostinho a respeito do *cogito*, nós vimos no *status quaestionis* algumas análises tecidas sobre o *cogito* agostiniano. Percebemos a partir delas que diversas são as visões referentes a tal elemento filosófico agostiniano. Isto se deve ao possível uso que Agostinho faz do seu *cogito* em sua literatura filosófica.

Nesse sentido, Gilson concebe o *cogito* como uma resposta contundente ao desafio cético acadêmico e, também, que sua origem está no *Contra os Acadêmicos*; Matthews supõe que o *cogito* agostiniano pode ser um prenúncio do *cogito* cartesiano, tendo sua origem no *Livre Arbítrio*; Stock indica que o *cogito* agostiniano é fundado nos *Solilóquios* e que ele é a ferramenta através da qual o Hiponense obtém certezas que lhe concedam o autoconhecimento; Dutton assevera que o *cogito* agostiniano é uma Verdade em primeira pessoa capaz de abalar a concepção cética acadêmica e que, como também Gilson já afirmou, sua gênese se dá no *Contra os Acadêmicos*.

Com o exposto anteriormente, atinamos que o itinerário filosófico de Agostinho com o objetivo de contemplação da Verdade fora permeado de desilusões, nas quais a Verdade parecia inatingível ao homem. Porém, esse mesmo itinerário foi que lhe possibilitou a reafirmação de que a Verdade é acessível ao homem.

Observamos que a partir dessa certeza, o Hiponense redigiu o *Contra os Acadêmicos*, visando corroborar a possibilidade do homem em contemplar a Verdade. Concluímos, pela análise de tal obra, que o *cogito* agostiniano é um argumento contundente para responder ao desafio cético acadêmico.

Desse modo, vimos nas considerações dos comentadores agostinianos que, apesar das teses de Stock e Matthews afirmarem que o *cogito* é fundado em obras posteriores, é mais plausível inferir que a gênese do *cogito* ocorre no *Contra os Acadêmicos* e que está intrinsecamente relacionada com o projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica, conforme expressam Gilson e Dutton.

Assim, observamos que a gênese do *cogito* ocorre no *Contra os Acadêmicos* e que, estando intrinsecamente relacionada com o projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica, faz parte da confirmação do propósito agostiniano: a contemplação da Verdade. Tal proposta que visamos defender nessa dissertação, mesmo não sendo inédita, tentou discutir uma temática que é ainda pouco clara ou definida na Filosofia de Agostinho.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE AGOSTINHO EM PORTUGUÊS

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus volume I.** Tradução de Oscar Paes Lemes. São Paulo:Editôra das Américas, 1961, 3 volumes.

_____. **A trindade.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo:Paulus, 1994.

_____. **Confissões.** Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silva Mendonça. 3ª ed. São Paulo:Paulinas, 1984.

_____. **Contra acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre.** Tradução Agostinho Belmonte. Paulo:Paulus, 2008.

_____. **O De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma.** Tradução de Carlota Miranda Urbano. Coimbra:CECH Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos de Coimbra, 2010.

_____. **O livre arbítrio.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo:Paulinas, 1995.

_____. **Sobre a potencialidade da alma** Tradução de Aloysio Jansen de Faria. 2ª ed. Petrópolis:Vozes, 2005.

_____. **Solilóquios; Vida feliz.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo:Paulinas, 1998.

OBRAS DE AGOSTINHO EM INGLÊS

AUGUSTINE, Saint. **Against the Academicians.** Translated by Mary Patricia Garvey. Milwaukee: Marquette University Press, 1957.

_____. **City of God; Christian Doctrine.** Translated by Philip Schaff. Edinburg/ Grand Rapids: T&T Clark WM. B./ Eerddmans Publishing Company, 1890.

_____. **Earlier Writings.** Translated by J. H. S. BURLEIGH. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

_____. **The retractations.** Collection: The fathers of the church. Translated by Sister Mary Inez Bogan, R.S.M., PH.D. Volume 60. Washington, D.C:The Catholic University of America Press, 1968.

OBRAS BILINGUE – ESPANHOL E LATIM – DE AGOSTINHO

AUGUSTÍN, San. **Obras de San Agustín en edición bilingüe: Obras Filosóficas: Contra los académicos, Del libre albedrío. De La cantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen De la naturaleza del bien: contra los maniqueos.** Traducción del Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas et al. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. **Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI, La Ciudad de Dios.** Traducción de Jose Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. **Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVII. La Ciudad de Dios.** Traducción de Jose Moran . Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

AUGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín *Introducción general y primeros escritos: Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden.*** 4ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

_____. **Obras completas de San Agustín XXXVI: Escritos antipelagianos 4º República a Juliano (obra inacabada) Libros I-III.** Tradução de Luis Arias. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985.

_____. **Obras completas de San Agustín Tomo XXXIX, Escritos vários (1º): La inmortalidad del alma.—La música.—La fe y el símbolo de los apóstoles.—La catequesis a principiantes.—La fe y las obras.—Sermón sobre la disciplina cristiana.—Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles.** Traducción de Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Basevi et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. **Obras completas de San Agustín Tomo XL, Escritos varios (2.º) Ochenta y tres cuestiones diversas.—La adivinación diabólica.—Respuesta a ocho preguntas de Dulcido.— La piedad con los difuntos.—La utilidad Del ayuno.—La devastación de Roma.—Regla a los siervos de Dios.—Las Retracciones.—Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio.** Traducción de Pío de Luis, Moises Mª Campelo, Teodoro c. Madrid. Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

AUGUSTÍN, San. **Obras de San Agustín en edición bilingüe: Obras Filosóficas: Contra los académicos, Del libre albedrío. De La cantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen De la naturaleza del bien: contra los maniqueos.** Traducción del Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas et al. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. **Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVI, La Ciudad de Dios.** Traducción de Jose Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. **Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVII. La Ciudad de Dios.** Traducción de Jose Moran . Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

OBRA BILINGUE –LATIM E FRANCÊS – DE AGOSTINHO

AUGUSTIN, Saint. **Oeuvres de Saint Augustin: 1re Série: Opuscules IV. Dialogues Philosophiques. Contra os Academicos; De Beata Vita; De Ordine.** Texte et traducion de Regis Jolivet. Paris:Desclée, De Brouwer Et Cie, 1948.

OBRA BILINGUE – LATIM E INGLÊS – DE AGOSTINHO

AUGUSTINE'S, St. **Confessiones.** Translation by William Watts. In Two Volumes. Volume I London/New York: William Heinemann/ The Macmillan CO. 1912.

AUGUSTINE'S, St. **Confessiones.** Translation by William Watts. In Two Volumes. Volume II London/New York: William Heinemann/ The Macmillan CO. 1912.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo:Martins Fontes, 2007.

ALSTON. William P.; AUDI, Robert et al. **Faith, Reason and Skepticism.** Philadelphia:Temple University Press, 1992.

ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. **The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations.** Cambridge:Cambridge University, 2003.

BARNES, Jonathan; BURNEYAT, Myles; SCHOFIELD, Malcom. **Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology.** Oxford:Clarendon Press, 2002.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia cristã: desde as Origens até Nicolau de Cusa.** Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis:Vozes, 1970.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: A Biography.** Berkeley and Los Angeles:University of California Press, 2000.

_____. **Santo Agostinho: Uma biografia.** Tradução de Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURNEYAT, Myles; SCHOFIELD, Malcom. **Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology.** Oxford:Clarendon Press, 2002.

BURT, Donald X. **Augustine's World: An Introduction to His Speculative Philosophy.** Boston:University Press of America, 1996.

BURTON, Philip. **Language in the Confessions of Augustine**. Oxford:Oxford University Press, 2007.

CARRY, Phillip. **Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CASIDAY, Augustine; WORRIS, Frederick W. (org.).**The Cambridge History of Christianity Volume 2 Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CASTELNÉRAC, Benôit. *O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética*. Tradução de Luiz Alves Eva. In: **Revista Dois Pontos: Ceticismo. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos**. Luiz Alves Eva (Organizador). Curitiba/São Carlos Volume 4 numero 2, p. 39-59, out. de 2007.

CÍCERO, Marco Túlio. **Acadêmicas**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte:Nova Acrópole, 2012.

_____. **Academic Questions. Treatise de Finibus. Tusculan Disputatio**. Translation of C. D. Y O N G E, B. A. London:William clowes and sons, Stamford street an Charing Cross, 1980.

_____. **La invención Retórica**. Traducción de Salvador Nuñez. Madrid :Eitorial Gredos, S. A, 1997.

_____. **On academic skepticism**.Translated, by Charles Brittain. Indianapolis/Cambridge:Hackett Publishing, 2006.

_____.**On Moral Ends**. Translated by Raphael Woolf. Cambridge:Cambridge University Press, 2004.

_____. **Retórica a Herênio**. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo:Hedra, 2005.

COPLESTON, Frederick S. J. **History of Phifosophy**. Volume 1 Greece and Rome. New York:Doubleday, 1993.

_____. **A history of Philosophy: Volume II Medieval Philosophy**. New York: Image books Doubleday, 1993.

DALY, Gerard O'. **Augustine's Philosophy of Mind**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1987.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DOBELL, Brian. **Augustine's intellectual conversion: The Journey from Platonism to Christianity**. Cambridge:Cambridge University Pres, 2009.

DODARO, Robert; LAWLESS George. **Augustine and his critics**. London and New York: Routledge, 2000.

DUTTON, Blake D. **Augustine and Academic Skepticism; A philosophical study**. New York: Cornell University Express, 2016.

FRAILE, Guilherme. **Historia de La Filosofia I Grecia Y Roma**. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. **Historia de La Filosofia II El Judaísmo Y La Filosofía. El Cristianismo y La Filosofía. El Islam y La Filosofía**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

FREDE, Michael. **Essays in ancient philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

GERSON, Lloyd P. (Org.). **The Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Études sur le role de La pensée médiévale dans La formation Du système cartésien**. Libraire Philosophique J. Vrin: Paris, 2011.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

_____. **O espírito da Filosofia Medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRACIOSO, Joel. *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em santo Agostinho*. In: **Revista de Filosofia: Transformação**. Andrey Ivanov (Organizador). Trans/Form/Ação, Assis, v.35 , p. 11-29 , 2012.

HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HANBY Michael. **Augustine and Modernity**. London/New York: Routledge, 2003.

HANKINSON, R. J. **The skeptics: The Arguments of the Philosophers**. London/New York: Routledge, 1995.

HATFIELD, Gary **Descartes and the Meditations**. 2003 Routledge: London/New York, 2003.

HAZLETT, Allan. **A Critical Introduction to Skepticism** London/New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2014.

INWOOD, Brad (organizador). **The Cambridge Companion to The Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JASPERS, Karl. **Plato and Augustine**. Translated by Ralph Manheim. New York. A. Helen and Kurt Wolff Book Harcourt, Brace & World, Inc., 1962.

KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Tradução de Desidério Murcho et al. Lisboa: Actividades Editorial, 1998.

_____. **New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy** Volume II. Clarendon: Oxford, 2005.

KIRWAN, Christopher. **Augustine: The argument philosophers**. London and New York: Routledge, 1989.

LIMA, Abraão Avelino de. **Apresentação da Filosofia Cristã**. Baraúna: São Paulo, 2016.

LONG, Anthony Arthur (org.). **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. **The Hellenistic philosophers**. vol , 1 Cambridge: Cambridge University Press 1987.

LYONSAND, John D.; NICHOLS JUNIOR, Stephen G. **Mimesis : from mirror to method, Augustine to Descartes**. Aurora: The Davies Group Publishers, 2003.

MACGRADE, Arthur Stephen (org.). **Filosofia Medieval**. Coleção Companions & Companions. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

_____. **The Cambridge companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MADEC, Goulven. **Lectures Augustiniennes**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 6 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARION, Jean-Luc. **In the self's place: The Approach of Saint Augustine**. Translated by Jeffrey L. Kosky. California: Stanford University Press, 2012.

MATHEWES, Charles. **Evil and the Augustinian tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo diante de seu tempo**. Tradução Álvaro Cabral: Rio de Janeiro:Zahar, 2007.

MENN, Stephen. **Descartes and Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PENELHUM, Terence. **God and skepticism: A Study in Skepticism and Fideism**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Tradução das Monjas Beneditinas – Caxambu MG –e Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo:Paulus, 1997.

RIST, John Michael. **Augustine: ancient thought baptized**. Cambridge:Cambridge University Press, 2003.

STEENBERGHEN, Fernand Van. La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite) **In: Revue Philosophique de Louvain**. Institut Supérieur de Philosophie:Louvain XXXV **Deuxième série**, n° 37, 1933, pp. 106-126. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1933_num_35_37_2785. Acesso em 10/04/2018.

STOCK, Brian. **Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity**. Cambridge:Cambridge University Press, 2010.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (organizadores). Coleção Cambridge Companions to Philosophy. **Cambridge company to Augustine**. Cambridge: Cambridge UK, 2001.

TESKE, Roland J. **Augustine of Hippo: Philosopher, exegete, and theologian**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009, p. 21.

VESSEY, Mark; REID, Shelley (org.). **A companion to Augustine**. Nova Jersey:Wiley-Blackwell, 2012.

ANEXO-TERMO DO ORIENTADOR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR - PGFILOS, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao **final** da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste ato representará a Banca Examinadora.

Curitiba, 28/03/2019.....

Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Assinatura: Maurizio Filippo Di Silva