

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AGOSTINHO E O CETICISMO: Um estudo da crítica agostiniana ao
ceticismo em *Contra Academicos***

ANTONIO PEREIRA JÚNIOR

NATAL/RN
2012

ANTONIO PEREIRA JÚNIOR

**AGOSTINHO E O CETICISMO: Um estudo da crítica agostiniana ao
ceticismo em *Contra Academicos***

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) – como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Gisele Amaral dos Santos.

NATAL/RN
2012

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Pereira Júnior, Antonio.

Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em *Contra Academicos* / Antonio Pereira Júnior. – 2012.
118 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Gisele Amaral dos Santos.

1. Ceticismo. 2. Verdade. 3. Contra acadêmicos – Santo Agostinho. I. Santos, Gisele Amaral dos. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 165.72

ANTONIO PEREIRA JUNIOR

Esta dissertação foi julgada adequada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia (PPGFIL), nível mestrado, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em: 10 de abril de 2012.

Apresentada à Comissão Examinadora, integrada pelos professores:

Profa. Dra. Gisele Amaral (UFRN)
(Orientadora)

Prof. Dr. Oscar Bauchwitz (UFRN)
(Membro Interno)

Prof. Dr. Roberto Bolzani (USP)
(Membro Externo)

Prof. Dr. Edrisi de Araújo Fernandes
(Suplente)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais:

Antonio Pereira da Silva (*in memoriam*) e Terezinha de Paiva Pereira, pelo inestimável amor e pela confiança que sempre depositaram em mim.

À minha esposa:

Alessandra Rosa da Silva, exemplo de amor e dedicação à família, pela colaboração no cuidado e na educação dos nossos filhos, especialmente nos momentos em que precisei estar ausente.

Aos meus adorados filhos:

Maria Isabel Pereira da Silva e Bernardo Augusto Pereira da Silva, aqui as palavras emudecem diante do amor que sinto por vocês.

À Comunidade Católica Shekiná:

Irmãos e membros de uma obra admirável. Em especial, aos membros do Departamento de Estudos Bíblicos e Religiosos (DEBIR), por aquelas longas tardes de profundas e arrebatadoras discussões, que me conduziram à Filosofia.

AGRADECIMENTOS

Mister se faz agradecer a todos que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização deste trabalho.

Aos meus pais, Antonio Pereira da Silva (*in memoriam*) e Terezinha de Paiva Pereira, pela confiança que sempre depositaram em mim.

Aos meus irmãos, Edimilson Pereira da Silva, Expedito Pereira da Silva, Elza Pereira de Paiva e Maria Salete da Silva, pelo apoio nas horas difíceis. Um agradecimento especial àqueles que de braços abertos me receberam nesta cidade para que eu pudesse concluir o curso de mestrado: Antonio Balbino Neto, Maria de Fátima Pereira da Silva, Marilúcia Pereira da Silva, Maria Susie Rosa da Silva, Joaquim Alexandre da Silva Neto e meus cunhados Emerson Rosa da Silva e Carolina Rosa da Silva.

Aos colegas do Departamento de Administração da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), pelo incentivo, apoio e compreensão. Ao meu professor de Língua Grega, Hélio Fernandes, pelo conhecimento transmitido e pela amizade. Ao Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC), de quem tive as primeiras orientações. À minha orientadora, Profa. Dra. Gisele Amaral (UFRN), pela paciência e dedicação. Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Oscar Bauchwitz (UFRN), Prof. Dr. Roberto Bolzani (USP) e Dr. Edrisi de Araújo Fernandes (Suplente), pelas valiosas contribuições.

Por fim, a Deus, Verdade suprema, que tornou possível a realização deste trabalho.

A todos, os meus mais sinceros agradecimentos.

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitavas dentro de mim, e eu lá fora, a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre essas formosuras que criaste. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me, com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhaste, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, e suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocaste-me, e ardi no desejo da Vossa paz.

SANTO AGOSTINHO.

RESUMO

O assentimento da verdade: eis uma fórmula que parece ter intrigado os filósofos desde a antiguidade. A possibilidade de apreensão da verdade foi defendida por alguns filósofos, que foram chamados de dogmáticos, devido à sua precipitação em julgar as aparências como representações da realidade, e refutada por aqueles que preferiram continuar questionando em vez de se comprometer com o seu pronunciamento. Esses pensadores foram denominados céticos. Entre aqueles que defenderam o assentimento da verdade, ganha destaque nesta pesquisa Santo Agostinho, que se propôs a combater a doutrina cética disseminada na antiga Academia de Platão, em sua obra *Contra Academicos*. Assim, para conduzir esta pesquisa, perguntamos: quais são os principais argumentos apresentados por Santo Agostinho contra o ceticismo acadêmico? Com o intuito de responder ao problema apontado, propomos investigar a crítica de Santo Agostinho ao ceticismo, identificando e analisando as principais refutações por ele construídas. Para isso, realizamos uma pesquisa que envolveu aspectos tanto do ceticismo quanto da vida e do pensamento de Santo Agostinho sobre essa doutrina.

Palavras-chave: Ceticismo. *Contra Academicos*. Verdade.

ABSTRACT

The assent of the Truth: here's a formula that seems to have puzzled philosophers since antiquity. The possibility of apprehending truth was defended by some philosophers who have been called dogmatic, due to their haste to judge appearances as representations of reality, and refuted by those who chose to continue questioning rather than engage with his predicament. These thinkers were called skeptics. Among those who defended the consent of the truth, is highlighted by St. Augustine in this research, which aims to combat the widespread skepticism in the ancient doctrine of the Academy of Plato in his work *Against Academics*. Thus, to conduct this research we ask: What are the main arguments made by St. Augustine against the scholarly skepticism? In order to address the problem identified, we propose to investigate the critical skepticism of St. Augustine, identifying and analyzing the main rebuttals he built. For this purpose, we conducted a survey of aspects of both the skepticism about the life and thought of St. Augustine about this doctrine.

Keywords: Skepticism. *Contra Academicos*. Truth.

LISTA DE ABREVIATURAS

H.P.	-	<i>Hipotiposis Pirronicas</i>
Fr.	-	Fragmento
A.M.	-	<i>Adversus Matematicos</i>
Acad.	-	<i>Academica</i>
C.A.	-	<i>Contra Academicos</i>
Cat.	-	<i>Catillinam</i>
Met.	-	Metafísica (obra)
<i>Op. Cit</i>	-	Obra Citada

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CETICISMO: ASPECTOS GERAIS	14
2.1 QUADRO HISTÓRICO: O CETICISMO E SEUS PREDECESSORES	18
2.2 O CETICISMO GREGO	21
2.3 A TRADIÇÃO PIRRÔNICA: PRINCIPAIS EXPOENTES	29
2.3.1 O Ceticismo Antigo: Pirro e Timão	30
2.3.2 O ceticismo dialético: Enesidemo e Agripa	31
2.3.3 O ceticismo empírico: Menodoto, Teodas e Sexto Empírico	34
3 O CETICISMO ACADÊMICO	36
3.1 ABORDAGEM HISTÓRICA	36
3.2 A ANTIGA ACADEMIA: PLATÃO, ESPEUSIPO E XENÓCRATES	39
3.3 A ACADEMIA MÉDIA: ARCESILAU E CARNÉADES	44
3.4 ECLETISMO NA NOVA ACADEMIA: FILO DE LARISSA	53
3.5 O ECLETISMO ROMANO: MARCUS TULLIUS CICERO	56
3.5.1 O ceticismo acadêmico de Cícero	57
3.5.2 A obra <i>Academica</i> de Cícero	60
3.5.3 A influência de Cícero sobre a filosofia de Santo Agostinho	61
4 SANTO AGOSTINHO E A CRÍTICA AO CETICISMO	64
4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO: VIDA E OBRAS DE SANTO AGOSTINHO	64
4.1.1 Quadro biográfico	64
4.1.2 Quadro bibliográfico	67
4.2 O CETICISMO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO	68
4.3 <i>CONTRA ACADEMICOS</i> : DO PRIMEIRO AO TERCEIRO LIVRO	73
4.3.1 Livro Primeiro: o conhecimento e a busca pela verdade	75
4.3.2 Livro Segundo: o problema do <i>pithanon</i> ou sobre o conceito da <i>verossímil</i>	76
4.3.3 Livro Terceiro: o problema do assentimento ou sobre a <i>epoché</i>	78
5 TÁBUA DE REFUTAÇÕES DE SANTO AGOSTINHO AO CETICISMO ACADÊMICO	82
5.1 SOBRE A ATARAXIA	82
5.2 SOBRE A CONSTANTE BUSCA DA VERDADE	85
5.3 SOBRE A SUSPENSÃO DE JUÍZO OU <i>EPOCHÉ</i>	87
5.4 SOBRE O VEROSSÍMIL	90
5.5 SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO	92
6 SÍNTESE DA CRÍTICA AGOSTINIANA AO CETICISMO	103
6.1 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS	103
6.2 A VERDADE TRANSCENDENTE DE SANTO AGOSTINHO	104
6.3 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA SOBRE A VERDADEIRA CONDUTA DOS ACADÊMICOS	107
7 CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS	114

1 INTRODUÇÃO

“Quem nada aprova, nada faz. Ó homem rude! Onde está o Provável? Onde o Verossímil? É isso o que queríeis. Ouvis ressoar os escudos gregos? O dardo extremamente forte, sem dúvida, atingiu seu alvo. Mas com que mão arremessamos!” (AGUSTIN, 1947, p. 204, tradução nossa)¹.

No século IV, o cristianismo se encontrava em processo de consolidação ante o Império Romano. Porém, apesar da força do seu crescimento, muitas outras doutrinas surgiam e se difundiam, ameaçando a fé cristã. Algumas ainda resistiam ao tempo, como foi o caso do Ceticismo, que havia se instaurado na Academia de Platão através de Arcesilau e Carnéades séculos atrás. Em meio a todos esses acontecimentos, Santo Agostinho apresentava-se como importante personagem na defesa da doutrina da verdade, em oposição à tese cética de que nada pode ser conhecido e a nada se deve dar assentimento.

O termo ceticismo deriva do grego *skeptomai* (σκέπτομαι), que significa investigar, olhar atentamente, examinar. Na visão de Santo Agostinho, os céticos (acadêmicos) são aqueles cuja doutrina fundamenta-se na não possibilidade da apreensão da verdade e, por essa razão, suspendem todo e qualquer tipo de julgamento. No entanto, essa visão radical do ceticismo por parte de Agostinho é contestada por grande parte dos pesquisadores do ceticismo antigo, apesar de, como veremos adiante, esse pensamento ter como base os escritos de sua grande influência na filosofia *Marcus Tullius Cicero*.

Assim, apoiando-se na visão ciceroniana do ceticismo, Santo Agostinho passa então a combater e refutar os principais fundamentos do ceticismo grego em sua obra intitulada *Contra Academicos*, ponto central desta pesquisa. A partir da leitura e da análise dessa obra, extraímos a questão-problema que conduzirá este trabalho: quais os principais argumentos levantados por Santo Agostinho contra o ceticismo que se disseminou na Academia de Platão?

Nesse sentido, com o intuito de apresentar uma solução à problemática levantada, propomos reconstruir a crítica de Santo Agostinho ao ceticismo, identificando e analisando as principais refutações por ele construídas em oposição à corrente cética, cujas ideias e pensamentos nos foram preservadas principalmente por Cícero e Sexto Empírico, em suas respectivas obras *Academica* e *Hipotiposis Pirrônicas*.

Dada a especificidade e o caráter do tema proposto, optamos pela realização de uma pesquisa bibliográfica junto aos principais autores que trataram da temática em questão,

¹ *Qui nihil approbat, nihil agit. O hominem rusticum! Et ubi est probabile? ubi est verisimile? Hoc volebatis. Auditistisne ut sumente scuta graecanica? Exceptum est quod robustissimum quidem: sed qua manu iaculati sumus?* (AGUSTIN, 1947, p. 204).

ressaltando aquelas obras clássicas, por assim dizer, que acabaram se tornando fontes obrigatórias a todos aqueles que estudam essa temática.

Com isso, este estudo, assim como a resposta ao problema, será norteado pela leitura não apenas do *Contra Academicos*, mas também de outras obras de Agostinho, como *De Civitate Dei*, *De Trinitate* e *Confessiones*, as quais, de forma não tão direta quanto no *Contra Academicos*, também abordam a questão da dúvida cética, contribuindo, portanto, para a pesquisa.

Porém, antes de adentrar especificamente na crítica de Agostinho ao ceticismo, consideramos necessário tratar do ceticismo propriamente dito, para que, conhecendo suas bases e fundamentos, possamos compreender com maior propriedade a crítica dirigida por esse filósofo a essa antiga doutrina que tanto incômodo trouxe para diversas escolas filosóficas.

Para subsidiar essa parte do estudo, procuramos primeiramente ir até as mais antigas fontes disponíveis sobre o ceticismo grego, nas quais encontramos, nos registros de Aulo Gélcio, Sexto Empírio, Diógenes Laêrtius e Cícero, as mais relevantes e contundentes contribuições sobre o ceticismo grego, para então confrontá-las com as obras de Santo Agostinho, visando, com isso, um respaldo maior para a conclusão deste trabalho.

Assim sendo, a presente dissertação será composta por cinco capítulos, que terão como estratégia a divisão e o afunilamento dos assuntos abordados, partindo sempre do mais amplo para o mais específico.

O primeiro capítulo fará uma abordagem geral sobre o ceticismo grego, situando-nos sobre o contexto em que o ceticismo se desenvolveu. O segundo capítulo é dedicado ao ceticismo acadêmico. Os terceiro, quarto e quinto capítulos tratarão de Santo Agostinho, com o intuito de apresentar sua crítica e seus principais argumentos contra o ceticismo.

Fazendo um rápido detalhamento, o primeiro capítulo tentará esclarecer os aspectos mais fundamentais do ceticismo, apresentando um sucinto quadro histórico com os seus possíveis predecessores. Em seguida, abordará de forma conceitual seus mais relevantes pontos, terminando com uma explanação sobre a *Tradição Pirrônica*, apresentando seu pensamento e seus principais expoentes.

O capítulo segundo é dedicado à *Tradição Acadêmica*, que ganha notoriedade pelo fato de o ceticismo ser alvo das refutações de Santo Agostinho. Assim, segundo a divisão feita por Brochard (1959), a fase acadêmica do ceticismo corresponde à segunda fase cética e, portanto, localiza-se imediatamente após aquela que ficou conhecida como a fase do ceticismo antigo e antes da denominada fase dialética do ceticismo.

Todavia, optamos por classificar o ceticismo segundo as tradições e não segundo as fases supracitadas, para que assim pudéssemos separá-lo e evidenciá-lo num capítulo à parte, uma vez que, conforme foi dito, foi a esse ceticismo que a crítica de Agostinho foi dirigida. O segundo capítulo guarda ainda uma peculiaridade: o tópico relativo ao ecletismo romano, inteiramente dedicado a *Marcus Tullius Cicero*, de grande influência sobre Santo Agostinho e, portanto, porta de entrada para o capítulo central desta dissertação.

No terceiro capítulo, faremos uma contextualização, contendo uma síntese da vida e obra do bispo de Hipona, com ênfase na obra *Contra Academicos*, que será detalhada em seus três livros, haja vista ser essa obra o *locus* em que se dará a investigação que culminará com a resposta à problemática central desta pesquisa.

O quarto capítulo consiste na apresentação dos argumentos dirigidos por Santo Agostinho ao ceticismo acadêmico e será realizada no que aqui denominamos de *Tábua de Refutações ao Ceticismo Acadêmico*, último tópico desse capítulo.

Por fim, no quinto capítulo será apresentada uma *síntese* da crítica agostiniana ao ecletismo, com a finalidade de esclarecer as ideias e os pensamentos de Santo Agostinho sobre o ceticismo vigente na Academia. Em suma, esses serão os principais pontos trabalhados no decorrer da dissertação e com os quais esperamos ter argumentos suficientes para responder à questão-problema deste estudo, conseqüentemente, alcançando o objetivo proposto.

2 CETICISMO: ASPECTOS GERAIS

O assentimento da verdade. Eis uma fórmula que parece sempre ter intrigado os filósofos na antiguidade. A possibilidade de apreensão da verdade foi defendida por alguns filósofos, que foram chamados de dogmáticos (*Δογματικοί*),² devido à sua precipitação em julgar as aparências como representações da realidade, e refutada por aqueles que preferiram continuar questionando antes de qualquer pronunciamento, os quais foram denominados céticos (*σκεπτικοί*)³.

Entre aqueles que defenderam o assentimento da verdade, ganha destaque nesta pesquisa *Aurelius Augustinus* (Santo Agostinho), bispo de Hipona (354-430 d.C.), que se propôs a combater a doutrina cética disseminada em sua época. Assim, antes de adentrar na crítica desse filósofo ao ceticismo, é preciso primeiramente conhecer a origem dessa discussão e o ceticismo propriamente dito, com seus fundamentos e seus principais expoentes. Tal levantamento se faz necessário para que se possa compreender a posição de Santo Agostinho contra o ceticismo e, mais especificamente, entender qual tipo de ceticismo foi alvo de suas críticas e refutações, uma vez que este passou por diversas etapas ao longo de toda sua história.

A discussão acerca do critério da verdade teve sua origem na Grécia em decorrência de um problema de cunho eminentemente epistemológico, que envolvia a distinção entre as coisas que aparecem, *phainomenon* (*φαινόμενον*),⁴ e as coisas que podem ser pensadas, *nouménon* (*νοούμενον*)⁵. Essa problemática consiste na dificuldade em determinar se as aparências condizem, de fato, com a realidade (*ἀλήθεια*)⁶ ou se são meras impressões (*φαντασία*), impossíveis de serem corretamente apreendidas pelos sentidos, uma vez que os

² Cf. *Sexto Empírico. H.P.* I, 3: [...] καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἴδιοι καλούμενοι Δογματικοί (Trad.: “[...] e pensa verdadeiramente ter descoberto [a verdade]; com razão, são propriamente chamados de dogmáticos”).

³ *Ibidem. Ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.* (Trad.: “os céticos, ao contrário [dos dogmáticos], continuam procurando”).

⁴ O termo *phainomenon* é uma transliteração da palavra grega *φαινόμενων* e possui uma ligação muito estreita com as coisas ou os objetos que estão à nossa vista. Dentre as muitas traduções, destacamos: aparecer, fazer conhecer, manifestar, surgir e parecer. Com isso, o termo *phainomenon* pode ser entendido como tudo que pode ser percebido e apreendido por meio do uso dos sentidos.

⁵ O termo grego *nouménon* (*νοούμενων*) pode ser também traduzido por *coisas inteligíveis* e também por *coisas que podem ser pensadas*. O *νοούμενων* frequentemente se apresentava em contraposição ao *φαινόμενων*, o que acabou determinando o caráter investigativo do ceticismo.

⁶ O vocábulo *ἀλήθεια* (*aletheia*) se constitui como um termo-chave para a nossa pesquisa, uma vez que compreende em sua tradução o significado de realidade e/ou verdade. Ora, o assentimento da *verdade* se dá justamente pela apreensão da *realidade* do objeto, ou seja, no que consiste ao objeto em sua mais pura essência (*οὐσία*), daí sua relevância.

céticos, embora não neguem a existência dos sentidos, relutam em afirmar que estes sejam confiáveis⁷.

Assim, Pereira (2007, p. 296), ao se referir ao ceticismo em relação às filosofias pré-socráticas, clássicas e helenísticas, diz:

O que nelas [as filosofias acima citadas] os céticos criticaram foi sua comum pretensão de conhecer as coisas em sua mesma natureza e essência, sua alegada capacidade de revelar-nos como as coisas realmente e em si mesmas são. Essas filosofias, pretendendo explicar os fenômenos com que lidamos na vida ordinária, postularam entidades não evidentes (ádelá), a que teríamos acesso unicamente por meio da reflexão. Ao assentimento dos filósofos a uma coisa não evidente os céticos chamaram “dogma” (dógma), por isso a esses filósofos chamaram de filósofos “dogmáticos” (dogmatikói).

Pois bem, em relação às coisas evidentes ou às *representações* que nos chegam por meio dos sentidos, Santo Agostinho chama atenção para a definição de Zenão⁸ acerca das representações: “Segundo ele, só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se. É evidente que, fora disso, não há percepção”⁹ (AUGUSTIN, 1955, p. 105-106, tradução nossa). Dada a relevância e o destaque da *definição de Zenão* ou *Critério da Verdade* na crítica de Agostinho, ela será detalhada mais adiante.

Esse pensamento divergia da filosofia dos epicuristas,¹⁰ que, embora dogmáticos, se diferenciavam bastante dos estoicos. Ambas as escolas se opunham ao ceticismo, porém essa oposição se baseava numa divergência em nível doutrinal, de modo que, mesmo tendo em comum a oposição ao ceticismo, dificilmente se encontraria alguma semelhança entre essas duas escolas, exceto na incansável busca pela vida feliz do filósofo, que, para o cético, pode ser entendida como o estado de ἀταραξία, cujo alcance só é possível a partir da ἐποχή.

Em Epicuro, a busca pela felicidade pode ser notada na sua carta *Περὶ τῆς εὐδαιμόνιας* (“Sobre a Felicidade”): “é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a

⁷ Cf. Ciceron. Acad. II, XXXII, 103: *Itaque ait vehementer errare eos qui dicant ab Academia sensus eripi, a quibus numquam dictum sit aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in iis propriam quae nusquam alibi esset veri et certi notam.* (Tradução nossa: “Então engana-se fortemente quem diz que a academia aboliu os sentidos: os Acadêmicos jamais afirmaram que não existe cor, nem sabor, nem som; tudo que eles buscam estabelecer é que não há nessas sensações um caráter de certeza e de verdade que não possa nunca se encontrar em outra parte”).

⁸ Zenão de Cicio (333 – 262 a. C.) foi o fundador do estoicismo, escola que recebeu esse nome devido ao pórtico (*Stoá*) do mercado de Atenas, local onde os primeiros estoicos se reuniram.

⁹ *Il dit qu'on peut percevoir une chose qui apparaît de telle sorte qu'elle ne puisse paraître fausse. Il est évident qu'en dehors de là Il n'y a pas de perception.*

¹⁰ É importante frisar que o ceticismo, juntamente com o epicurismo e o estoicismo, constituíram-se como as principais escolas filosóficas daquele período.

felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la”¹¹.

Como se pode perceber, a busca pela felicidade também era meta dos epicuristas, diferenciando-se dos céticos no que concerne ao objeto dessa busca, uma vez que, diversamente do ceticismo, o epicurismo concentrava sua esperança em alcançar a *ἀταραξία* por meio de alguns elementos fundamentais, os quais Epicuro passou a ensinar (*διδάσκω*) a seus discípulos (*μαθηται*): o primeiro desses elementos refere-se a manter uma determinada postura ante os dogmáticos, o qual pode ser encontrado em sua carta a Meneceu¹²: “Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles”¹³.

Esse recorte dos antigos manuscritos de Epicuro, datado do século IV a.C., traz na segunda parte do período dessa asserção (*ἐναργής γάρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις*) a evidência do assentimento dos epicuristas às coisas ocultas, uma vez que, em se tratando dos deuses gregos, nada poderia ser mais obscuro.

Outra observação interessante diz respeito à utilização do vocábulo *ἐναργής* para se referir ao termo “evidente”. É importante lembrar que, no texto extraído das *Hipotiposis*, Sexto utiliza a palavra *πρόδηλα*, que pode assumir o mesmo significado de *ἐναργής*. Essa preferência pela utilização dos termos pode ser atribuída meramente a questões do léxico (*λέξικον*) de cada filósofo, mas foi aqui destacada a título de esclarecimento.

O segundo elemento encontrado nos registros de Epicuro como necessário para se alcançar uma vida tranquila é o fato de que o filósofo deve se acostumar com a ideia da morte, pois não existe motivo para tal preocupação, haja vista que a morte é a mais completa ausência dos sentidos. Uma vez presente, nada podemos sentir, portanto, não há motivos para perturbações, o filósofo deve se tranquilizar.

Diante de tudo isso, torna-se pertinente uma análise mais acurada sobre o ceticismo que vigorava na época de Santo Agostinho. Para isso, faremos uma breve inserção na história da filosofia antiga, mais propriamente na literatura filosófica referente ao período clássico da Grécia, onde se iniciaram as primeiras especulações sobre a possibilidade do assentimento da verdade, com o intuito de melhor compreender o ceticismo antigo e, dessa forma, melhor amparar esta pesquisa.

¹¹ Cf. Texto grego da carta “Sobre a Felicidade”, de Epicuro: “*μελεπῶν οὐκ χρὴ τὰ ποιῶντα τὴν εὐδαιμονία, εἴπερ παρουσίης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπουσίης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταυτην ἔχειν*”.

¹² A carta “Sobre a felicidade”, de Epicuro, foi endereçada ao seu discípulo Meneceu, ficando também conhecida como carta a Meneceu.

¹³ *θεοὶ μὲν γάρ εἰσὶν· ἐναργής γάρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις*.

Entretanto, os registros deixados pelos céticos gregos são escassos, apesar de alguns historiadores afirmarem que, no período em que vigorou o ceticismo (do século IV a.C. ao século III de nossa era), muitos livros e documentos foram escritos. Quase tudo se perdeu, de forma que as informações de que dispomos chegaram até nós por meio de fontes, de certo modo, distantes dos tempos áureos do ceticismo grego, como é o caso de Cícero (séc. I a.C.), com suas obras *Academica* e *De Natura Deorum*; Sexto Empírico (séc. II d.C.), com as *Hipotiposis Pirrônicas* e *Adversus Mathematicus*; Diógenes Laêrtius (séc. III d.C.), com *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*; Eusébio de Cesareia (séc. III-IV d.C.), com *Preparação Evangélica*; Aulo Gélio (séc. II a.C.), com *Noites Áticas*; além do próprio Santo Agostinho (séc. IV d.C.), com *Contra Academicos*, obra central deste estudo.

Das referências apresentadas, certamente aquelas que merecem maior destaque e constituem fontes importantes para nossa consulta são as do médico, empirista e cético Sexto Empírico, dado o volume de livros e informações encontradas em seu *corpus*, todas preservadas nos três livros das *Hipotiposis Pirrônicas* e nos onze dos *Adversus Mathematicos*. No entanto, em relação ao testemunho de Sexto, torna-se pertinente uma ressalva que será de fundamental importância para a compreensão da crítica de Santo Agostinho ao ceticismo. Sexto Empírico é pirrônico¹⁴, não no sentido estrito da palavra, ele mesmo trata de amenizar esse sentido nas *Hipotiposis*:

Aqueles que afirmam que os céticos rejeitam as aparências me parece que não entenderam as nossas razões. Pois, como nós dissemos antes, não negamos aquilo que, de acordo com a sensação passiva, nos conduz involuntariamente ao assentimento: e isso são as aparências. Quando, sem embargo, perguntamos se o objeto real é tal como aparece, admitimos o que aparece e investigamos não sobre a aparência, mas sobre o que se afirma acerca da aparência; mas isto difere de investigar acerca da aparência mesma¹⁵ (H.P. I, X, 19, tradução nossa).

Com isso, o ceticismo em Sexto Empírico vai diferir bastante daquele iniciado por Pirro no século IV a.C. Embora o ceticismo daquele se apresente de forma mais amena do que o deste filósofo cético, o mesmo não se pode dizer em relação ao ceticismo desenvolvido por Carnéades e Arcesilau na Academia média (sobre esse aspecto nos deteremos no capítulo II); a discrepância entre esses dois pensamentos é tanta que Sexto não chega nem mesmo a considerar como ceticismo a filosofia desenvolvida nesse período da Academia: “Parece

¹⁴ Os adeptos do ceticismo antigo são denominados pirrônicos por seguirem a doutrina de Pirro, fundador do ceticismo, conforme veremos mais adiante.

¹⁵ *Quienes afirman que los escépticos rechazan las apariencias, me parece que no han atendido a nostras razones. Pues, como antes dijimos, no negamos lo que de acuerdo con la sensación pasiva, nos conduce involuntariamente al asentimiento: y eso son las apariencias. Cuando, sin embargo, preguntamos si el objeto real es tal como aparece, admitimos lo que aparece e investigamos no sobre la apariencia, sino sobre lo que se afirma acerca de la apariencia; pero esto difiere de investigar acerca de la apariencia misma H.P. I, X, 19.*

plausível concluir que três são as principais filosofias: a dogmática, a acadêmica e a cética” (SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 84, tradução nossa)¹⁶.

Se assim for, o que teria então levado Santo Agostinho a considerar a filosofia praticada na Academia como cética? A resposta está em sua fonte. Sabe-se que a grande influência sobre Agostinho na filosofia foi, sem dúvida, Cícero, o que é atestado pelo próprio Agostinho em suas *Confissões*. Grande parte da formação desse filósofo parece ser proveniente daqueles acadêmicos responsáveis por introduzir a doutrina cética na Academia:

Era entre estes companheiros que eu, ainda em tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvavam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortênsius (AGOSTINHO, 2004, p. 83).

No entanto, a distância doutrinal que encontramos entre o ceticismo pirrônico e o acadêmico se dá devido a um elemento novo apresentado por Carnéades: o provável (*πιθαλον*)¹⁷. Talvez por causa desse elemento Sexto tenha resistido em enquadrar os acadêmicos na filosofia cética. Essa distinção não foi levada em conta por Cícero, fonte de Santo Agostinho, e, por isso, ele conduziu toda a obra *Contra Academicos* apontando a Academia como uma escola cética.

Em suma, o ceticismo achado nos manuscritos de Sexto Empírico diferencia-se bastante daquele apresentado por Cícero e, por essa razão, a crítica de Santo Agostinho será direcionada ao ceticismo acadêmico e não ao pirrônico, apresentado pelo filósofo empírico. As principais diferenças entre o ceticismo pirrônico e o acadêmico serão expostas nos capítulos que se seguem.

A outra fonte de destaque apresentada é *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laêrtius, por ser considerada uma das mais antigas obras já conservadas sobre a história da filosofia grega. É graças ao testemunho sobre esses filósofos que podemos hoje ter acesso ao pensamento dos antigos céticos e, assim, depreender seus passos e sua importância na formação da história da filosofia ocidental bem como, mais especificamente, na construção da crítica agostiniana ao ceticismo acadêmico.

2.1 QUADRO HISTÓRICO: O CETICISMO E SEUS PREDECESSORES

¹⁶ Parece plausible concluir que tres son las principales filosofias: La dogmática, La académica y la escéptica (SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 84).

¹⁷ Cícero latinizou o termo grego para provável traduzindo-o por *verossimilhança*. Esse termo aparecerá ao longo de todo o segundo livro de *Contra Academicos* de Santo Agostinho.

Na tentativa de reconstruir os passos do ceticismo na história da filosofia, para melhor fundamentar a crítica de Santo Agostinho, encontramos os primeiros indícios de ceticismo em alguns pensadores que antecederam Sócrates. Assim, buscando nos antigos registros cétricos, encontramos em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laêrtius¹⁸, que alguns autores apontam até mesmo Homero, autor da *Iliada* e da *Odisseia*, como precursor do ceticismo, devido ao seu hábito de jamais apresentar respostas definitivas em seus *Cantos*. Alguns insistem em encontrar elementos cétricos nos versos dos poetas gregos Arquíloco e Eurípedes¹⁹ e outros, ainda, nos filósofos pré-socráticos Xenófanes, Zenão de Eléia e Demócrito, merecendo destaque Xenófanes e Demócrito. Sobre Xenófanes, encontramos seu pensamento nos registros de Diógenes Laêrtius: “homem nenhum conhece a certeza e homem nenhum jamais conhecerá”²⁰. A respeito de Demócrito, Chisholm (1969, p. 123) diz:

Demócrito considerou que o fato implica não só que não percebemos o que é que pensamos perceber, mas também que as coisas externas de maneira alguma são aquilo que tendemos acreditar que são. [...] Demócrito passou então a inferir: 1) que ninguém percebe jamais qualquer coisa externa como branca, preta, amarela, vermelha, doce ou amarga; e também, 2) que nenhuma coisa externa não percebida é, de fato, branca, preta, amarela, vermelha, doce ou amarga.

Essa citação apresenta de forma bastante clara a relação da filosofia dos pré-socráticos com a doutrina cética. Isso nos leva a pensar que o ceticismo se desenvolveu a partir da filosofia desses pensadores. Sobre isso, dizem Annas e Baners (2000, p. 12, tradução nossa):

No entanto, o ceticismo teve sua história. Se é fantasiosa ao considerar Homero como um cético – e alguns cétricos professaram de modo a considerá-lo – não é um absurdo colocar o início do ceticismo perto do início da própria filosofia. Os filósofos pré-socráticos estavam envolvidos em investigações mais audaciosas. Suas declarações ousadas levaram a uma reação do ceticismo: o que podemos nós, pobres seres humanos, saber sobre assuntos ocultos e obscuros? Uma quadra cétre de Xenófanes, escrita talvez no século VI antes de Cristo, é convencionalmente – e para mim correta – tida como a primeira expressão filosófica de uma atitude cética.

Certamente, a expressão cética mencionada, mas não citada por Annas e Barnes na introdução dos *Outlines of Scepticism*, refere-se à frase encontrada nos textos de Diógenes Laêrtius, citada no final do parágrafo anterior. Essa sentença parece ser, sem dúvida alguma,

¹⁸ Cf. Diógenes Laêrtios, *Vidas*: XI, 71.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Op. Cit.*: XI, 72.

uma máxima cética, restando ponderar sobre em quais circunstâncias a proposição foi citada, para somente assim enquadrá-la como um aforismo cético.

Em outros pré-socráticos, também encontramos indícios de ceticismo, entretanto dois ganharam destaque nesse estudo agostiniano sobre o assentimento da verdade: Parmênides e Heráclito.

Parmênides, filósofo eleático que viveu entre os anos de 530-460 a.C., defendeu a unidade, a imobilidade e a indestrutibilidade do Ser. Teve o seu pensamento conservado por emio do seu poema intitulado *Da Natureza*, do qual restaram apenas alguns fragmentos. Neles, Parmênides apresenta as suas possíveis vias de acesso ao conhecimento, o caminho da verdade (*αλήθεια*) e o da opinião (*δόξα*), sendo o segundo um caminho duvidoso por se referir às aparências, uma vez que estas não oferecem segurança alguma sobre o que elas são de fato, constituindo-se meras opiniões. Assim, podemos ler no fragmento 2²¹:

Vamos e dir-te-ei – e tu escuta e leva as minhas palavras. Os únicos caminhos da investigação em que se pode pensar: um caminho que é e não pode não ser, é a via da persuasão, pois acompanha a Verdade; o outro o que não é e é forçoso que não exista, esse digo-te, é um caminho totalmente impensável. Pois não poderás conhecer o que não é nem declará-lo, pois a mesma coisa tanto pode ser pensada como pode existir (KIRK; RAVEN, 1982. p. 275).

Contudo, como relacionar a filosofia de Parmênides com a questão do assentimento da verdade? Ora, toda essa questão gira em torno da discussão que envolve o problema da aparência e da realidade. Brochard (1959) apresenta esse pré-socrático como um dos possíveis precursores de toda discussão cética.

Outro ponto de conexão da filosofia parmenídea com o ceticismo propriamente dito pode ser observado no testemunho de Diógenes Laêrtius: “Não deixes que o hábito reiterado te leve à força por este caminho, nem sejas governado pelo olho sem objetivo, pelo ouvido que ecoa e pela língua, mas julga com a razão a prova muito contestada²²” (LAÊRTIOS, 2008, p. 257). Nele, Parmênides põe sob suspeita a veracidade dos sentidos, no entanto esse questionamento não aparece nos fragmentos de *Da Natureza*, mas como referência em *Vidas*²³, de Diógenes Laêrtius .

²¹ Parmênides, Fr. 2: *εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν, ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, πειθοῦς ἔστι κέλευθος (ἀλήθειη γὰρ ὀπηδεῖ), ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, πῆν δὴ τοι φράζω παναπενθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσσεις. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοῖεν ἔστίν τε καὶ εἶναι.*

²² Cf. Diógenes Laêrtios, *Vidas*: III, 22.

²³ Mario da Gama Kury (2008) afirma que a obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laêrtios, aparece por vezes referenciada na antiguidade como: *Coleção das vidas e das doutrinas dos filósofos em Dez Livros*; em outras ocasiões, como: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres e dogmas de cada Escola, em dez livros*; e, por fim, como *Vidas dos filósofos*. Alguns autores, na tentativa de evitar a repetição prolongada do título, costumam referir-se a essa obra apenas como *Vidas*.

Em Heráclito, encontramos a mesma oposição aos sentidos. Segundo Brochard (1959), embora de maneira diferente, Heráclito de Éfeso (séc. VI-V a.C.) também discordou da exatidão dos sentidos, pois em sua filosofia defendia a multiplicidade e a mobilidade e, segundo ele, os sentidos se contrapunham a esse pensamento, por passarem a ideia de unidade e imobilidade. Parmênides e Heráclito divergiram bastante em suas doutrinas, no entanto, se é possível pensar em um ponto comum entre esses dois pré-socráticos, esse ponto é, sem dúvida, a falta de confiança nos sentidos e, conseqüentemente, a impossibilidade de conhecimento por meio destes.

Assim, os pré-socráticos já testemunhavam a favor da insegurança dos sentidos e evitavam qualquer tipo de afirmação com base nestes, um comportamento bastante semelhante ao que seria adotado pelos pirrônicos séculos mais tarde. Isso nos leva inevitavelmente a considerar a hipótese de que os mais dogmáticos dos filósofos estariam já em seu tempo esboçando os primeiros passos do ceticismo grego séculos antes do seu surgimento.

Nesse sentido, vale lembrar que o simples fato de se duvidar de alguma coisa não é razão suficiente para enquadrar alguém na categoria dos céticos. A própria filosofia teve sua gênese com o questionamento dos fenômenos da natureza (*φύσις*), mas isso não significa dizer que o ceticismo tenha dado origem à filosofia; isso seria um absurdo! Assim, muito embora esses pré-socráticos não tenham sido céticos, o que se percebe são elementos em suas doutrinas que servirão de apoio para dar início, séculos mais tarde, à tese cética.

Em suma, o ceticismo só apareceu entre os séculos IV e III a.C., quando alguns pensadores se propuseram a examinar com maior cautela todo e qualquer argumento, nunca se precipitando em formar opinião, pois, para cada tese apresentada, uma de igual peso poderia ser-lhe contraposta. “Pirro, diz Enesidemo, nada afirmou dogmaticamente, por causa da equipolência das razões contrárias [...]”²⁴ (BROCHARD, 1959, p. 57). Esse princípio cético, o da equipolência, será tratado mais adiante. Passemos à exposição do ceticismo grego a partir dessa época.

2.2 O CETICISMO GREGO

O ceticismo foi uma corrente filosófica que floresceu na Grécia Antiga entre os séculos III e IV a.C., afirmando a impossibilidade do conhecimento ou do acesso à verdade.

²⁴ “Pyrrhon, dix Aenésidème n’a affirmait rien dogmatiquement, à causa de l’équivalence des raisons contraires” (BROCHARD, 1959, p. 57).

Acredita-se que o ceticismo teve origem com Pirro de Élis (365-270 a.C.), filósofo que elevou a conduta cética (*ἀγωγή*) ao seu mais alto grau de radicalismo. Numa análise etimológica, encontramos que o termo ceticismo deriva do grego *skeptomai* (*σκέπτομαι*), que pode ser traduzido por “olhar atentamente”, “perscrutar” ou “examinar”. Sua etimologia remonta à palavra grega *skepsis* (*σκέψις*), que numa tradução literal significa “exame” e remete ao substantivo grego com sentido de “busca”.

Isso posto, lemos em Pereira (2007, p. 296): “os pirrônicos se chamaram a si mesmos de ‘céticos’ (*Σκεπτικοί*) e esse termo, aparentado ao verbo *skeptomai* (*σκέπτομαι*), tão somente significava ‘aqueles que observam’, isto é, aqueles que examinam, consideram com atenção”. Sua raiz latina conduz ao verbo *specio* (ver, olhar), porém, outra palavra aparentemente sinônima desta possui um significado bem mais apropriado, o verbo *specio* (pôr à prova). Ora, pôr todo e qualquer argumento à prova parece ser o desejo do cético grego; essa é sua postura ante o dogmatismo, conforme assegura o próprio Sexto Empírico²⁵. Essa atitude de sempre confrontar argumentos justifica a preferência pelo termo *specio*, apresentando-se neste estudo como a tradução latina mais adequada para o termo ceticismo.

Em relação à sua finalidade (*τέλος*), o ceticismo se baseia no princípio da *diaphonea* (*διαφωνεῖ*) ou na fórmula “παντί λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται”. Nessa proposição, pode-se perceber que, dada a impossibilidade do assentimento, devido à equipolência (*ισοσθένειαν*)²⁶ de valor encontrada em ambos argumentos, o cético deverá abster-se de qualquer pronunciamento, suspendendo seu julgamento²⁷.

A *suspensão de juízo* ou *epoché* (*ἐποχή*), por sua vez, conduz o cético a um estado de afasia (*ἀφασία*), no qual, reconhecendo sua incapacidade de decidir entre uma asserção e outra, silencia ante tais proposições. Esse *silêncio cético*, resultado do reconhecimento da total ignorância do sujeito perante os argumentos (*λόγοι*), é o que os antigos gregos denominaram *αφασία*. Diante do seu não pronunciamento, o cético encontra a tão procurada *tranquilidade* ou *ausência de qualquer perturbação* (*ἀταραξία*). Porém, a *ἀταραξία* só é possível devido a

²⁵ Cf. H.P. I, 202: “παντί λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται”: (Trad.: “A todo argumento contrapõe-se outro [de] igual [valor]”).

²⁶ Segundo o princípio da equipolência, nenhuma proposição pode ser considerada verdadeira, visto que a sua negativa sempre se igualará em termos de valor àquela proposição. Assim, não existe nada que possa comprovar que um argumento afirmativo se sobreponha a um argumento negativo ou vice-versa. A autenticidade de qualquer argumento fica, dessa forma, comprometida.

²⁷ Cf. H.P. I, IV, 8: “Ἐστὶ δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ’ οἷο δῆποτε πρόπον ἀφ’ ἧς ἐρχόμεθ διὰ τὴν ἐν ταῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν” (Trad.: “O ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e são pensadas de todos os modos possíveis, com o resultado de que, devido à equipolência nessa oposição, tanto no que diz respeito aos objetos quanto às explicações, somos levados inicialmente à suspensão do juízo e depois à tranquilidade”).

um outro estado no qual o cético deve se encontrar, o estado de indiferença (*ἀδιαφορία*)²⁸ ante os argumentos (*λόγοι*) que se contrapõem.

Resumindo, tem-se que o cético, na busca pela verdade, depara-se com argumentos divergentes ou conflituosos (*διαφωνεῖ*). Ao analisar tais argumentos, percebemos que nenhum deles apresenta razões de valor suficientes para invalidar a autenticidade do outro, ficando os dois argumentos equilibrados em termos de força (*ισοσθένεια*). Diante de tal situação, não há outra coisa a fazer a não ser suspender o assentimento (*ἐποχή*). Uma vez suspenso o assentimento, o cético opta por não se pronunciar, entrando em afasia (*αφασία*). Esse comportamento faz com que o ceticismo atinja o seu fim: a serenidade da alma ou *ataraxia* (*ἀταραξία*), que só é conseguida devido ao seu estado de indiferença (*ἀδιαφορία*) em relação às proposições contrapostas.

Fica evidenciado, portanto, que, diante de proposições conflitantes (*διαφονία*), o cético prefere se abster a se pronunciar em favor de algum argumento, pois, para ele, não existe razão para tal posicionamento; isso o coloca em estado de *ἐποχή*, uma atitude que o deixará bem mais confortável, uma vez que não houve necessidade de dogmatizar. Esse estado de tranquilidade proporcionado pela *suspensão de juízo* é o que os gregos denominam *ἀταραξία*, imperturbabilidade ou serenidade da alma.

Com isso, podemos conferir nas *Hipotyposis* I, VI, 12:

Dizemos que a causa originária do ceticismo é a esperança de alcançar a imperturbabilidade, pois os maiores talentos, confundidos pelo caráter contraditório das coisas e duvidosos com respeito a quais delas era melhor assentir, se viram obrigados a indagar o que é verdadeiro e o que é falso, buscando alcançar, através desse exame, a imperturbabilidade. Sem embargo, o princípio básico da disposição cética é o de que a cada afirmação se opõe a outra equivalente; cremos que daí se segue o não dogmatizar (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 5, tradução nossa)²⁹.

Isso posto, voltemo-nos para a segunda parte do problema: a questão do assentimento (*συγκαταθεσις*). Em relação a isso, se o cético dá ou não assentimento às coisas, poderíamos dizer que sim e que não.

Ora, dar assentimento não é outra coisa senão dogmatizar. Não seria, portanto, incoerente afirmar que o cético seria capaz de dogmatizar? Antes de tudo, é necessário que se

²⁸ A *ἀδιαφορία* deve ser entendida como a indiferença do cético referente à sua opção de escolha. Ora, já que existe impassibilidade por parte do cético quanto aos argumentos apresentados, este não se perturbará caso nenhum argumento obtenha assentimento. A não perturbação é a *ἀταραξία*, daí a afirmação de que a indiferença conduz à tranquilidade.

²⁹ Cf. H.P. I, VI, 12: Ἀρκὴν δὴ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μὲν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς πῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀπορουντες τίσιν αὐτῶν χρῆ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἤλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν τί τε ἀληθές ἐστὶν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτῆσοντες. Σουστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοχοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.

esclareçam alguns pontos. Como já foi dito, o cético não é somente aquele sujeito que nega a existência de todas as coisas³⁰; quem assim procedeu foi Pirro, considerado pelos historiadores como o fundador do ceticismo. Seus sucessores logo trataram de dar nova roupagem a essa postura, adotando a *ἐποχή* não para todas as coisas, mas apenas para aquelas que seriam, a seu modo de ver, não evidentes (*ἄδηλον*). Assim, as coisas de caráter mais obscuro necessitariam de uma análise mais acurada antes de qualquer pronunciamento.

Em suma, a *ἐποχή* estaria reservada apenas para as coisas, do ponto de vista do cético, ocultas e que necessitam de um exame mais detalhado. Àquelas representações evidentes (*πρόδηλα*), que acabam fazendo parte do dia a dia do cético, de sua vida comum (*ὁ βίος ὁ κοινός*), ele daria inevitavelmente assentimento.

Entrementes, o que podem ser consideradas coisas evidentes e coisas não evidentes? Esses termos fazem parte da filosofia dogmática e seus seguidores passaram a dividir as coisas externas em *πρόδηλα* e *ἄδηλο*. Segundo o testemunho de Sexto³¹, as coisas evidentes seriam, por exemplo, a constatação de que é dia ou noite, de que o fogo é quente, de que o mel é doce, ou seja, todas as afecções (*πάθος*) fenomênicas que são apreendidas imediatamente pelos sentidos, necessárias para a vivência do dia a dia e que têm do cético o seu assentimento. É nesse sentido que o cético dogmatiza. Pereira (2007, p. 285) reforça isso: “O cético, seguindo o fenômeno, vive a vida comum cotidiana, em que se reconhece inserido. Como o comum dos homens, ele se serve de seus sentidos, inteligência, experiência, instintos e paixões, se pauta por tradições e costumes, se serve dos ensinamentos das artes técnicas”.

Já no tocante às coisas não evidentes (*ἄδηλον*), Sexto (2007) assegura que estas se subdividem em: aquelas que são completamente ocultas, as ocasionalmente ocultas e as genuinamente ocultas. Como exemplo de coisas não evidentes ou ocultas, segundo essa subdivisão, poderíamos citar: se o número das estrelas é par ou ímpar; para as ocasionalmente ocultas, podemos pensar como se apresenta a cidade de Atenas agora, uma vez que estou distante dela; e, finalmente, aquelas que não são evidentes para nós devido à sua própria natureza e de cuja existência só sabemos por algum fator externo, por exemplo, os poros da pele, que só seriam constatados mediante o efeito do fator suor³²:

³⁰ Esse tipo de ceticismo (o que nega a existência de todas as coisas) certamente foi aquele vivido por Pirro de Élis, considerado fundador do ceticismo. Pirro parece ter sido a única pessoa (pelo menos que se tem notícia) a viver o ceticismo em sua forma mais radical, assim como as consequências de uma vida cética levada ao extremo. A vida e doutrina de Pirro serão tratadas mais adiante.

³¹ Cf. H.P. II, X, 97-98.

³² Cf. H.P. II, X, 97-98: *Των πραγματων τοινυν κατα τους δογματικους τα μεν εστι προδηλα τα δε αδηλα, και των αδηλων τα μεν καθαπαξ αδηλα τα δε προς καιρον αδηλα τα δε φυσει αδηλα. Και προδηλα μεν ειναι φασι τα εξ εαυτων εις γνωσιν ημιν ερχομενα, οιον εστι το ημεραν ειναι, καθαπαξ δε αδηλα α μη πεφυκεν εις την ημετεραν πιπτειν καταληψιν, ως το αρτιους ειναι τους αστερας, προς καιρον δε αδηλα απερ την φυσιν*

Segundo os dogmáticos, algumas coisas são evidentes por si e outras, ocultas. E sobre as ocultas, algumas são completamente ocultas, outras ocasionalmente ocultas e outras genuinamente ocultas. E dizem que são evidentes as que se apresentam por si mesmas a nosso conhecimento, como, por exemplo, que é dia; completamente ocultas, aquelas cuja natureza não se apresenta à nossa compreensão, por exemplo, se o número das estrelas é par ou ímpar; ocasionalmente ocultas, as que, embora evidentes por si, permanecem ocasionalmente ocultas devido a certas circunstâncias externas, como, por exemplo, a cidade de Atenas agora para mim; genuinamente ocultas aquelas cuja natureza não pode mostrar-se à nossa evidência como os poros inteligíveis, que não podem mostrar-se por si mesmos, mas tudo o mais pode supor que se capta através de outras coisas, como a transpiração ou algo similar (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 79, tradução nossa).

Nessas situações em que o cético está diante de argumentos favoráveis às coisas não evidentes, ele então suspende seu julgamento e, portanto, nesse caso, não dogmatiza. Assim, não é contra as aparências ou *φαινόμενων* (*phainomenon*) que o cético vai se opor, mas contra a possibilidade de conhecimento da natureza ou essência dos fenômenos que, segundo ele, a presunção dos *δογματικοί* alega poder alcançar:

Afirmamos que o cético não dogmatiza, mas não segundo aquela aceitação de “dogma” que sustentam alguns, e segundo a qual o mais simples assentimento a qualquer coisa (pois o cético dá crédito a impressões que se impõe implacavelmente segundo a percepção; por exemplo, não dirá “creio não sentir calor ou frio” quando os sinta, mas dizemos que não dogmatiza entendendo por “dogma”, como fazem alguns, o assentimento a qualquer dos objetos não evidentes investigados nas ciências³³ (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 5, tradução nossa).

O texto grego enfatiza ao mesmo tempo que esclarece o antagonismo paradoxal do assentimento (*συγκαταθεσις*) cético às impressões. Para isso, inicia com uma espécie de afirmação adogmática sobre a conduta cética: “dizemos, porém, que o cético não dogmatiza” (*λέγομεν δὲ μὲ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν*). Sexto expõe sua preocupação em esclarecer em quais circunstâncias o cético dogmatiza; ele começa com a explicação do sentido da palavra dogma (*δόγμα*), que, segundo ele, pode também ser entendida como o assentimento das coisas não evidentes (*ἀδήλα*). Nesse sentido, o cético, de fato, não dá o seu assentimento.

Outra observação importante se refere ao termo usado nos manuscritos das *ὑποτύπωσις* para “impressões”. Sexto emprega o termo *φαντασία* (*phantasia*) para indicar as coisas que aparecem. Esse termo significa, além de impressões, *aparência exterior, aparição*

εχοντα εναργη παρα τινος εξωθεν περιστασεις κατα καιρον ημιν α δηλειται, ως εμοι νυν η των Αθηναιων πολις, φουσει δε αδηλα τα υμ εχοντα φισιν υπο την ημετεραν πιστειν εναργειαν, ως οι νοντοι ποροι· ουτοι γαρ ουδεποτε εξ εαυτων φαινονται, αλλ ει αρα εξ ετερων καταλαμβανεσθαι να νομισθειεν, οιον των ιδρωτων η τινος παραπλησιου.

³³ *Λέγομεν δὲ μὲ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαίνοντον τοῦ δόγματος καθ' ὃ καὶ δόγμα εἶναι φασὶ παντες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἶποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες πῆν τινι πράγματι τῶν κατὰ πᾶς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν· οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πιρρώνειος* (SEXTO EMPÍRICO, H.P. I, VII, 13).

de coisas que provocam ilusão, imagem, dentre outros, de modo que seu significado bem traduz a ideia grega de coisa externa. Por fim, a citação é encerrada com uma asserção categórica, reafirmando a conduta cética ante as coisas não evidentes: “οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀδηλῶν συγκατατίθεται ὁ Πιρρώνειος”³⁴.

Desse modo, Sexto prossegue sua explicação sobre a conduta cética, referindo-se à possibilidade de assentimento por parte do cético. Ainda em Sexto Empírico (1997, p. 36), lemos em *Contra os Professores*:

Portanto, não há nada que [seja] ensinado. E em geral se algo é ensinado, ou bem é algo técnico ou bem não técnico. E se não é técnico não é ensinável, mas se é algo técnico, ou bem é algo evidente por si mesmo e portanto não susceptível de técnica ou ensinamento, ou bem é algo não evidente e então tampouco é ensinável, em virtude desse caráter não evidente³⁵.

Como podemos observar, as coisas evidentes por si mesmas não necessitam de didática alguma para ensinamento devido ao seu caráter fenomênico, que dispensa toda e qualquer técnica para tal fim, uma vez que elas podem ser apreendidas mediante a experiência cotidiana do sujeito³⁶. A compreensão desse fenomenismo no seio do ceticismo grego será de grande valia para o entendimento das refutações que Santo Agostinho irá aduzir ao ceticismo acadêmico, como abordaremos mais adiante.

Outro aspecto bastante relevante a ser considerado em qualquer estudo que envolva o ceticismo antigo diz a respeito às suas nomenclaturas ou denominações. O ceticismo pode ser caracterizado segundo a sua conduta ou o seu modo de agir. Dessa forma, o caráter investigativo atribuí aos céticos a denominação de *zetéticos* (*ζητητικοί*) ou “[aqueles] dispostos ou aptos a investigar”. Por suspenderem seu juízo ante a equipolência dos argumentos, foram chamados de *eféticos* (*ἐφεκτικοί*); por costumeiramente duvidarem de tudo, exceto dos fenômenos, foram denominados *aporéticos* (*ἀπορητικοί*); e, por fim, os céticos receberam a denominação de *pirrônicos*, devido ao seu fundador Pirro de Élis. O registro de todas essas denominações encontra-se nas *Hipotiposis Pirrônicas*, de Sexto Empírico³⁷, e nas *Vidas e Doutrinas*, de Diógenes Laêrtius³⁸.

³⁴ Trad.: Certamente, o pirrônico não dá assentimento para as coisas não evidentes.

³⁵ *Por tanto no hay nada que sea enseñado. Y en general, si algo es enseñado, o bien es algo técnico o bien no técnico. Y si no es técnico no es enseñable, pero si es algo técnico, o bien es algo evidente por sí mismo y por tanto no es susceptible de técnica ni de enseñanza, o bien es algo no evidente y entonces tampoco es enseñable, en virtud de ese carácter no evidente.*

³⁶ Cf. Diógenes Laêrtios, *Vidas*, IX, 11, 105-108.

³⁷ Cf. H.P. I, 3,7: ‘*Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὴν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γνωμένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἦτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἐνιοὶ φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμνησθεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἀρνεῖν, καὶ Πιρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πίρρωνα σοματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῆ σκέψει.*

A orientação cética se denomina a si mesma inquiridora, por causa de sua atividade de investigar e indagar; suspensiva, devido ao estado de ânimo subsequente à investigação; aporético, porque manteve a incerteza entre a afirmação e a negação; finalmente, pirrônica, pelo fato de que Pirro parece ter-se dedicado ao ceticismo de um modo mais concreto e notável que seus predecessores (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 4, tradução nossa).

Na história do ceticismo, é ainda possível perceber algumas mudanças de ordem gnosiológica. Seus representantes foram aos poucos se afastando do modo de vida cético adotado pelo seu fundador e conseqüentemente dando uma nova roupagem ao ceticismo propriamente dito. Esse distanciamento, de certa forma, acabou acarretando o surgimento daquilo que os filósofos e historiadores denominam fases do ceticismo.

A primeira fase corresponde ao *ceticismo antigo*, que se desenvolveu entre os séculos IV e III a.C. e teve como principais representantes o seu fundador, Pirro de Élis, e seu discípulo, Timão. Foi nessa fase que o ceticismo viveu a sua forma mais radical, negando a existência até mesmo dos fenômenos. Todo esse radicalismo foi amenizado na segunda fase dessa escola, o *ceticismo acadêmico*.

O ceticismo da segunda fase recebeu a denominação de *acadêmico* por ter se desenvolvido no seio da Academia de Platão após sua morte, em 347 a.C. Seus principais representantes foram Arcesilau, que segundo Diógenes Laêrtius foi o fundador da Academia média e o primeiro a adotar a *ἐποχή*³⁸, e Carnéades, que adotou o *πιθανόν* como resposta à questão das representações, as quais ora se apresentavam como verdadeiras, ora como falsas. Por ser a fase Acadêmica o alvo da crítica agostiniana, será abordada com mais detalhe no terceiro capítulo.

A terceira fase do ceticismo foi caracterizada pelo seu cunho dialético. Sua finalidade principal foi combater o dogmatismo da doutrina platônica e seus principais representantes foram Enesidemo e Agripa. Enesidemo, considerado por muitos filósofos um dos mais fortes representantes do ceticismo grego, em sua doutrina, apresentou os dez modos (*τρόποι*)⁴⁰ que asseguravam os motivos pelos quais o cético deveria suspender seu juízo. Sobre Agripa pouco se sabe, a não ser pelos doxógrafos Sexto Empírico e Diógenes Laêrtius⁴¹, que afirmaram ter Agripa acrescentado mais cinco tropos aos já existentes.

³⁸ Cf. *Vidas*, IX, 11,70: “Chamam-se zetéticos os que buscam sempre e sobretudo a verdade, céticos os que indagam e nunca chegam a uma conclusão; os eféticos têm esse nome por causa do estado mental subsequente à sua indagação, ou seja, a suspensão de juízo; finalmente, os aporéticos recebem tal nome porque não somente eles, mas os próprios filósofos dogmáticos estão frequentemente perplexos. Os pirrônianos tiram obviamente seu nome de Pirro”.

³⁹ Cf. *Vidas*, IV, 28.

⁴⁰ Cf. *Diógenes Laêrtius*, *Vidas*, IX, 78-79.

⁴¹ Cf. *H.P.* I, 167-177 e *Vidas*, IX, 88-99.

Por fim, a quarta e última fase do ceticismo antigo ficou sob a orientação dos médicos empiristas (ἐμπειρικοί) Sexto, Menodoto e Teodas. Brochard (1959) divide essa fase em duas partes distintas: uma denominada por ele de negativa ou destrutiva e outra de positiva ou construtiva. Na parte negativa, o ceticismo empírico assemelha-se ao ceticismo dialético da terceira fase, principalmente no que diz respeito à desconstrução das teses dos dogmáticos, opondo experiência ou observação (τήρησις) à filosofia (φιλοσοφία). Nisso, não se diferenciaram muito de Enesidemo e Agripa. Em sua parte positiva, o ceticismo empírico esteve relacionado à sua adesão ao φαινόμενον ou às coisas evidentes. Sexto Empírico (H.P. I, 19) confirma:

Aqueles que dizem que o cético não admite aquilo que aparece⁴² não compreenderam o que dissemos ser. Pois, como dissemos anteriormente⁴³, certamente não refutamos as aparências sensíveis. Mas quando investigamos a essência tal qual aparece assentimos sobre aquilo que aparece, o que está evidente⁴⁴, mas [quando] investigamos o que aparece é sobre o que se diz acerca do que aparece (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 07, tradução nossa)⁴⁵.

Como podemos perceber na citação de Sexto, o ceticismo empírico concede o assentimento às coisas evidentes, que fazem parte do dia a dia do cético, como foi mostrado anteriormente; o que se questiona é se essas coisas são de fato como aparecem. Sobre esse ponto específico, Sexto aconselha a suspensão de juízo ou, utilizando o termo grego, a ἐποχή.

Sintetizando, teríamos então a seguinte estrutura acerca das fases do ceticismo:

- (1) Primeira fase (séc. IV a.C.): fase correspondente ao *ceticismo antigo*. Seus principais expoentes foram Pirro e Timão;
- (2) Segunda fase (séc. III e II a.C.): refere-se ao *ceticismo acadêmico*. Teve como principais representantes Arcesilau e Carnéades;
- (3) Terceira fase (séc. II e I a.C.): corresponde ao *ceticismo dialético*. Os principais expoentes dessa fase foram Enesidemo e Agripa;
- (4) Quarta fase (séc. III d.C.): referente ao *ceticismo empírico*, cujo principal representante foi Sexto Empírico.

⁴² Φαινόμενον. fenômeno.

⁴³ Cf. H.P. I, 13 e 17.

⁴⁴ Muito embora o termo *evidente* traduza o grego *προδήλον*, o autor optou por atribuir o sentido de *evidente* para palavra *φαίνεται*. Dentre outros sentidos para esse termo, tem-se: “reluzente”, “ser manifesto”, “aparecer como”, “mostrar-se”. Note que todas as traduções acabam sendo sinônimas do termo *evidente*, não causando quaisquer prejuízos de ordem filológica para o texto.

⁴⁵ Texto em grego: Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοα μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ’ ἡμῖν λεγομένων· τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς οὐγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὡς καὶ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν· τὰυτὰ δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα. Ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ’ οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου.

Perpassando essas fases, percebemos um determinado afastamento do ceticismo pirrônico na fase inerente ao ceticismo acadêmico, ficando, assim, a primeira, a terceira e a quarta fases relacionadas à tradição pirrônica propriamente dita, enquanto a segunda fase ligava-se à tradição acadêmica. A fim de auxiliar no cumprimento dos objetivos propostos por esta pesquisa, o presente trabalho obedecerá a uma estrutura não relacionada às fases do ceticismo, mas às tradições existentes nelas. O intuito é isolar a fase acadêmica em um capítulo à parte para melhor analisá-la, uma vez que, ao que tudo indica, foi a essa fase que Santo Agostinho direcionou a sua crítica, encontrada nos registros de *Contra Academicos*. Dando seguimento, segue-se o detalhamento dessas tradições.

2.3 A TRADIÇÃO PIRRÔNICA: PRINCIPAIS EXPOENTES

Sobre a tradição pirrônica, compartilha desse pensamento o ceticismo desenvolvido nas seguintes fases: o antigo ou pirrônico, como não poderia deixar de ser, devido ao seu fundador, bem como o ceticismo dialético e o empírico, ambos com uma postura bem mais amena e menos radical do que o ceticismo pirrônico. Porém, antes de tratar da tradição pirrônica propriamente dita, convém considerar ainda que, segundo Brochard (1959), alguns historiadores fizeram uma divisão bastante simples do ceticismo: diferenciaram-no apenas como sendo o antigo e o novo ceticismo, colocando nessa última divisão os acadêmicos.

As semelhanças e diferenças existentes entre as fases do ceticismo já foram abordadas no tópico anterior, porém faz-se necessário notar que, no que diz respeito à tradição do ceticismo, há algumas divergências de opiniões quanto ao início do novo ceticismo. O problema gira em torno da localização de Enesidemo nessa divisão. O doxógrafo Diógenes Laêrtius sempre, ao se referir a Enesidemo, coloca-o ao lado de Pirro e de seu discípulo Timão, representantes do ceticismo antigo. Assim, lemos em Laêrtius: “Pode-se compreender todo o modo de deduções conclusivas dos cétricos lendo suas obras conservadas. O próprio Pirro, na verdade, nada deixou escrito, porém seus discípulos e companheiros de investigação – Timão, Aenesídemos, Nausifanes e ainda outros –, deixaram” (LAËRTIUS, 2008, p. 278)⁴⁶.

Assim, Enesidemo é colocado não apenas como fazendo parte dessa tradição, mas também como companheiro de Pirro e Timão. Se assim o for, Enesidemo enquadrar-se-ia no ceticismo antigo. No entanto, Brochard (1959) alerta para a diferença nas doutrinas desses filósofos, citando Eusébio de Cesareia em sua *Praeparatio Evangelica*: “Enesidemo renovou

⁴⁶ Cf. *Vidas IX*, 102.

o ceticismo, que sofrera um eclipse durante muito tempo”. Ora, tal renovação colocá-lo-ia não no antigo ceticismo, mas diretamente no novo. Esse trabalho seguirá a linha de pensamento de Brochard, localizando Enesidemo no início do novo ceticismo ou, segundo a divisão deste trabalho, no ceticismo dialético.

2.3.1 O Ceticismo Antigo: Pirro e Timão

O ceticismo antigo surgiu com Pirro de Élis por volta do ano 365 a.C. O filósofo em questão viveu o ceticismo em sua mais austera forma; depois de Pirro, nenhum outro seguidor conseguiu ser tão fiel a essa doutrina. Pirro não deixou nada escrito, ficando aos seus discípulos e seguidores a missão de registrar a sua doutrina na história da filosofia. O fato de nada ter deixado escrito alinha-se perfeitamente com a sua conduta e o seu pensamento: “Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente [...]” (LAÉRTIUS, 2008, p. 268). Assim sendo, Pirro jamais cairia na incoerência de deixar registrada sua doutrina, sua indiferença (*ἀδιαφορία*)⁴⁷ o impedia.

A vida de Pirro, registra Diógenes Laêrtius⁴⁸, foi um exemplo de fidelidade ao seu pensamento, o que lhe custou inúmeras histórias pitorescas baseadas em fatos jocosos do seu cotidiano⁴⁹. Acompanhou a expedição de Alexandre, o Grande, à Ásia, o que lhe conferiu contato com a cultura e filosofia do Oriente.

Sobre sua doutrina, graças ao testemunho de Diógenes Laêrtius⁵⁰, sabe-se que adotava a *ἐποχή* devido à equipolência dos argumentos: “Pirro introduziu e adotou os princípios do agnosticismo e da suspensão de juízo, como diz Ascânio de Abdera” (LAÉRTIUS, 2008, p. 267). Porém, veremos esse testemunho entrar em contradição se nos depararmos com outra citação de Diógenes Laêrtius⁵¹: “Arcesilao, filho de Seute [...] nasceu em Pitane, na Eólia. Com ele começa a Academia média; foi o primeiro a suspender o juízo por causa da contradição de argumentos opostos” (LAÉRTIUS, 2008, p. 118).

Como se percebe, há certa contradição nas citações desse doxógrafo, já que ora aponta Pirro como introdutor da *ἐποχή* no ceticismo, ora aponta esse feito para Arcesilau. Porém, se aceitarmos o ponto de vista dos historiadores que defendem Pirro como o pai do

⁴⁷ Cf. *Vidas*, IX, 63.

⁴⁸ Cf. *Vidas* IX, 62.

⁴⁹ *Ibidem*, IX, 62-67.

⁵⁰ *Ibidem*, IX, 61.

⁵¹ *Ibidem*, IV, 28.

ceticismo e considerarmos que Arcesilau tenha nascido cinquenta anos após o florescimento desse filósofo⁵², bem como o modo de vida indiferente que levava, aliás uma característica bem marcante de Pirro, isso tudo nos daria subsídios e motivos suficientes para considerar Pirro o autor da *ἐποχή*.

Pirro tivera alguns discípulos, porém o mais ilustre sem dúvida foi Timão de Fliunte (325-235 a.C.), considerado o sucessor mais legítimo da doutrina de Pirro, devido à semelhança entre o seu pensamento e o do seu mestre. Escreveu inúmeros livros, no entanto quase todos se perderam, restando apenas alguns fragmentos da sua mais famosa obra, *Silos*, e da obra *Imagens* (*Ἰδαλμοί*). Por meio desses fragmentos, podemos ter acesso ao pensamento de Timão.

Segundo Brochard (1959), *Silos* é uma paródia ao canto de Homero e uma obra destinada a menosprezar e destruir a importância dos filósofos que defendiam a segurança das impressões sensíveis. No primeiro livro dos *Silos*, Timão, referindo-se a Pirro, escreveu: “ao qual nenhum mortal é capaz de resistir”. Essa citação demonstra a admiração de Timão por Pirro, assim como a importância deste para o ceticismo que se iniciava.

A segunda obra que restou, *Imagens*, refere-se, numa primeira interpretação, aos fenômenos observáveis e necessários à vida comum de qualquer pessoa. Sob outro ponto de vista, a obra diz respeito às aparências enganosas que servem de obstáculo à vida feliz do filósofo. Diferentemente de *Silos*, é um livro que trata dos modos pelos quais se pode chegar à *ἀταραξία*.

Outra pista sobre o pensamento desse filósofo cético quem nos dá é Diógenes Laêrtius⁵³. Segundo ele, Timão, em *Pítion*, obra hoje perdida, interpretava a fórmula “não mais” (*οὐδέν μᾶλλον*) como “não definir coisa alguma, ou antes, não aderir a opinião alguma”. Em outras palavras, conforme seu mestre, “suspender o juízo”.

2.3.2 O ceticismo dialético: Enesidemo e Agripa

Como já acenamos, o ceticismo dialético teve como seus representantes Enesidemo e Agripa. Enesidemo certamente foi o seu mais notável membro. Nasceu em Cnossos, Creta. Ensinou em Alexandria. A data exata do seu nascimento é incerta; alguns historiadores

⁵² Se acompanharmos a tese de Brochard de que Pirro nasceu por volta do ano 365 a.C. e que, segundo os antigos doxógrafos, tenha vivido até os noventa anos, temos uma base para situar sua morte em torno do ano 275 a.C. Considerando ainda que Arcesilau tenha florescido por volta de 315 a.C. e morrido em 240 a.C., por meio de um simples raciocínio, justificamos a situação supracitada.

⁵³ Cf. *Vidas*, IX, 76.

sustentam que vivera por volta do ano 130 d.C., outros o colocam como contemporâneo de Cícero. Talvez suas mais significativas contribuições ao ceticismo tenham sido: 1) a organização dos dez modos (*τρόποι*), trazendo à tona os argumentos que invalidam qualquer possibilidade de apreensão da realidade (*ἀλήθεια*), dada a insegurança dos sentidos; 2) os oito modos do ceticismo destinados a desconstruir as teses dos dogmáticos. Todos esses modos oferecem as razões necessárias e fundamentais para levar qualquer pessoa à suspensão de juízo (*ἐποχή*), abstando-se, assim, de todo assentimento.

Sumariamente, temos que Enesidemo⁵⁴, em seus dez modos, apresenta uma série de sinais relacionados às inúmeras diferenças de percepção existentes entre os homens e os animais e nos homens entre si, os quais anulam qualquer tentativa de pronunciamento sobre a realidade das coisas externas. Assim, no primeiro modo, teríamos que as coisas externas nos afetam de forma diversa da que ocorre com os outros animais. Por exemplo, a visão da abelha é diferente da visão do homem, o olfato do cão difere também do olfato dos seres humanos, de modo que não existe razão alguma para privilegiar uma à outra.

Entre os homens, ocorre também algo semelhante: as particularidades inatas dos seres humanos ou as idiossincrasias (*ἰδιοσυγκρίσεις*), se utilizarmos o termo grego encontrado nos antigos registros das *Hipotiposis*, são tantas que não se pode dar assentimento sobre qualquer tipo de comportamento como sendo o correto. Para uns, determinadas substâncias são prejudiciais, para outros, não; então qual é o critério de escolha? O da maioria? Não é suficiente e, portanto, não satisfaz a escolha.

Enesidemo apresenta ainda outros argumentos relacionados à diferença dos sentidos que envolvem as circunstâncias bem como à distância das coisas, que se apresentam de uma determinada forma quando distantes e de outra quando próximas. Daí tiraríamos que aquilo a que temos acesso são apenas as *φαντασίαν*, impressões das coisas reais; o real, ou a realidade das coisas, é de fato inacessível para o cético. Não é possível dar assentimento quanto à natureza das coisas também devido às misturas que compõem os objetos. Em outras palavras, não é possível separar os objetos daquilo que os envolve, como luz, calor etc., para, assim, poder examiná-lo com mais cuidado; a quantidade, a relatividade das coisas, a raridade com que aparecem ao sujeito assim como os seus costumes e valores finalizariam os dez modos de Enesidemo.

Sobre os seus oito modos, sem a intenção de enumerá-los um a um, temos que foram dirigidos contra os dogmáticos, que procuravam explicar os fenômenos por meio de

⁵⁴ Cf. *H.P.* XIV, 36-175.

suas causas. Para Enesidemo, as causas de um determinado fenômeno também não nos são acessíveis. Essas causas atribuídas aos fenômenos pelos dogmáticos são apenas especulações ou hipóteses que podem ser ou não verdadeiras; no entanto, quanto à sua exatidão, não existe certeza alguma.

O sucessor de Enesidemo no ceticismo foi Agripa. Quase nada de informação nos chegou sobre esse filósofo cético. Sexto Empírico não menciona uma só vez o seu nome em seus livros. O que encontramos são registros de cinco modos atribuídos por Sexto aos *νεώτεροι σκεπτικοί* (novos céticos)⁵⁵, que, no texto de Diógenes Laêrtius⁵⁶, são relacionados ao nome de Agripa. Supomos, com grande possibilidade de acerto, dada a semelhança de conteúdo desses dois manuscritos, que foi a esse filósofo que Sexto⁵⁷ se referiu ao expor os cinco modos de suspensão de juízo.

Os cinco modos de Agripa dizem respeito a: (i) discordância das percepções; (ii) regressão ao infinito; (iii) relação; (iv) hipótese; e (v) raciocínio circular ou dialelo (*διάλληλος*). Sobre a discordância, Agripa alerta para as proposições que os filósofos dogmáticos asseguram; ora, tais proposições são amiúde defendidas por determinados dogmáticos e refutadas por outros, como é o caso dos estoicos e epicuristas, o que evidencia um conflito de opiniões em que não há qualquer meio para se optar por esta ou aquela afirmação.

Na regressão ao infinito, as provas apresentadas para determinados axiomas não têm validade nenhuma, porque elas precisam ser comprovadas, como também a comprovação desta e assim por diante. No modo da relação, suspende-se o juízo porque nunca podemos saber a natureza real das coisas, somente como ela aparece em relação ao sujeito, o que é considerado insuficiente do ponto de vista cético. No quarto modo, Agripa questiona a atitude dos dogmáticos, que, não encontrando uma saída para a regressão ao infinito, aceitam como certos alguns axiomas sem necessariamente testá-los. Por fim, o raciocínio ou inferência circular, que consiste em recorrer ao próprio objeto para poder demonstrá-lo, como exemplifica Laêrtius (2008, p. 275): “Por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência dos poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações”.

⁵⁵ Cf. H.P. I, 164: “Οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασιν ἑπτά τρόπων τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, δεύτερον δὲ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, τέταρτον τὸν ὑποθετικόν, πέμπτον τὸν διάλληλον” (Trad.: “Os novos céticos transmitiram estes cinco modos da suspensão de juízo: primeiro, o da discordância, segundo, o da regressão ao infinito, terceiro, o da relação, quarto, o da suposição (hipótese), e quinto, o do círculo vicioso”).

⁵⁶ Cf. *Vidas*, IX, 88-89.

⁵⁷ Cf. H.P. I, 167-177.

Esses seriam, então, os principais argumentos e razões expostos por Enesidemo e Agripa que justificariam a suspensão de julgamento por parte do cético. Foram argumentos sólidos que alicerçaram toda a base filosófica do ceticismo grego e que durante muito tempo permaneceram como fórmulas difíceis de serem superadas; problemas levantados pelos cétricos quase que intransponíveis e que tantos transtornos trouxeram para os dogmáticos daquela época.

2.3.3 O ceticismo empírico: Menodoto, Teodas e Sexto Empírico

O ceticismo empírico está intimamente ligado à medicina grega. Esta, após ter passado por uma fase bastante obscura, foi, conforme afirma Pereira (2007), a partir do século V a.C., tornando-se mais culta e também mais próxima dos problemas filosóficos. No entanto, a escola empírica acabou por se dividir, adotando duas visões distintas, uma que passou a ser denominada de racionalista e outra, empirista.

Os racionalistas (*λογικοί*) acreditavam que a medicina deveria ultrapassar as fronteiras da experiência, alcançando o inobservável, assim, seria possível se chegar à causa das enfermidades e daí à cura das doenças. Os empiristas (*ἐμπειρικοί*) se opunham a esse pensamento. Para eles, nada que não fosse observável poderia ser tido como verdadeiro, portanto, os médicos racionalistas estavam equivocados.

Entretanto, séculos mais tarde, surgia outra escola, conhecida como metódica, mais próxima do ceticismo, que questionava o pensamento dos empiristas e dos racionalistas. Concordava com aqueles no tocante à impossibilidade do conhecimento do inobservável, discordando deles no que diz respeito à sua afirmação dogmática de que o conhecimento só seria possível no âmbito do observável. Assim, ainda conforme Pereira (2007, p. 281),

Todo esse debate, de natureza em última análise epistemológica, entre as diferentes correntes da medicina grega, se desenvolveu fora das escolas filosóficas [...]. Coube, porém, ao ceticismo grego a incorporação dessa epistemologia empirista ao campo da filosofia propriamente dito.

Tendo em mente o que foi dito, temos, de forma resumida, que, conforme citam Annas e Barnes na introdução das *Outlines of Scepticism*: “Os médicos teóricos e práticos poderiam ser distribuídos em três grandes escolas de pensamento: racionalismo, empirismo e metodismo” (ANNAS; BARNES, 2000, p. 12, tradução nossa)⁵⁸.

⁵⁸ “Medical theorists and medical practitioners could be distributed among three broad schools of thought: rationalism, empiricism, Methodism”.

Isso posto, encontramos aí os primeiros passos do ceticismo empírico. É o início do último período do ceticismo grego. Os empíricos (*ἐμπειρικοί*) eram, como dizia Brochard (1959), antes de qualquer coisa, fenomenistas, ou seja, aceitavam o fenômeno como critério para a aplicação do seu método empirista, e não teria como ser diferente. Antes de tudo, possuíam características marcantes do ceticismo dialético, chegando alguns historiadores a não fazer qualquer distinção entre o ceticismo dialético e o ceticismo empírico. Assim, como os representantes do ceticismo dialético, estavam determinados a destruir todo tipo de dogmatismo, missão que foi tomada similarmente pelos empiristas. Prova disso são os registros dos modos de Enesidemo e Agripa nas *Hipotiposis Pirrónicas*, pois juntos constituíram a principal causa de tormentos dos dogmáticos de sua época.

Dessa forma, os mais importantes representantes foram os médicos Menodoto, Teodas e Sexto Empírico. Pouco se sabe sobre os dois primeiros. Diógenes Laêrtius cita-os vagamente, sem se aprofundar na sua história e na sua doutrina, limitando-se a escrever: “[...] deste Antíocos foram discípulos Menôdotos de Nicomédia, médico empírico, e Teiodas de Laodicea. De Menôdotos foi discípulo Herôdotos de Tarso, filho de Arieus” (LAËRTIOS, 2008, p. 281). Brochard (1959) afirma que foi a partir desses dois filósofos que a medicina foi incorporada de vez ao ceticismo e que Teodas parece ter sido o primeiro a utilizar o termo *τήρησις* (observação) em substituição a *αὐτοψία* (autopsia).

Assim como seus antecessores, pouco se sabe sobre Sexto Empírico. Seus pais e sua origem permanecem desconhecidos. O nome Empírico se dá pela sua relação com o empirismo. De sua obra, sobreviveram dois livros: *Hipotiposis Pirrónicas* e *Adversos Mathematicos*, sendo estas as mais confiáveis fontes sobre o ceticismo antigo. Graças à conservação delas, hoje podemos ter acesso à sua doutrina, assim como grande parte do conhecimento da história do ceticismo grego.

Tendo tudo isso em vista e dando seguimento à pesquisa, apresentamos a seguir o ceticismo acadêmico, lembrando que a estrutura deste trabalho não está seguindo a ordem cronológica da história do ceticismo. Nossa proposta foi apresentar sob forma esquemática as tradições pelas quais passou o ceticismo grego. A razão para tal foi detalhar e, conseqüentemente, analisar de modo mais específico o tipo de ceticismo que provavelmente foi alvo das críticas de Santo Agostinho.

3 O CETICISMO ACADÊMICO

3.1 ABORDAGEM HISTÓRICA

A história da Academia teve início com Platão, por volta do ano 387 a.C., quando ele fundou nos jardins localizados aos arredores de Atenas, que outrora pertenceram ao herói grego Academo (*Ἀκαδημοῦς*) – daí o nome Academia –, uma instituição onde se versava sobre os diversos saberes daquela época, tais como: filosofia, geometria, música, dentre outros.

Após a morte de Platão, em 347 a.C., a Academia foi assumida por Espeusipo, permanecendo este como seu dirigente até 338 a.C. Outros escolarcas passaram por ela, como Xenócrates (338-314 a.C.), Polêmon (314-269 a.C.) e Crates (269-264 a.C.). Entretanto, foi somente com Arcesilau que o germe do ceticismo parece ter se fixado na Academia, afastando-a cada vez mais da doutrina do seu mestre e fundador. O início desse período ficou conhecido como Academia média.

Os principais expoentes dessa fase foram Arcesilau e Carnéades. A crítica de Santo Agostinho ao ceticismo é direcionada a esse período da Academia. Os dois acadêmicos acima citados tiveram seus pensamentos expostos em *Contra Academicos* e foram mencionados várias vezes por Agostinho em sua obra, o que ressalta a importância dessa fase da Academia para esta pesquisa. A próxima fase da Academia é caracterizada por uma forte tendência dogmática e encontra em Filo de Larissa o seu mais ilustre representante.

Dessa forma, são reconhecidos os seguintes períodos na Academia de Platão: a antiga, a média e a nova Academia. Essa divisão pode ser encontrada nos antigos registros de Diógenes Laêrtius, que já utilizava o termo Academia média em seus escritos. É sobre Arcesilau que ele se refere na citação que se segue: “Com ele começa a academia média” (LAËRTIOS, 2008, p. 118). Entretanto, Brochard (1959, p. 99, tradução nossa) aponta outras divisões:

Os antigos distinguem até cinco Academias: a de Platão, a de Arcesilau, a de Carnéades e de Clitômaco, a de Filo e de Cármiade e a de Antíoco. Uma tradição mais autorizada, com a qual concordamos, distingue apenas duas: a Antiga e a Nova, a de Platão e aquela de Arcesilau⁵⁹.

⁵⁹ “Les anciens distinguaient parfois jusqu’à cinq académiciens : celle de Platon, celle d’Arcésilas, celle de Carnéade et de Clitomaques, celle de Phillon et de Charmide, celle d’Antiochus. Une tradition plus autorisée, a laquelle nous nous conformerons, n’en distingue que deux : l’Ancienne et la Nouvelle, celle de Platon, et celle d’Arcésilas” (BROCHARD, 1959, p. 99).

Mondolfo, em alusão ao período em que a Academia teve como escolarca Arcesilau, diz: “Esta fase é chamada Nova Academia, ou também Média, por quem chama de Nova a posterior fase eclética”⁶⁰ (MONDOLFO, 1959, p. 150, tradução nossa).

Como se percebe, as diversas fases pelas quais passou a Academia foram distinguidas ora por apenas antiga e nova Academia, ora por antiga, média e nova Academia. Essa distinção ou divisão fundamenta-se na visão de cada doxógrafo ou estudioso do ceticismo antigo em relação à doutrina prevalecente em cada período. Para efeito de metodologia e com o intuito de melhor enfatizar essas fases, relacionando cada uma a seus devidos representantes, optaremos pela divisão que nos parece mais adequada: antiga, média e nova Academia.

A primeira divisão, na citação apresentada por Brochard e Mondolfo, tem como base os registros de Sexto Empírico em suas *Hipotiposis Pirrônicas* e a segunda, o testemunho de Cícero em *De Oratore*. Outras divergências podem ser percebidas quando se refere às fontes disponíveis do ceticismo. Jean-Paul Dumont (1986)⁶¹ assegura que Cícero, por não conhecer o termo grego *σκέπτικός* (*skeptikos*), não poderia interpretar corretamente o ceticismo. Essa talvez seja uma das causas para justificar as diferenças de pensamento entre essas duas fontes e o porquê de a crítica de Agostinho não se aplicar ao ceticismo encontrado nos registros de Sexto Empírico.

O problema consiste no fato de que Cícero, excetuando o conceito do provável, em certos momentos, confere aos acadêmicos um pensamento muito mais próximo do Pirronismo do que da Academia média⁶²: “De minha parte, aliás, certo como estou de que existe algo que pode ser compreendido (tenho defendido esse ponto já há muito tempo), estou ainda mais seguro de que o homem sábio nunca mantém uma opinião, isto é, nunca assente uma coisa que seja falsa ou desconhecida” (CICERO, 1967, p. 542, tradução nossa).

Ora, afirmar que o sábio não deve formar uma opinião a favor das coisas não seria um pensamento muito próximo daquele adotado pelo pirronismo? Isso não acabaria, inevitavelmente, deslocando a crítica de Agostinho do ceticismo acadêmico para o pirrônico? Isso não seria, ainda como diz Dumont (1986), qualificar os cétricos como filósofos que não afirmam nada?

Fato é que parece haver uma semelhança considerável entre essas duas escolas. O tema em questão já estava presente na obra de Aulo Gélio (2010, p. 378):

⁶⁰ *Esta fase llamada nueva Academia, o también media, por quien llama nueva a la posterior fase ecléctica.*

⁶¹ Cf.: Artigo “Scepticism”. Tradução de Jaimir Conte. *Encyclopædia Universalis*, Paris, s. d., v. 14, p. 719-723.

⁶² *Mihi porro non tam certum est esse aliquid quod comprehendī possit (de quo iam nimium etiam diu disputo) quam sapientem nihil opinari, id est numquam adsentiri rei vel falsae vel incognitae.*

Velha porém é a questão, e por muitos escritores gregos tratada: se acaso alguma diferença haja, e quanto, entre os filósofos pirrônicos e os acadêmicos. Uns e outros com efeito skeptikoi, efektikoi, aporetikoi são ditos, porque uns e outros nada afirmam e pensam nada ser compreendido.

Esta citação, datada do século II a.C., confirma o pensamento de Santo Agostinho em *Contra Academicos* de que os cétricos acadêmicos nada podem afirmar: “Os Acadêmicos sustentam duas coisas [...] nada se pode conhecer e não se deve dar assentimento a nada” (AGOSTINHO, 2008. p. 121). Em continuidade, o nosso compendiador latino encerra o parágrafo cinco do livro XI de *Noites Áticas* com uma nota esclarecedora:

Embora isso então de modo todo semelhante tanto os pirrônicos digam quanto os acadêmicos, eles foram considerados que diferem todavia entre si, tanto por causa de outras coisas como até principalmente porque os acadêmicos ao menos compreendem isso mesmo, que nada pode ser compreendido, e decidem por assim dizer que nada pode ser decidido; os pirrônicos nem sequer isso de alguma maneira por verdadeiro dizem parecer, porque nada parece ser verdadeiro (GÉLIO, 2010, p. 379).

O que a citação tenta explicar é que tanto os acadêmicos quanto os Pirrônicos aceitam o fato de que nada pode ser compreendido. No entanto, se examinarmos a asserção do ponto de vista lógico, nela encontraremos uma proposição verdadeira. É com base nessa verdade que os acadêmicos decidem que nada pode ser decidido, o que não ocorre com os pirrônicos. Segue, no próximo parágrafo, a demonstração lógica dessa citação.

Primeiramente, vamos extrair da citação a proposição que consideramos o núcleo do argumento, que vai diferenciar os acadêmicos dos pirrônicos: “nada pode ser compreendido e nada pode ser decidido”. Agora, se dividirmos esse argumento em duas sentenças, teremos uma primeira sentença, que chamaremos de “p”, e uma segunda sentença, que chamaremos de “q”. Dessa forma:

p: nada pode ser compreendido

q: nada pode ser decidido

Onde,

$p \wedge q$: nada pode ser compreendido e nada pode ser decidido.

Analisando “q”, teremos que esta só será verdadeira (V) se, e somente se, “p” for verdadeira (V), daí extrairíamos a seguinte fórmula: $(q) = V \leftrightarrow (p) = V$ ou, dito de outro modo: para que (q) seja V, é necessário que (p) seja V. Consequentemente, a proposição conjuntiva $(p \wedge q)$ seguirá a mesma linha de raciocínio, ou seja, $(p \wedge q)$ só será verdadeira (V) se, e somente se, “p” for verdadeira (V). Da mesma maneira, teremos então a seguinte fórmula: $(p \wedge q) = V \leftrightarrow (p) = V$, da qual segue sua textualização: para que a matriz $(p \wedge q)$ seja V, é necessário que (p) seja V.

Ora, os acadêmicos aceitam que $(p) = V$ e, portanto, (q) . Os pirrônicos negam até mesmo a verdade da proposição: “nada possa ser compreendido”. Em outras palavras, negam que $(p) = V$, muito embora eles assim procedam.

Essa é a distinção básica entre pirrônicos e acadêmicos que encontramos na citação de Aulo Gélío e que foi demonstrada por meio do cálculo sentencial. Essa demonstração serviu para fundamentar a análise do argumento apresentado pelo referido filósofo e, assim, decidirmos com maior propriedade sobre a sua veracidade.

Outra distinção bastante significativa e elucidativa quanto a essa questão encontramos em Brochard. Os limites que separam o ceticismo acadêmico do pirronismo ou do ceticismo antigo, como também é chamado, estão assim descritos:

Além disso, os pirrônicos se limitam a dizer que a verdade não foi encontrada: eles não dizem que é inacessível; não desesperam em vê-la um dia descoberta; eles a buscam; são zetéticos. **Arcesilau acredita que a verdade não somente não foi descoberta, mas que não pode ser**, e a razão que ele dá é que não há representação verdadeira [elas] são tais que não se possa encontrar uma falsa absolutamente semelhante (BROCHARD, 1959, p. 97, tradução e grifo nossos)⁶³.

O fato de a Academia, conforme Brochard (1959), negar a possibilidade de se encontrar a verdade foi fator preponderante na construção da crítica agostiniana ao ceticismo. Isso pode ser percebido ao longo de todo o segundo livro do *Contra Academicos*, no qual Santo Agostinho problematiza a razão pela qual alguém se enveredaria na busca de algo sem que nunca tivesse a pretensão de encontrar esse algo. Nisso consiste a filosofia do cético acadêmico, ir em busca da verdade, mesmo sem pretender encontrá-la. Esse problema será pormenorizado no terceiro capítulo desta pesquisa.

Esclarecida a distinção entre o ceticismo desenvolvido na Academia e aquele que teve início com Pirro, passemos então à Academia Antiga, com a finalidade de compreender melhor a origem dessa fase do ceticismo que deu início à *tradição acadêmica*.

3.2 A ANTIGA ACADEMIA: PLATÃO, ESPEUSIPO E XENÓCRATES

Soa um tanto estranho falar sobre ceticismo em Platão, porém o intuito aqui não é determinar se houve ou não ceticismo em Platão, muito embora o método dialético de investigação apresentado em seus diálogos muito se assemelhe àquele utilizado pelos cétricos.

⁶³ *En outre, les pyrrhoniens se bornent à dire que la vérité n'est pas encore trouvée : ils ne disent pas qu'elle soit inaccessible ; ils ne désespèrent pas de la voir découvrir un jour ; même ils la cherchent ; il sont zetétiques. Arcésilas croit que la vérité non seulement n'est pas trouvée, mais qu'elle ne peut l'être ; et la raison qu'il en donne, est qu'il n'y a pas représentation vraie qui sont telle qu'on n'en puisse trouver une fause absolument semblable (BROCHARD, 1959, p. 97).*

O próprio Sexto Empírico acena para esse impasse: “Uns consideram Platão dogmático, outros, aporéticos, outros, ainda, parte aporético e parte dogmático” (SEXTO EMPÍRICO, 1842, p. 50, tradução nossa)⁶⁴.

Relembrando, aporéticos são todos aqueles que dizem não crer em nada, exceto nos fenômenos. Os próprios céticos, segundo Sexto Empírico, se autodenominam aporéticos, portanto, tentar enquadrar Platão como aporético é ao mesmo tempo considerá-lo cético, e nisso os antigos já divergiam, como podemos notar nos fragmentos das *Hipotiposis*.

Outra citação acerca dos supostos vestígios de ceticismo em Platão pode ser encontrada em Cícero: “Platão [...] cujos livros nada afirmam”⁶⁵. Em outra passagem, encontramos:

Assim, muitos diálogos têm sido postos por escrito, o que torna impossível duvidar que Sócrates considerou que nada pode ser conhecido, ele fez apenas uma exceção, não mais, ele disse que sabia que nada sabia. Por que eu deveria falar sobre Platão? Ele certamente não teria criado essas doutrinas em tantos volumes se não as tivesse aceitado, pois de outra forma, não haveria sentido em definir a ironia do [seu] mestre (CÍCERO, 1967, p. 560, tradução nossa)⁶⁶.

Nas duas passagens acima, Cícero vale-se do fato de que, nos diálogos platônicos, Sócrates, em certas ocasiões, parece deixar uma lacuna aberta ao abordar determinados assuntos, como, por exemplo, a justiça, a coragem etc. No entanto, salvo em certos casos isolados, há inúmeras questões na doutrina platônica que podem certamente enquadrá-la como uma doutrina eminentemente dogmática, como é o caso da Teoria das Ideias, dos Contrários e da Imortalidade da alma, dentre outras.

A doutrina da Academia, como não poderia deixar de ser, girava em torno das teorias acima citadas, continuando assim até o ceticismo se instaurar por meio dos seus novos diretores, Arcesilau e Carnéades, séculos depois da morte de Platão. Esse talvez tenha sido um dos motivos que levou Santo Agostinho a confrontar-se com os acadêmicos, sua forte influência platônica pode ter o levado a tomar um partido.

Quando apontamos que o abandono do pensamento de Platão por parte da Academia pode ter motivado Agostinho a se levantar contra o ceticismo, fazemos isso tendo em vista que Agostinho alicerçava boa parte de sua filosofia sobre a filosofia platônica, como, por exemplo, na Teoria das Ideias, largamente disseminada na Academia mesmo após a morte de

⁶⁴ Cf. H.P. I, 221. “Τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔρασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τὸ ἀπορητικὸν κατὰ δὲ τὸ δογματικόν”.

⁶⁵ Cf. *Academica* I, XII, 46. *Platonem [...] cuius in libris nihil affirmatur*.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*. II, XXIII, 74. *ita multi sermones perscripti sunt e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse; exceptit unum tantum, scire se nihil se scire, nihil amphus. Quid dicam de Platone? qui certe tam multis libris haec persecutus non esset nisi probavisset, ironiam enim alterius, perpetuam praesertim, nuha fuit ratio persequi*.

seu fundador. Agostinho aceitava a tese das ideias e divergia de Platão apenas sobre o local em que se encontravam essas ideias, porém o princípio era o mesmo. Enquanto Platão localizava suas ideias num mundo suprassensível, invisível e metafísico, Agostinho as localizava na mente de Deus. Assim, uma desconstrução da filosofia platônica é por consequência a desconstrução da filosofia agostiniana.

Outro ponto importante na doutrina de Platão a ser considerado encontra-se no diálogo *Teeteto*. O diálogo de cunho epistemológico trata do encontro de Sócrates com o jovem Teeteto, no qual se desenrola uma conversa que tem por finalidade descobrir uma definição para o *conhecimento*. Segue citação na íntegra:

De fato, se posso me aventurar, a assim dizer, não é uma má definição do conhecimento que você apresentou e que Protágoras também usou. Ele disse a mesma coisa de maneira diferente. Ele disse em algum lugar que o homem “é a medida de todas as coisas, das que existem e das que não existem (PLATÃO, 2006, p. 40, tradução nossa)⁶⁷ .

Como se pode perceber, na citação acima, encontramos a célebre fórmula de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Assim, partindo dessa proposição, que vamos chamar de *r*, podemos, então, deduzir que a realidade das coisas externas vai depender da pessoa que as observa, de modo que uma pessoa pode ter uma determinada impressão de um objeto e outra ter uma impressão completamente diferente do mesmo objeto. Por essa razão, o homem seria a medida de tudo mais que existe fora dele, o conhecimento, sob essa óptica, seria *relativo* ao observador.

Exemplificando, vamos considerar que um indivíduo (A), que sofre de daltonismo, por exemplo, pode perceber um morango (m) vermelho, quando outra pessoa (B) percebe esse mesmo morango ainda verde. De outro modo, teríamos que A percebe *m* verde e B percebe *m* vermelho. Portanto, podemos considerar o seguinte esquema:

p: A percebe *m* verde

q: B percebe *m* vermelho

Onde, seja sua conjunção,

$p \wedge q$: A percebe *m* verde e B percebe *m* vermelho.

Uma vez estruturadas as proposições, analisemos a interpretação de Platão sobre a asserção de Protágoras. Se *r* é verdadeiro (V), então $p \wedge q$ também será V se, e somente se, *r* for V. Segundo a lógica, podemos extrair a seguinte fórmula:

⁶⁷ Texto Original: *Κινδυνεύεις, μέντοι λόγον ού φαῖλον ού εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης ἀλλ’ ὃν ἔλεγε καὶ Προταγόρας. Τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. Φεσὶ γάρ που’ πάντων, χρημάτων μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, πῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, πῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν* (PLATÃO, 2006, p. 40).

Se $(r \text{ é } V) \rightarrow [(p \wedge q) \text{ é } V] \vee \neg (r \text{ é } V) \rightarrow [(p \text{ é } V) \wedge \neg (q \text{ é } V)]$.

Com isso, temos que, se a sentença de Protágoras for verdadeira, o fato de uma pessoa perceber um morango *verde* e outra, *vermelho* também será verdadeira. Dito de outra maneira, se a proposição de Protágoras for falsa e tomarmos o fato de que o daltonismo é uma deficiência da visão, então, perceber o morango verde será verdadeira, porque condiz de fato com a sua realidade, ou seja, o morango se apresenta realmente verde enquanto a percepção vermelha do morango será falsa, pois se r é verdadeira o fato de A perceber m vermelho também será verdadeira, visto que tanto A quanto B constituem a medida de todas as coisas. Portanto, a representação de ambos será *verdadeira* e ninguém terá autoridade para afirmar o contrário.

Porém, se aceitarmos o fato de que as representações são individuais, ou seja, particular a cada indivíduo, teremos que o conhecimento que advém dos sentidos não passa de mera sensação, de modo que teremos:

p: se a verdade for tal para cada indivíduo

q: o conhecimento é pura sensação

Donde, $p \rightarrow q$.

Platão contesta a veracidade da proposição de Protágoras, pois, segundo esse raciocínio, como foi demonstrado, tudo leva a crer que o conhecimento não passa de sensação, dedução que o referido filósofo resiste em aceitar, pois, se aceitar tal proposição, conseqüentemente, ele será também obrigado a aceitar que não se pode ensinar nada a ninguém, haja vista que o conhecimento é inerente única e exclusivamente à pessoa e nada pode mudar isso: “Então para mim a minha percepção é verdadeira, pois, em cada caso, é sempre parte do meu ser, e eu sou, como diz Protágoras, o juiz da existência das coisas que são para mim e da não existência daqueles que não são para mim” (PLATÃO, 2006, p. 73, tradução nossa)⁶⁸.

O que fazer agora com todo ensinamento passado na Academia? O que fazer agora com a própria Academia? Aceitar a tese de Protágoras é condenar toda filosofia de sua época a um interminável relativismo do qual ela não poderia sair jamais.

Ainda no *Teeteto*, encontramos o problema dos sentidos, que muito se assemelha aos questionamentos céticos sobre a possibilidade de assentimento das coisas externas: “Como bem sabes, em tudo isto a doutrina que apresentamos parece ser refutada, pois certamente temos falsas sensações, e de modo algum é verdade que tudo é para cada homem

⁶⁸Cf. *Teet.* XIV, 160, C: ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἰσθησις· τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἔστιν· καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ πῶν Πρωταγόραν πῶν τε ὄντων ἐμοὶ, ὡς ἔστι, καὶ πῶν μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.

[exatamente] o que lhe aparece, ao contrário, nada é o que parece” (PLATÃO, 2006, p. 61, tradução nossa)⁶⁹.

Como se vê na citação acima, o fato de as coisas não se apresentarem exatamente como elas são já era um pensamento presente na filosofia platônica, o qual foi passado adiante provavelmente na antiga Academia pelos discípulos do seu fundador e, possivelmente, este foi um dos motivos que levou Filo, séculos mais tarde, a defender a tese de que houve apenas uma única Academia e não várias, como está sendo apresentado nesta pesquisa. O fato é que Platão levanta várias questões que muito se assemelham ao ceticismo, apesar de que, várias vezes, ele as traz à tona para em seguida refutá-las. Em outro momento, Platão afirma: “Que prova você pode dar se alguém nos perguntar agora, neste momento, se estamos dormindo e [se] nossos pensamentos são um sonho ou se estamos de pé acordados e falando uns com os outros” (PLATÃO, 2006, p. 13, tradução nossa)⁷⁰. Quanta semelhança não poderíamos encontrar nessa citação com as meditações de Descartes, e mesmo com as refutações que, séculos antes das *Meditações*⁷¹, Santo Agostinho trazia acerca da distinção das impressões que temos tanto durante o sono quanto no estado de vigília.

O sucessor de Platão na Academia foi Espeusipo, que assumiu a direção da Academia por volta do ano 347 a.C. Pouco se sabe sobre esse filósofo; há indícios de que tenha sido sobrinho de Platão. Conta-se que, apesar de embelezar a Academia, muito prejuízo trouxe para a instituição. Esses prejuízos de ordem doutrinária provocaram o descontentamento daqueles que permaneciam fiéis ao mestre. Os chamados neoplatônicos vieram a dedicar parte de sua obra a assuntos relacionados à moral, mas o principal assunto discutido nesse período parece ter sido a formação dos mistos, ou seja, a explicação da existência dos múltiplos na realidade. Para explicar esse fenômeno, foi necessário recorrer à *teoria dos contrários* do seu mestre. No final de sua vida, Espeusipo foi acometido de uma paralisia e passou a direção da escola para Xenócrates, em 339 a.C.

A Academia dirigida por Xenócrates voltou a se aproximar da doutrina deixada por Platão. Aquele escolarca realizou um trabalho de classificação de toda a filosofia deixada por Platão. Foi concorde com a filosofia dos Pitagóricos e formulou um dos primeiros exercícios de análise combinatória, calculando os números possíveis de sílabas que poderiam ser formadas a partir das letras do alfabeto.

⁶⁹ Cf. *Theaetetus*. 13, 158, B θίσθα γάρ που ὅτι ἐν πᾶσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὄν ἄρτι διῆμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκαστῶ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοῦ ναπίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ René Descartes, *Meditações sobre a filosofia primeira*.

Xenócrates foi avesso ao pensamento do seu antecessor. Enquanto Espeusipo quebrava a possibilidade de continuidade das formas do Ser, Xenócrates defendia essa possibilidade, haja vista que fora fundamental para o desenvolvimento de seu pensamento acerca dos números. Xenócrates associou as ideias de Platão aos números e permaneceu como dirigente da Academia até o ano 314 a.C.

Esses foram, então, os principais nomes da Antiga Academia. Como se percebe, a doutrina vigente na escola de Platão no século IV a.C. foi marcada por um caráter dogmático. O que daqui se conclui é que, com a morte do fundador da Academia, esta não se afasta muito do pensamento original deixado por Platão. Após a morte de Xenócrates, outros diretores platônicos passaram pela Academia, são eles: Polêmon (314-269 a.C.) e Crates (269-264 a.C.), último dirigente da Academia Antiga.

3.3 A ACADEMIA MÉDIA: ARCESILAU E CARNÉADES

Essa fase da Academia corresponde àquela à qual a crítica de Santo Agostinho é direcionada. Aqui, a Academia toma um rumo completamente novo, o ceticismo é instaurado na escola de Platão e o responsável por essa mudança é Arcesilau, motivado pelo desejo de combater a presunção dos estoicos de afirmarem ter encontrado a verdade. Para Arcesilau, a verdade não apenas não havia sido encontrada, mas também ninguém jamais poderia encontrá-la.

Essa tendência dogmática, como já foi dito, já estava presente no seio da Antiga Academia, que, segundo Brochard (1959), depois de Platão, não passara por muitas mudanças, já que seus sucessores praticamente se limitaram a dar seguimento à doutrina de seu mestre, no sentido de estudar e entender melhor sua filosofia, sem, no entanto, ambicionar grandes modificações em seu pensamento, pois a verdade já havia sido encontrada.

Surpreendentemente, há quem sustente que o ceticismo de Arcesilau tenha se originado do modelo dialético desenvolvido por Sócrates. Essa é uma hipótese a ser considerada, se levarmos em conta o fato de que Sócrates afirmava “nada sei”, muito embora essa sentença fosse precedida pela afirmação: “sei”. No caso de Arcesilau, nem mesmo isso ele considerava como verdadeiro. Fato é que, ao introduzir a dúvida na Academia, Arcesilau inovou, abalando toda uma estrutura que havia sido construída sobre os alicerces de verdades já estabelecidas e que vinha sendo disseminada junto aos discípulos da Academia.

Contudo, uma questão em particular bastante discutida na Academia média, especialmente por Arcesilau, foi a fórmula denominada *Definição de Zenão* ou *Critério da Verdade*, desenvolvida pelo fundador do estoicismo, Zenão de Cício (333 – 262 a.C).

Os contra-argumentos de Arcesilau direcionados ao Critério da Verdade de Zenão serão tema central do *Contra Academicos* de Santo Agostinho, que, segundo Matthews (2007), tentará provar que é possível ao sábio conhecer a verdade. O ponto de partida para essa empreitada é, sem dúvida, o Critério da Verdade de Zenão. Por esse motivo, segue o detalhamento dessa fórmula.

Primeiramente, tentaremos expor a fórmula que define o Critério da Verdade de Zenão, usamos tentaremos devido à dificuldade de identificar essa sentença em sua estrutura original, visto que as fontes disponíveis, tanto de Cícero quanto de Santo Agostinho, revelam-nos apenas o seu sentido, e não a fórmula em si⁷². Agostinho, mesmo em *Contra Academicos*, apresenta duas ou três formas diferentes dessa definição, todas contendo um só sentido, mas estruturas diferentes.

Em *Academica*, de Cícero, encontramos talvez a fonte mais primitiva e certamente a mais próxima da fórmula original de Zenão: “[Uma representação] é de tal modo verdadeira que tal [representação] não pode ser falsa”⁷³ (CICERO, 1967, p. 610, tradução nossa). Assim, mediante estudo e análise dos antigos fragmentos, podemos apresentar o Critério da Verdade de Zenão na seguinte fórmula:

F: uma aparição só pode ser apreendida como real se ela se apresentar de tal modo que não possa parecer uma falsidade.

Analisando a definição de Zenão, temos inicialmente que o filósofo estoico vai se utilizar da expressão “representação compreensiva” ou “representação cataléptica” (*φαντασία καταληπτική*) para assegurar seu Critério da Verdade. Porém, antes de adentrar na análise dessa definição, cabe explicar a “ausência” da expressão “representação compreensiva” na fórmula apresentada.

Antes de tudo, é bom lembrar que no grego a palavra *φαντασία* é empregada para designar as *impressões* ou a *aparição* de coisas e o termo *καταληπτική* pode ser traduzido como *compreensão*. Para efeito de esclarecimento, o ato de compreender pode ser entendido como o ato de *apreender na mente* algo que foi captado pelos sentidos. Destarte, fica então

⁷² Cf. *Acadêmica* I, XI, 41; II, VI, 18; II, XX, 66; II, XXXV, 113 . *Contra Academicos*. II, V, 11; III, IX, 18; III, IX, 21.

⁷³ *tale verum quale falsum esse non possit.*

evidente a presença implícita do conceito ou do termo *φαντασία καταληπτική* em F, de modo que podemos, com isso, dar seguimento à explicação do Critério da Verdade.

Uma representação cataléptica pode ser entendida como o ato de a mente humana apreender um determinado objeto externo a ela, de modo que a percepção do sujeito em relação a esse objeto seja uma representação idêntica ao próprio objeto. Com isso, deduz-se que nem toda representação é compreensiva. A mente pode apreender um determinado objeto e se enganar quanto à sua realidade, como é o caso de algumas ilusões causadas pela mente.

Em todos esses casos supracitados (ilusões), as representações não são verdadeiras, o mais apropriado seria denominá-las representações (*ἀκαταλήπτοι*). Para que uma representação seja compreensiva, o objeto necessariamente tem que ser impresso na mente de tal forma que nada distinto dele possa ser apreendido pela mente, apenas o objeto em si. Se assim for possível, a representação é verdadeira. Para ratificar o que foi dito, Diógenes Laértius diz:

Há duas espécies de apresentações; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, e conformidade como próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta (LAËRTIOS, 2008, p. 192).

Foi sob esse Critério da Verdade que a Academia média, em especial Arcesilau, ironicamente se firmou. Arcesilau aceitou o critério de verdade dos estoicos, no entanto alegou que não há representações compreensivas e, se não existem tais representações, não há critério de verdade. Não havendo critério de verdade de fato, o sábio jamais poderia dar o seu assentimento a qualquer coisa.

No entanto, em que Arcesilau se baseia para afirmar que não há representações catalépticas? Primeiramente, os estoicos afirmavam que uma representação compreensiva difere de uma representação considerada falsa, coisa que para o acadêmico não é possível, haja vista que não há meios para diferenciar tais representações. Daí se conclui que a tese do Critério da Verdade não é válida.

Arcesilau também recorria à falibilidade dos sentidos para refutar os estoicos em suas próprias teorias, como é o caso das impressões que temos durante o sonho, na embriaguez, na loucura etc. Todas essas ilusões são prova contundente de que as representações verdadeiras não existem, portanto, não há meios de se alcançar a verdade.

Diante de tudo, qual seria então a atitude do filósofo ou do sábio? Suspender o juízo. Essa seria a atitude mais prudente a ser tomada. Aliás, é a Arcesilau que muitos estudiosos

atribuem a invenção da *ἐποχή*. Contudo, essa atitude cética coloca Arcesilau numa situação bastante complicada. Ele teria que responder uma questão ainda mais dificultosa: como viver sem acreditar em nada? Viver segundo essa doutrina implica necessariamente uma inação absoluta por parte do filósofo cético, e isso é impossível. Não dá para viver sem agir; a ação está sempre ligada à vida prática do ser humano.

Esse problema se torna ainda mais complicado se levarmos em consideração que na Grécia antiga o que se esperava da filosofia, além do conhecimento sobre causas e origem das coisas, era uma determinada forma de conduta de vida no cotidiano prático do sujeito. Essa é uma questão da qual Arcesilau não tem como se desviar. Era preciso se livrar desse impasse e a saída que Arcesilau encontrou foi o argumento do *εὐλογον* (*eulogon*) ou razoável.

Todavia, o que seria o *εὐλογον* citado por Arcesilau? Sabe-se que pode ser traduzido por razoável ou plausível, mas qual o seu sentido na doutrina de Arcesilau? Segundo Brochard (1959), alguns estudiosos chegaram a confundir o *εὐλογον* com o *πιθάνον* (*pithanon*) de Carnéades, que será abordado mais adiante. A verdade é que, numa primeira análise, somos realmente levados a essa conclusão. No entanto, após uma análise mais aprofundada, percebemos algumas diferenças que distinguirão esses dois termos.

Primeiramente, Arcesilau não aceita o provável de Carnéades; logo, seria incoerente adotar um termo quando ele mesmo o rejeita. Outra diferença pode ser encontrada nos significados dos termos. O significado de *πιθάνον* muito se aproxima de verossimilhança ou provável e o *εὐλογον*, por seu turno, de razoável. Por último, o *πιθάνον* conduz a assentimento, enquanto o *εὐλογον*, somente para questões de ordem prática, equivaleria à verdade.

Para um melhor entendimento desse argumento (*εὐλογον*), podemos apresentá-lo segundo os manuscritos do *Contra Matemáticos* VII, 158, de Sexto Empírico:

Mas dado que depois disto é preciso também ocupar-se do que concerne à conduta da vida, a qual não se dá sem um critério de verdade, do qual também a felicidade, ou seja, o fim da vida, extrai a própria credibilidade, Arcesilau afirma que quem suspende o seu assenso sobre tudo regulará suas escolhas e suas rejeições e, em geral, suas ações, o critério do razoável ou plausível (*τῷ εὐλογον*); e procedendo segundo esse critério realizará ações retas (*καταθέματα*): de fato, alcança-se a felicidade mediante a sabedoria, e a sabedoria (*φρόνησις*) está nas ações retas, e a ação reta é a que, uma vez realizada, tem uma justificação razoável ou plausível. Portanto, quem se atém ao plausível agirá retamente e será feliz (SEXTO EMPÍRICO *apud* REALE, 1994, p 423-424.).

Com o critério do razoável, Arcesilau autoriza o cético a dar o seu assentimento às coisas relacionadas à vida prática do filósofo e acredita, dessa forma, ter superado a questão

da falta de ação ocasionada pela mais completa descrença cética, que o levou a suspender o juízo.

No entanto, o fato é que, apesar de todo o argumento apresentado, Arcesilau não consegue se esquivar por completo. Nesse sentido, Jolivet (1987, p. 246) aponta: “o cético, para ser lógico consigo mesmo, *não deveria falar, nem se mexer sequer*, uma vez que toda palavra e todo gesto implicam alguma afirmação. Aristóteles diz muito bem que o cético desceria ao plano de vegetal”. É uma dura crítica que o ceticismo, com todo seu espírito inquisidor, terá bastante trabalho para superar.

Outro representante da Academia média, Carnéades, talvez um dos nomes mais expressivos do ceticismo, dirigiu fortes críticas ao critério de verdade de Crisipo. Assim, enquanto Arcesilau concentrava-se em refutar o dogmatismo de Zenão, fundador do estoicismo, Carnéades, por sua vez, não hesitou em atacar veementemente a filosofia de Crisipo.

Segundo Brochard (1959), a doutrina de Carnéades se fixava em três pontos centrais: a teoria da certeza, a existência dos deuses e o soberano bem. Entrementes, ao se afirmar que sua doutrina concentrava-se nesses pontos, entenda-se que, na verdade, Carnéades se detinha em refutar esses argumentos desenvolvidos pelos estoicos. No entanto, sua filosofia não se limitou a refutar apenas os estoicos, mas a muitos outros que o antecederam. Sexto confirma: “Carnéades se opôs não somente aos estoicos, em relação ao problema do crítico, mas também a todos os filósofos anteriores”⁷⁴ (SEXTO EMPÍRICO *apud* MONDOLFO, 1959, p. 151, tradução nossa).

Carnéades, assim como Arcesilau, afirma não haver critério de verdade⁷⁵, pois para toda afirmação verdadeira uma falsa de igual valor pode ser contraposta; é o princípio da *equipolência*, do qual esse filósofo se utiliza para refutar a doutrina estoica. Esse pensamento foi registrado na obra *Academica* de Cícero. Segue a citação:

Há quatro argumentos destinados a provar que não há nada que possa ser conhecido, percebido ou compreendido, que é o objeto de todo este debate: o primeiro desses argumentos é que não existe representação falsa; o segundo, que uma representação falsa não pode ser conhecida; o terceiro, que há representações, entre as quais não há nenhuma diferença, é impossível [afirmar] que algumas sejam conhecidas e outras

⁷⁴ *Carnéades se opuso, no solamente a los estoicos, respecto al problema del criterio, sino también a todos los filósofos anteriores.*

⁷⁵ *Cf. A. M.: VII, 159: El [Carneades] demuestra que no existe criterio absoluto de verdad: ni razón, ni sensibilidad, ni representaciones, ni ninguna otra cosa. Pues todos éstos nos engañan igualmente* (SEXTO EMPÍRICO *apud* MONDOLFO, 1959, p. 151).

não, o quarto, que não há nenhuma representação verdadeira ao lado da qual não esteja junta outra representação [falsa] (CICERO, 1967, p. 570, tradução nossa)⁷⁶.

Para entender a citação supracitada, é necessário lembrar a doutrina dos estoicos, pela qual se acreditava existirem representações verdadeiras e representações falsas, as quais se diferenciavam por meio de propriedades intrínsecas, de modo que seria possível identificar aquelas que fossem representações exatas dos objetos que representavam daquelas que não fossem. Foi com base nesses critérios que Carnéades estabeleceu um contra-argumento, o qual foi exposto na citação anterior e que pode ser sumarizado no seguinte esquema:

- (1) Há representações falsas;
- (2) Uma representação falsa não pode ser cognoscível;
- (3) Existem representações em que não há nenhuma diferença entre si, sendo impossível afirmar que umas são verdadeiras e outras não;
- (4) Não há nenhuma representação verdadeira ao lado da qual não esteja junta uma representação falsa.

Para sustentar a sentença de que existem representações falsas, Carnéades se utilizava do princípio da equipolência (*ἰσοσθένειαν*), em que, para toda representação verdadeira, uma de igual valor lhe seria contraposta. O problema consistia em estabelecer um critério para distinguir a representação verdadeira da falsa. Mas que critério seria esse? É impossível de se estabelecer o que a sentença três afirma. Entretanto, se compararmos a doutrina de Arcesilau com a de Carnéades, notaremos um ceticismo menos acentuado no pensamento deste filósofo, isso graças à introdução de um elemento novo na história do ceticismo grego: o *pithanon* (*πιθανόν*). O *pithanon*, como já mencionamos, pode ser traduzido por provável ou verossímil e, assim como o *εὐλογον* de Arcesilau, foi adotado por Carnéades como forma de superar o impasse da inação, à qual o ceticismo pirrônico conduz e que acaba por comprometer a conduta do homem, que é considerado sábio. Com a introdução do *πιθανόν* em sua filosofia, Carnéades insere de vez o probabilismo em sua doutrina.

O probabilismo, como o próprio nome diz, assegura que uma representação possa de fato ser *verdadeira*. Dessa forma, o cético assegura sua capacidade de tecer determinada opinião sobre uma representação, o que, sem a possibilidade do provável ou da

⁷⁶ Acad. II, XXVI, 83: *Quattuor sunt capita quae concludant nihil esse quod nosci percipi comprehendere possit, de quo haec tota quaestio est: e quibus primum est esse aliquod visum falsum, secundum non posse id percipi, tertium inter quae visa nihil intersit fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint, quartum nullum esse visum verum a sensu profectum cui non adpositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit.*

verossimilhança, não seria possível. Sobre o probabilismo de Carnéades, Jolivet (1987, p. 246) diz:

O probabilismo é uma atenuação do ceticismo. Foi proposto pelos Novos-acadêmicos (sobretudo Carnéades) e por Cícero. Consiste em afirmar que os argumentos céticos não provam que não possamos saber coisa alguma, mas apenas que não podemos jamais ultrapassar a probabilidade (ou a opinião). Esta pode ser mais ou menos grande, jamais igualar a certeza propriamente dita.

Com o probabilismo, o cético escapa de uma das mais duras críticas tecidas pelos estoicos, a da inatividade ou inação; no entanto, é importante notar que, para aceitar o probabilismo, Carnéades acaba por cair em contradição com sua doutrina, pois o provável conduz, inevitavelmente, à possibilidade de existência da verdade. Se não há verdade, não há probabilismo em Carnéades.

Para compreender melhor, observe-se a proposição:

p: isto é uma pedra.

Segundo o probabilismo de Carnéades, existe a possibilidade de isto ser ou não de fato uma pedra, ou seja, há a possibilidade de que p seja *verdadeira* ou *falsa*. Só que, para p ser verdadeira, a verdade tem necessariamente que existir. Assim temos: $(p \text{ é } v) \leftrightarrow (V \text{ é } \exists)$, logo, está admitida a existência da verdade, o que não é outra coisa senão uma contradição em relação ao argumento cético. Ainda sob a orientação de Jolivet (1987, p. 248), temos:

O probabilismo não pode justificar-se melhor do que o ceticismo total. Porque, no instante em que admita que há coisas mais prováveis do que outras, reconhece que há um critério de verdade segundo o qual se estabelecem os diversos graus de probabilidade. Ora, se existe um critério de verdade, é possível chegar a verdade.

Assim, para Carnéades, existem representações sobre as quais o cético pode dar o seu assentimento, o que não significa que tais representações sejam verdadeiras; elas seriam, ao modo de ver de Carnéades, prováveis ou razoáveis. Dessa forma, o sábio, ao se deparar com uma questão que exija uma determinada decisão ou posicionamento de sua parte, deveria analisá-la e então optar por aquela que melhor condiga com seu pensamento. Para Carnéades, essa questão não seria verdadeira, mas, diante de tais circunstâncias, é *provável* que seja verdadeira.

Todavia, para que o sábio possa dar seu assentimento a uma representação, esta tem que atender a duas condições básicas: (1) *ela tem que aparecer ao sujeito num grau de aparência muito elevado*, de modo que não pareça ser falsa; (2) *ela deve se apresentar associada a um conjunto de outros elementos*, que darão uma dosagem de segurança a mais a

essa representação. Mas que grau de aparência é este? E quais elementos são esses que devem se apresentar associados às representações?

Para responder a esses problemas, vamos recorrer à explicação de Roderick Chisholm (1969) sobre a tese de Carnéades acerca do assentimento da verdade ou de uma proposição. Para ele, as proposições, segundo a filosofia de Carnéades, podem ser aceitáveis ou prováveis, razoáveis e evidentes.

Para que uma proposição seja provável, é necessário que a sua rejeição não seja mais razoável do que sua aceitação, ou seja, deve haver equivalência “de peso” nas proposições. Nesse caso, o cético pode apenas optar por uma dessas proposições sem, todavia, ser necessário assegurar e optar por sua veracidade. Na condição de razoável, não pode haver a equivalência dos pesos nas representações, deve ser mais razoável acreditar em uma que em outra. Por fim, para uma representação ser evidente, não deve haver nenhuma outra proposição que seja mais razoável que esta. Porém, com isso, não estaria Carnéades assentindo as representações verdadeiras? Ele o nega.

Primeiramente, para uma melhor visualização do problema, vamos estruturar o argumento de Carnéades da seguinte forma:

- (1) Para uma representação ser *provável*, sua rejeição não pode ser mais razoável do que sua aceitação.
- (2) Para uma representação ser *razoável*, deve ser mais razoável acreditar numa representação que em outra.
- (3) Para uma representação ser *evidente*, não deve haver nenhuma outra representação mais razoável que esta.

Para esclarecer, vamos tomar o exemplo de Chisholm. Imaginemos que estejamos diante de um gato, logo temos a impressão de que o que vejo é um gato; então, é *provável* que seja de fato um gato o que vejo. Mas por que não afirmar de imediato que o que vejo é evidente e não provável? Ou seja, que o que vejo é realmente um gato? Porque para Carnéades não temos meios fortes o suficiente para assegurar tal afirmação. Que tenho a impressão de ver um gato é evidente, porém afirmar que é um gato com exatidão aquilo que vejo não se tem como, pois essa impressão pode ser apenas uma ilusão e não de fato real.

Como fica então a justificativa do razoável? Nesse caso, existem percepções que uma vez juntas servem de reforço umas para as outras e ajudam a tornar a representação *razoável*. Por exemplo, vamos supor que uma pessoa esteja diante de Sócrates. Para que essa representação seja *razoável*, do ponto de vista de Carnéades, é preciso que a imagem ou representação de Sócrates, a qual foi impressa no sujeito, esteja acompanhada de uma série de

elementos e características que levem a pessoa que está diante de Sócrates a pensar que esteja realmente diante de Sócrates. Esses elementos são: estatura, peso, cor dos cabelos, movimento etc. Assim, caso todos esses elementos se encontrem reunidos, essa representação pode ser considerada *razoável*.

Há ainda as representações *evidentes*. Para sê-las, é preciso que seja submetida a um criterioso exame das condições do observador, dos sentidos de que observa e, até mesmo, do estado emocional do observador. Se, após todo esse exame, alguma representação ainda resistir, essa será então uma representação *evidente ou verdadeira*. Porém, mesmo essa afirmação, a de que há representações verdadeiras, não pode ser tomada por uma sentença dogmática, pois elas seriam apenas prováveis. É evidente que tenho a impressão de que estou diante de Sócrates, mas não posso afirmar nada sobre a natureza dessa representação, ou seja, se Sócrates é de fato real ou apenas uma ilusão criada pelos meus sentidos.

Sobre a existência dos deuses, Carnéades tem um posicionamento semelhante ao de Sócrates. Ele parece não negar a existência dos deuses, porém não crê que eles sejam tal qual acreditam os estoicos e tece uma série de críticas que os estoicos tiveram bastante dificuldade em superar: “Carnéades não negava a existência de Deus. Seus argumentos têm somente valor polêmico contra o modo de concebê-lo e demonstrá-lo dos estoicos” (FRAILE, 1965, p. 636, tradução nossa)⁷⁷.

Em relação às adivinhações, muito comuns em sua época, seu posicionamento também era cético. Não dava crédito a elas e, segundo ele, tudo não passava de meras ilusões.

Por fim, discute a respeito do soberano bem ou contra a moral. Como a doutrina de Carnéades sempre esteve concentrada em destruir a doutrina dos estoicos e, no campo da moral, estes sempre acreditaram que a virtude fosse o único bem e que esta consistia em buscar o que está em conformidade com a natureza, Carnéades lhes põe um duro golpe ao questionar: se a virtude é de fato o único bem, qual o sentido de sair em busca de algo mais, ou, por acaso, a virtude não é suficiente? Essa questão, segundo Brochard (1959), fez com que os estoicos fossem obrigados a mudar o seu posicionamento.

Em suma, o impacto provocado por Arcesilau e Carnéades acabou por mudar os rumos da Academia deixada por Platão; toda sua doutrina fora questionada e repensada. O ambiente onde tudo isso se desenvolveu agora era outro, é o primado da Academia média sobre a antiga tradição platônica.

⁷⁷ *Carneades no negaba la existencia de Dios. Sus argumentos tienen solamente valor polémico contra el modo de concebirlo y demostrarlo los estoicos.*

Na mesma Academia, o ceticismo teve efeitos devastadores. Depois de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco, quase nada permanece em pé do edifício platônico. Desaparecem as Ideias (Ontologia), a Cosmologia, a Moral e a política. Somente subsiste a frágil teoria da probabilidade, mas logo veio a reação eclética no sentido de reconstrução (FRAILE, 1965, p. 640, tradução nossa)⁷⁸.

Apresentados esses pontos sobre a filosofia dominante na Academia média, a presente pesquisa pode dar seguimento à sua linha de raciocínio, abordando a partir de agora o pensamento que predominou na última fase da Academia de Platão.

3.4 ECLETISMO NA NOVA ACADEMIA: FILO DE LARISSA

Se entendermos a história da Academia segundo aquela apresentada por Brochard no início deste capítulo, veremos que a importância de Filo de Larissa na escola de Platão foi tanta que ele foi apontado como fundador de uma quarta Academia. Deve-se também destacar que entre os seus discípulos mais ilustres encontramos Cícero, o que ressalta ainda mais a sua importância para esta pesquisa, visto que Cícero fora a fonte utilizada por Santo Agostinho em *Contra Academicos*, assim como a de grande parte dos registros sobre o ceticismo propagado na Academia de Platão.

Filo não foi o sucessor direto de Carnéades, mas os seus ensinamentos muito se assimilavam ao deste filósofo, apesar de se diferenciarem no que diz respeito a uma espécie de *dogmatismo*, que alguns acreditam ter Filo trazido de volta à Academia de Platão. Contudo, o que Filo trouxe à Academia foi uma espécie de *ecletismo*, no qual tanto o ceticismo quanto o dogmatismo tinham lugar, conforme podemos perceber em Fraile: “[Filo] primeiramente professou o ceticismo, a maneira de Carnéades e Clitômaco. Mas depois concordou com o estoicismo, abrindo caminho para o ecletismo” (FRAILE, 1965, p. 646, tradução nossa)⁷⁹.

Não obstante, essa postura dogmática que às vezes se percebe nessa fase da Academia se deve primeiramente à semelhança de alguns pontos de sua filosofia com a de Platão, especialmente no que diz respeito à impossibilidade de conhecimento por meio dos sentidos e, depois, ao fato de que, diferentemente de Carnéades, Filo proferiu a existência da verdade, uma postura com a qual os antigos cétricos jamais concordariam.

⁷⁸ *En la misma Academia el escepticismo tuvo efectos demoleedores. Después de Arcesilau, Carnéades y Clitômaco, apenas queda en pie nada del edificio platónico. Desaparecen las Ideas (Ontología), la Cosmología, la Moral y la Política. Solamente subsiste la frágil teoría de la probabilidad, aunque pronto sobrevino la reacción ecléctica en sentido de reconstrucción.*

⁷⁹ [Filo] *Primeramente profesó el escepticismo, a la manera de Carnéades y Clitômaco. Pero después se inclinó a una concordancia con el estoicismo, abriendo el camino hacia el eclecticismo* (FRAILE, 1965, p. 646).

Essa semelhança com o dogmatismo platônico levou o próprio Filo a se pronunciar em relação às fases da Academia. Segundo ele, não houve duas ou três Academias, mas apenas uma única. Brochard (1959) chama a atenção para o fato de que, sob o ponto de vista de Filo, Platão é considerado cético e, por esse motivo, o filósofo de Larissa unificou todas as fases da Academia em uma só.

No entanto, é estranho considerar o fundador da Academia como um cético. O que se pode perceber são indícios de ceticismo em alguns pontos muito específicos de sua doutrina, conforme mostrado anteriormente. O que pode ter ocorrido foi uma espécie de evolução, em que esses indícios céticos da doutrina platônica, com o decorrer dos anos, tenham dado origem ao ceticismo, que viria a se desenvolver séculos mais tarde.

Entretanto, enquanto o ceticismo se empenhava em destruir o dogmatismo, em especial dos estoicos, ao mesmo tempo também recebia duros golpes. Cícero atestou uma grande objeção feita por Antíoco, que, segundo alguns estudiosos, fora discípulo de Filo, a qual ele teve grande dificuldade em resolver:

Nem mesmo Luculu [fez] você superar as críticas feitas por Antíoco – isso não se questiona, pois é uma das mais famosas – Antíoco, costumava dizer Filo, tinha encontrado [uma crítica] mais perturbadora: é que quando a suposição foi feita primeiramente havia representações falsas, em segundo lugar [elas] não se diferenciavam em nenhum sentido das verdadeiras. Filo não percebeu que, enquanto ele havia admitido a proposição anterior sobre a força aparente da existência de uma certa diferença entre as representações, esse fato foi refutado por esta proposição, a negação de que as representações verdadeiras diferem das falsas, e [dessa forma] nenhum comportamento poderia ser mais inconsistente. Isso bem asseguraria se nós abolíssemos totalmente a verdade, mas nós não [abolimos], pois observamos algumas coisas que são verdadeiras, como observamos algumas que são falsas. Mas há “aparências” comprovadas, ao passo que nós não temos nenhum sinal com base nas representações (CICERO, 1967, p. 608, 610, tradução nossa)⁸⁰.

Essa refutação por parte de Antíoco se refere àquele argumento, abordado por Carnéades, contra os estoicos, que foram acima apresentados. Filo, fiel seguidor do ceticismo dessa escola, se vê na obrigação de resolver esse problema. O argumento apresentado por Antíoco faz um grande sentido. Na primeira sentença, Carnéades afirma haver representações falsas e, logo em seguida, afirma que uma representação falsa é incognoscível. Ora, se uma representação falsa não pode ser conhecida, como saber se ela existe? O mesmo princípio pode ser aplicado ao terceiro argumento.

⁸⁰ *Ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi—nec mirum, in primis enim est nobilis—qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum : cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere superius illud ea re a se esse concessum quod videretur esse quaedam in visis differentia, eam tolli altero quo neget visa a falsis vera differre ; nihil tam repugnare. Id ita esset si nos verum omnino tolleremus ; non facimus, nam tam vera quam falsa cemimus. Sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus (Academica II, XXXIV, 111).*

Esse problema, como afirma a citação, incomodou Filo. Sua resposta a ele pode ser encontrada na citação de Cícero que acabamos de expor, que, segundo Brochard (1959), pode ser entendida como a resposta do próprio Filo. Assim, para responder a espinhosa objeção de Antíoco, Filo terá que reconhecer a existência da mesma verdade que o ceticismo antigo tanto combateu. Essa estratégia foi a forma encontrada por Filo para resguardar o probabilismo de Carnéades dos ataques dos dogmáticos.

Contudo, a verdade que Filo afirma existir parece confusa, pois, enquanto afirma a sua existência, ele também defende que ela não pode ser apreendida nem pelos sentidos, nem pela razão. Brochard questiona esse entendimento: “Como dizer que há verdade se não a conhecemos? Como podemos acreditar que [ela] é, se não sabemos o que é?” (BROCHARD, 1959, p. 198, tradução nossa)⁸¹.

Para responder a essas perguntas, Filo recorre novamente ao probabilismo de Carnéades. Para Filo, existem coisas que são tão claras e evidentes que não podem ser questionadas, em relação a essas coisas o cético pode dar seu assentimento. Entretanto, apesar de tais coisas existirem de fato, no que diz respeito ao seu conhecimento genuíno, este, o cético, se abstém, suspendendo seu juízo.

É mister considerar que, embora o pensamento de Filo defenda a não possibilidade de conhecimento das coisas, isso não implica dizer que os acadêmicos não se empenhassem na busca de tal conhecimento. Afinal, como já expressamos anteriormente, eles mesmos se denominavam *ζητητικοί*, ou seja, aqueles que investigam.

Pode soar estranho o fato de alguém que tem a ciência de que nunca encontrará o que procura continuar sua busca, mesmo consciente dessa condição. Por mais curioso que isso possa parecer, é esse o posicionamento de Filo em relação a essa questão, pois, segundo ele, o sábio se contentará com essa busca. Esse é também um dos muitos aspectos que Santo Agostinho explorou na construção de sua crítica ao ceticismo acadêmico, e por essa razão voltaremos a tocar nesse ponto no capítulo posterior.

Essas são, pois, a filosofia e a doutrina de Filo de Larissa. Suas grandes contribuições ao ceticismo ficaram marcadas por sua arrebatadora afirmação de que a verdade existe, sendo esse um pensamento muito próximo daquele ensinado na Antiga Academia de Platão, cujas lições passariam a ser difundidas no mundo romano por *Marcus Tullius Cicero*, antigo discípulo de Filo.

⁸¹ *Comment dire que la vérité existe si nous n'ela connaissons pas? Comment croire qu'elle est, si nous ne savons jamais ce qu'elle est?*

3.5 O ECLETISMO ROMANO: MARCUS TULLIUS CICERO

Marcus Tullius Cicero, ou simplesmente Cícero, foi advogado, estadista, filósofo e um brilhante orador. Nasceu em Arpino, uma localidade situada nos arredores de Roma, em 106 a.C. Fora educado com os ensinamentos dos antigos filósofos gregos e tomou conhecimento da doutrina de Platão por meio de seu mestre, *Filo de Larissa*, que havia fugido de Atenas e se refugiado em Roma devido a motivos políticos. Assim, temos em Magariños (1951, p. 80, tradução nossa): “Até seu conhecimento com Filo de Larisa, chefe dos Neoacadêmicos, refugiado em Roma, seus estudos tem mais o caráter de simples amadorismo. Foi isto que despertou sua afeição à Filosofia [...]”⁸².

Cícero foi também o responsável por introduzir a filosofia grega em Roma. Sobre a propagação da filosofia grega no império romano, Leoni (1958, p. 52) afirma: “a cultura romana apossa-se, por mérito de Cícero, da filosofia grega; assimila-a, dá-lhe vida prática, difundindo-a e impondo-a ao mundo”.

Encantado com a filosofia dos gregos, logo tratou de traduzir para o *latim* as obras dos principais filósofos antigos, o que, por consequência, acabou criando um vocabulário filosófico com terminologias latinas bem específicas. Das suas principais obras, destacamos aquelas de interesse filosófico: *De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*, *Catilinarias*, *De Natura Deorum* – esta considerada por Voltaire como o melhor livro de toda antiguidade –, *Academica* – obra epistemológica de grande importância para esta pesquisa, dado o grande número de registros sobre o ceticismo dominante na Academia e o fato de ser a fonte das pesquisas de Santo Agostinho – e, por fim, *Hortensius* – esta obra foi perdida, mas ao que parece tratava de uma exortação ao estudo da filosofia. Foi por meio dela que Santo Agostinho despertou seu interesse pela filosofia.

Tais escritos constituem importante e valiosa contribuição no que se refere às informações disponíveis sobre o *Ceticismo*, em especial, *Academica*. Em *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, podemos encontrar:

Cícero ao longo [de sua] vida foi um aluno e praticante da filosofia acadêmica e seus diálogos filosóficos estão entre as mais ricas fontes de informação sobre a Academia Cética. Embora ele alegue ser um mero relator de pontos de vista de outros filósofos, ele organizou esses pontos de vista problemáticos em forma de diálogo e, o mais importante, forneceu próprias palavras para expressá-los. Em alguns casos, cunhou palavras [que eram] necessárias ao ensino da filosofia [e] para falar latim. Sua cunhagem filosófica, por exemplo, *essentia*, *qualitas*, *beatitudo*, deixaram uma

⁸² *Hasta su conocimiento con Filón de Larisa, jefe de los Neoacademicos, refugiado en Roma, sus estudios tienen más bien el carácter de simple diletantismo. Fué éste el que despertó su afición a la filosofía [...].*

marca duradoura na filosofia ocidental (THE INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2011, p. 10, tradução nossa)⁸³.

Com isso, ficam evidenciadas a importância e as significativas contribuições deixadas por esse grande magistrado no campo da filosofia. Em seguida, passaremos a apresentar o pensamento de Cícero acerca das diversas doutrinas gregas vigentes em sua época, que acabaram por influenciá-lo e fizeram dele um notável pensador da filosofia ocidental.

3.5.1 O ceticismo acadêmico de Cícero

Em seus estudos sobre a filosofia grega, Cícero discute as mais diversas doutrinas de sua época, quais sejam: estoicas, epicurista, ou mesmo céticas. Porém, apesar de muitos o considerarem um cético por aceitar a doutrina *probabilista* de Carnéades, ao que parece não se enquadrava em nenhuma delas, pois rejeitava tanto o ceticismo pirrônico quanto o dogmatismo exacerbado dos estoicos. Essa característica fez de Cícero um filósofo eclético que dialogava com as diferentes doutrinas daquela época. É evidente a influência das doutrinas *helenísticas* (ceticismo, estoicismo e epicurismo) na formação do filósofo e estadista *Marcus Tullius Cicero*, de forma que, dando seguimento à pesquisa, destacamos abaixo um detalhamento segmentado pela visão predominante em cada escola filosófica.

a) O ceticismo no pensamento ciceroniano

Conforme foi mencionado, Cícero incorporou em seu pensamento o *probabilismo* de Carnéades. Um problema que ele teve de enfrentar ao aceitar tal doutrina foi em relação ao propósito da filosofia, que em sua época consistia em ajudar o homem a encontrar a felicidade. A questão era que o homem (sábio), não podendo encontrar a verdade, como afirmara Carnéades, conseqüentemente, não poderia jamais encontrar tal felicidade, já que esta estaria, assim como a própria verdade, inacessível ao homem. Nesse caso, qual seria então a razão da existência humana na Terra? Não haveria, pois, qualquer sentido em tudo isso. Para sair dessa espinhosa dificuldade, Cícero vai defender que a felicidade do homem

⁸³ *Cicero was a lifelong student and practitioner of Academic philosophy and his philosophical dialogues are among the richest sources of information about the skeptical Academy. Although he claims to be a mere reporter of other philosophers' views, he went to some trouble in arranging these views in dialogue form and most importantly in supplying his own words to express them. In some cases he coined the words he needed there by teaching philosophy to speak Latin. His philosophical coinages, e.g. *essentia*, *qualitas*, *beatitudo*, have left a lasting imprint on Western philosophy* (THE INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2011. p. 10).

sábio estaria condicionada à sua busca contínua pela verdade, mesmo sabendo da não possibilidade de um dia encontrá-la. Santo Agostinho cita em *Contra Academicos*: “Cícero pensava que quem procura a verdade pode ser feliz, mesmo que ele não possa ter êxito em encontrá-la”⁸⁴ (AUGUSTIN, 1955, p. 41, tradução nossa).

Tal posicionamento de Cícero em favor do ceticismo teria certamente motivado Agostinho a escrever o *Contra Academicos*. Diante disso, a felicidade não mais se deixaria encontrar por meio do conhecimento, mas tão somente se afastando dele. Pelo menos para a filosofia ciceroniana isso fazia todo sentido.

No entanto, não há como tratar de *Marcus Tullius Cicero* sem associá-lo à política. Toda sua vida foi dedicada a Roma, como orador, senador ou cônsul romano, destacando-se por sua notável habilidade na arte da oratória, registrada em sua obra *Catilinárias*, na qual, na tentativa de impedir a conjuração provocada por *Lucius Sergius Catilina*, põe-se diante dele no senado e inicia seu célebre discurso com as palavras: “Até quando, oh Catilina, abusarás de nossa paciência? Até quando zombarás de nós com esta tua loucura?”⁸⁵ (CICERO, 1945, p. 22, tradução nossa).

A retórica e a eloquência sempre o acompanharam bem de perto. Em se tratando dos seus estudos filosóficos, Cícero sempre procurou direcioná-los para auxiliar a sua carreira como estadista de Roma.

Com isso, muito embora fosse um acadêmico, o seu viés político o impedia de adotar essa doutrina em sua completude, pois isso poderia lhe trazer consequências desastrosas, por exemplo, no campo da ética e da própria política. Basta imaginar as implicações que teria o fato de uma pessoa, que não acredita em nada⁸⁶, ignorar certos comportamentos éticos e morais do seu tempo. Dessa forma, o mesmo pensamento pode ser aplicado à política. Sendo assim, qual seria, pois, a finalidade da política para o cético? Diante de tais circunstâncias, o cético não se comportaria de modo indiferente? Não é a adiaforia um comportamento típico do cético? As respostas a essas questões serão evidenciadas no tópico ulterior.

b) O estoicismo e suas influências na filosofia e pensamento de Cícero

Para se desvencilhar das dificuldades anteriormente apresentadas, Cícero vai recorrer à doutrina dos estoicos, a qual assegura não somente que o homem deve se dedicar à política,

⁸⁴ Cf. C. A. I, III, 7: *Cicéron a pensé que celui qui cherche la vérité peut être heureux, alors même qu'il ne pourrait réussir à la trouver.*

⁸⁵ Cat. I, 1: *Quo usque tandem abutere, Catilina, Patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet?*

⁸⁶ Muito embora seja esse um comportamento do ceticismo pirrônico, Cícero o rejeitava, talvez pela razão acima exposta.

mas também obedecer a uma série de prescrições ou leis que ordenarão sua forma e conduta de vida. O princípio em que se baseavam para isso era o fato de que o homem vive segundo uma “lei natural”, a qual seria a fonte de todas as outras leis. Assim, deveria se dedicar à política como forma de fazer valer essa lei, favorecendo o bem comum. Esse pensamento apresentou-se bastante agradável aos olhos de Cícero. Não havia por que rejeitá-lo, mesmo se considerando um acadêmico.

Outro fator preponderante na absorção da doutrina estoica por parte de Cícero diz respeito ao fato de os estoicos acreditarem, assim como Platão, que o propósito da vida seria vivê-la segundo a razão, nada mais apropriado para uma pessoa que tentava associar sua filosofia à vida política. Além disso, segundo os estoicos, os deuses norteiam a vida humana, já os cétricos nem mesmo acreditavam na possibilidade da existência dos deuses. Cícero tinha suas crenças particulares, como podemos perceber em *De Oratore*, obra que, segundo Leoni (1958, p. 51), tratava de “uma exposição límpida e genuína da arte e da fé de Cícero”. Assim, Cícero tinha todos os motivos para reunir também em seu *corpus* esse pensamento que, em princípio, tanto se diferenciava daqueles ensinamentos agregados por este na Academia platônica, que agora se tornara cétrica.

c) Cícero e o epicurismo como justificativa da vida filosófica

O ponto nevrálgico do epicurismo centra-se no prazer como a única forma para se viver bem. No entanto, ao contrário do que muitos pensam, essa *vida prazerosa* não diz respeito a uma vida dissoluta, mergulhada nos mais diversos tipos de prazeres. Absolutamente! A vida prazerosa para Epicuro consistia sim num gozo de prazeres, mas num gozo moderado, em que a pessoa pudesse desfrutar das coisas da vida sem, no entanto, desequilibrar-se.

Porém, nem tudo na filosofia epicurista foi absorvido por Cícero. Um ponto na filosofia de Epicuro rejeitado por Cícero foi o fato de que, como o prazer era considerado o único bem para os epicuristas, e sendo a filosofia considerada por este como a atividade capaz de proporcionar o mais elevado grau de prazer, as pessoas deveriam se abster de quaisquer outras atividades para se dedicar unicamente à filosofia. Ao contrário de tudo isso, Cícero não tinha pretensões de deixar a política de Roma, mas sim esperanças de restaurar a república romana que se encontrava decadente.

3.5.2 A obra *Academica* de Cícero

O destaque para essa obra de Cícero justifica-se primeiramente pelo seu caráter eminentemente epistemológico, pois se constitui um verdadeiro tratado sobre a natureza do conhecimento. É nessa obra que o autor em questão irá apresentar ao mundo romano a filosofia vigente na Academia deixada por Platão. Sobretudo, foi uma obra amplamente citada por Santo Agostinho em *Contra Academicos* e, certamente, a fonte desse filósofo na construção de sua crítica ao ceticismo acadêmico.

Possivelmente, a obra foi escrita durante o refúgio de Cícero em *Austura*, quando decidiu voltar aos estudos de filosofia e escrever seus diálogos na tentativa de suavizar a dor em detrimento da morte de sua filha *Tullia*. Cronologicamente, *Academica* sucedeu *Hortensius*, obra já mencionada e de grande importância na conversão de Santo Agostinho.

Esse tratado epistemológico foi editado em duas versões, ambas com alterações em seus títulos originais, o que provocou certa discordância entre alguns doxógrafos no que diz respeito à autoridade desses editores para sugerir tal modificação. Nesse sentido, Rackham (1967, p. 401, tradução nossa), na introdução de *Academica*, cita: “Alguns editores modernos tem designado [o nome] de ‘*Academica Priora*’ para a parte sobrevivente da primeira edição e o de “*Academica Posteriora*” para a segunda edição. Porém, ao que me consta, o significado dos adjetivos nos títulos não tem autoridade clássica”⁸⁷.

Desse modo, a primeira edição, denominada de *Academica Priora*, era composta por dois livros: *Catulus*, hoje perdido, e *Lucullus*, que ficou conhecido como *Academica II*, por se tratar do segundo livro da primeira edição. A segunda edição, denominada de *Academica Posteriora*, foi dividida em quatro livros dos quais apenas a metade do primeiro sobreviveu e ficou conhecida como *Academica I*, por ser o primeiro livro da segunda edição. Santo Agostinho parece conhecer apenas a segunda edição, referindo-se a ela como *Academicorum Libri*.

Na versão anterior [deste] trabalho, no livro I, *Catulus*, o ceticismo de Carnéades (Academia Média) e sua doutrina da “probabilidade” foram expostos por *Catulus*. *Hortensius* contraria com o dogmatismo de Antíoco (Antiga Academia) e Cícero coloca a questão de *Philon* (Academia Média) de que a “probabilidade” é consistente com o Platonismo. No livro II, *Lucullus*, *Lucullus* defendeu o motivo de Antíoco [ter] atacado o ceticismo enquanto Cícero defendeu o ceticismo. Na segunda edição Cícero e Varro foram os únicos interlocutores. Cícero defendeu a Academia Média e a Nova, a Antiga Academia foi designada a Varro. É a esta segunda edição que Cícero se refere em todas as suas cartas [e] em todas as alusões

⁸⁷ *Some modern editors have designated the extant part of Edition I “Academica Priora” and that of Edition II. “Academica Posteriora”, but so far as I know the significance intended to be conveyed by the adjectives in those titles has no classical authority.*

aos [seus] trabalhos após as alterações [que] foram feitas; seu título agora era Acadêmica, embora ele também descreva como “Academici Libri”. Mas ele parece não ter conseguido suprimir completamente a primeira edição. E por acidente a segunda metade da primeira edição chegou até nós, enquanto a segunda edição somente a quarta parte e alguns poucos fragmentos dos restantes sobreviveram. Temos, portanto, apenas três quartos de toda a obra, e apenas um quarto da forma original autorizada pelo escritor (RACKHAM, 1967, p. 401, tradução nossa)⁸⁸.

Assim, em termos de conteúdo, *Academica Priora*, em seu primeiro livro, ou seja, no *Catulus*, parece ter tratado sobre o ceticismo de Carnéades e sua tese do *πιθανον*, termo que Cícero, na tentativa de traduzi-lo para o latim, acaba por cunhar a palavra *veri simile*, adotando-a como sinônimo de *provável*, que era seu sentido grego original. Ao passo que se dá tal exposição, Cícero tenta provar que o ceticismo de Carnéades muito se assemelha à doutrina de Platão, criador da Antiga Academia.

O segundo livro, *Lucullus*, é uma espécie de confronto entre a doutrina dogmática dos estoicos e o ceticismo acadêmico, em que a “personagem” *Lucullus* sai em defesa do dogmatismo de Antíoco e o próprio Cícero em defesa do ceticismo.

3.5.3 A influência de Cícero sobre a filosofia de Santo Agostinho

É notória a influência de Cícero na filosofia agostiniana. O primeiro contato desse filósofo com a doutrina propagada por Cícero se deu ainda em sua juventude, mais especificamente em seus estudos secundaristas, quando teve primeiramente contato com o livro de Cícero chamado *Hortensius*, obra hoje perdida e que, como já mencionamos, se tratava de uma exortação ao estudo da filosofia. É o próprio Santo Agostinho que atesta:

Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação à filosofia. Chama-se Hortensius. Ele mudou o alvo de minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos (AGOSTINHO, 2004, p. 83).

⁸⁸ *In his earlier draft of the work, in Book I, Catulus, the scepticism of Carneades (Middle Academy) and his doctrine of “probability” were expounded by Catulus; Hortensius countered with the dogmatism of Antiochus (Old Academy), and Cicero put the case of Philo (Middle Academy), that “probability” is consistent with Platonism. In Book II, Lucullus, Lucullus defended the cause of Antiochus by attacking Scepticism, and then Scepticism was defended by Cicero. In the second edition Cicero and Varro were the sole interlocutors; Cicero championed the Middle Academy as well as the New, and the Old Academy was assigned to Varro. It is to this second edition that Cicero refers in his letters in all allusions to the work after the alteration was made; its title was now Acadêmica, though he also describes it as “Academici libri”. But he seems not to have succeeded in entirely suppressing the first edition ; and by a curious accident the second half of the first edition has come down to us, while of the second edition only the first quarter and a few fragments of the remainder have survived. We therefore have only three quarters of the whole work, and only one quarter of it in the form finally authorized by the writer.*

Como se percebe, o papel de *Hortensius* na vida de Santo Agostinho vai muito além de uma simples influência. Segundo o próprio Agostinho, ele foi responsável pela sua conversão ao cristianismo. Logicamente, essa influência não foi direta. *Hortensius* conduziu Santo Agostinho à filosofia, mas este somente encontrou respostas para sua busca pela verdade no cristianismo, ou seja, indiretamente, o estudo da obra acaba por conduzi-lo à fé cristã.

A educação no tempo de Agostinho, século IV, incluía em sua estrutura pedagógica a leitura de poetas e filósofos antigos, como o próprio *Cícero*, e personalidades como *Virgílio*, *Terence*, *Sallustio*, dentre outros. Santo Agostinho cita algumas dessas personalidades em alguns de seus livros, como é o caso do poeta latino Virgílio, citado em *Contra Academicos*. Segue o texto extraído da *Eneida* I, 401, sob a tradução de Belmonte: “Continua e dirige os passos para onde te conduz o caminho”⁸⁹.

Entretanto, aquele em que Agostinho mais se especializa é, sem dúvida, Cícero. Várias questões abordadas em sua filosofia podem ser de origem ciceroniana, conforme afirma Testard (1958, p. 172, tradução nossa):

Os próprios sujeitos abordados nos diálogos são muitas vezes problemas colocados por Cícero a Agostinho, mas que serão tratados aqui com uma outra profundidade metafísica: a questão da certeza, já resolvidos pela fé de Agostinho, e que ele quer esclarecer aos olhos de sua razão; o famoso problema, relacionado à sua investigação da [possibilidade] da descoberta da verdade, girou em torno da tese de Cícero, e foi o grande debate intelectual e moral da juventude de Agostinho; as questões da beleza e da finalidade, que inspirou o autor *De pulchro e apto* [a escrevê-lo] antes mesmo do *De ordine*, tanto um como outro lembram o ponto de vista estoico de Cícero, especialmente a grande obra *De natura deorum*, no Livro II; a questão da imortalidade, antiga crença de Agostinho [que] permanece, como já dissemos, muito provavelmente seja [proveniente] de Cícero⁹⁰.

É desse contato com a filosofia grega por meio de escritores latinos que Agostinho, após sua conversão, logo percebe a possibilidade de adequar a filosofia grega transmitida por Cícero à sua filosofia e, conseqüentemente, à sua teologia. Destarte, não é de se estranhar a

⁸⁹ *Go now, and let this pathway guide your steps.*

⁹⁰ *Les sujets eux-même que abordent les dialogues, sont bien souvent des problèmes posés par Cicéron à Augustin, mais ce dernier les traite ici avec une autre profondeur metaphysique: la question de la certitude, résolue déjà par la foi d'Augustin, et qu'il veut éclaircir aux yeux de sa raison; le fameux probleme, connexe, de la recherche et la découvert de la verité, qui fut autour de la these de Cicéron, le grand debat intellectuel et moral de la jeunesse d'Augustin; les questions de la beauté et de la finalité, qui inspirèrent l'auteur du *De pulchro et apto* avant d'inspirer notamment celui du *De ordine*, l'un et l'autre se souvenant sans dout des vues stoiciennes de Cicéron, en particulier de la grande fresque du *De natura deorum*, au livre II; la question de l'immortalité, conviction très ancienne d'Augustin, dont la permanence, nous l'avons dit, doit peut-être beaucoup à Cicéron.*

profunda admiração que a Igreja e muitos dos seus doutores têm por Cícero, chegando a considerá-lo um *pagão justo*.

Outras conexões podemos facilmente encontrar entre a filosofia de Cícero e Agostinho. Por exemplo, a obra *Da Re Publica*, de Cícero, mantém uma semelhança muito grande com *De Civitate Dei*, tanto em estrutura quanto em alguns pontos específicos em seu conteúdo. Na teoria da guerra justa⁹¹, por exemplo, alguns estudiosos de Agostinho e Cícero defendem que essa teoria foi desenvolvida a partir da obra do filósofo latino em questão. Segundo essa tese, o Estado poderia se utilizar das forças do exército para determinados fins. Todas essas semelhanças justificam ainda mais a influência de Cícero sobre a filosofia de Santo Agostinho e tornam *Da Re Publica* uma obra, assim como *Hortensius*, de grande importância para a análise da influência ciceroniana na filosofia de Santo Agostinho.

Apesar da notória influência de Cícero, nem tudo estava em consonância nessas duas filosofias. Em se tratando da “lei natural” dos estóicos, que foi incorporada por Cícero em sua filosofia, havia pontos que divergiam entre si, mais especificamente no tocante ao acesso a essa lei por parte dos homens. Para Agostinho, o conhecimento da lei natural só seria possível mediante uma espécie de iluminação divina, enquanto para Cícero bastaria o uso dos sentidos.

Mesmo divergindo em relação à *lei natural*, ambos concordavam que Deus era a fonte dessa lei. O deus de Cícero não é o mesmo Deus de Agostinho, mas não é esse ponto que está em questão, e sim a procedência divina da Lei, e nisso foram consortes.

⁹¹ A teoria da guerra justa defendia que a Igreja poderia se utilizar do exército para sair em defesa da fé cristã.

4 SANTO AGOSTINHO E A CRÍTICA AO CETICISMO

Uma vez apresentado o trajeto do ceticismo na história da filosofia e sua influência na doutrina agostiniana, a presente pesquisa agora se detém na exposição da crítica de Santo Agostinho ao ceticismo grego, mais especificamente ao tipo de ceticismo predominante na Academia média de Arcesilau e Carnéades. O registro dessa crítica pode ser encontrado no livro *Contra Academicos*, o qual, devido a sua relevância neste trabalho, será detalhado mais adiante.

Porém, antes de apresentar a crítica ao ceticismo propriamente dito, faz-se necessário expor o contexto formado em torno do autor de *Contra Academicos*, assim como sua evolução e itinerário filosófico. Tal exposição facilitará o entendimento não apenas da pessoa de Santo Agostinho, mas principalmente do pensamento desse filósofo, pois acreditamos que os elementos que serão imediatamente apresentados participaram de forma decisiva do processo de formação e construção de sua crítica ao ceticismo acadêmico.

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO: VIDA E OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

4.1.1 Quadro biográfico

Santo Agostinho (354-430) viveu numa época bastante conturbada. O Império Romano, que havia dominado a Europa por mais de 500 anos, estava sendo sobrepujado por povos bárbaros. Em 410, Agostinho presencia a invasão de Roma pelos Visigodos assim como o cerco de Hipona pelo rei dos Vândalos Genserico. O cristianismo tinha se consolidado há apenas uns 400 anos. Muitas seitas que surgiam atacavam a religião que se formava. É envolto a toda essa turbulência que o pensamento de Santo Agostinho vai se formar. Dessa forma, podemos então situar Agostinho como o último dos filósofos antigos e, de acordo com Matthews (2007), o primeiro dos filósofos medievais.

Ele nasceu em Tagaste, uma província romana situada ao Norte da África, atual Argélia, no dia 13 de novembro de 354. Recebeu o nome de *Aurelius Augustinus*, filho de pai pagão e sua mãe uma devota cristã. Aos doze anos de idade, Agostinho foi enviado por seu pai a Madaura, cidade próxima de Tagaste, para se dedicar aos estudos. Mais tarde, com a ajuda de Romanino, amigo de seu pai, foi para Cartago concluir seus estudos. Durante esse período, parece não ter sido um bom aluno, especialmente no que diz respeito ao estudo da

língua grega, muito embora nutrisse gosto pelo latim. Também nessa época, entrou em contato com a literatura de autores gregos e latinos, destacando-se, dentre os clássicos latinos, a obra *Hortensius*, de Cícero, a qual mudou para sempre o rumo de sua vida. “Agostinho recebeu sua consagração filosófica aos dezenove anos, quando da leitura do *Hortensius* de Cícero. Nesse momento nasce o filósofo Agostinho. Um desejo ardente da verdade se apodera de sua alma”⁹² (HESSEN, [19??], p. 18, tradução nossa).

Logo após a leitura do *Hortensius*, Agostinho se voltou para leitura dos textos bíblicos. No entanto, como ele mesmo afirma, aquelas palavras em nada se comparavam com a elegância dos escritos ciceronianos e, assim, abandona os textos sagrados e se converte à seita dos maniqueus. Nessa época, Agostinho levava uma vida bastante desregrada. Por volta do ano 372, nasceu seu filho Adeodato, fruto de um relacionamento com uma concubina. Adeodato mantinha conversas profundas com Agostinho, como se pode perceber no diálogo *De Magistro*, mas teve uma morte precoce, antes mesmo de completar 17 anos.

Em meio a isso tudo, decepciona-se com o maniqueísmo por não encontrar ali respostas às suas inquietações e volta-se então para o ceticismo acadêmico. Imbuído do espírito cético, Agostinho se dirige a Milão para lecionar retórica. Lá, por causa de sua mãe, começa a frequentar a missa aos domingos e ouve os sermões do bispo Ambrósio, empregnados de neoplatonismo, que serviram de ponte para sua conversão ao cristianismo em 386.

Dada a importância dessas fases na vida e formação do pensamento e, conseqüentemente, na construção da crítica ao ceticismo acadêmico, toda essa trajetória intelectual de Santo Agostinho será detalhada mais adiante.

No cristianismo, foi ordenado presbítero em 391 e quatro anos mais tarde se tornou bispo de Hipona. Sua filosofia e teologia passaram a ser uma inspiração fundamental para doutrina da Igreja Católica Romana, a qual, graças a Santo Agostinho, passou a incorporar o pensamento grego em sua teologia.

Dessa forma, Agostinho tornou-se a principal fonte utilizada na construção do pensamento filosófico e teológico de toda a idade média. A força do seu pensamento levou muitos estudiosos a considerá-lo como o maior representante da Patrística⁹³ e uma das maiores mentes filosóficas de todos os tempos.

⁹² *Agustin recibe la consagración filosófica a los diecinueve años, al leer el Hortensius de Cicerón. En ese momento nace el filósofo Agustin. Un vehemente anhelo de Verdad se apodera de su alma.*

⁹³ Movimento destinado ao estudo da vida e escritos daqueles que, com suas doutrinas, formaram os fundamentos da Igreja Católica Romana, sendo chamados, por isso, de *pais da Igreja*. O termo deriva do latim *pater* (pai).

Contudo, a sua genialidade não para por aí. Suas ideias sempre à frente do seu tempo e a tenacidade com que sempre buscou a verdade acabaram por antecipar o *cogito* que a filosofia moderna creditou a Descartes doze séculos depois de Agostinho ter pronunciado “eu existo” em sua obra *De Civitate Dei*, um dos maiores monumentos da antiguidade.

De tudo que foi acima exposto, o que se conclui é que a força que tanto impulsionou Santo Agostinho durante toda a sua vida não foi outra senão o desejo inflamado de encontrar uma resposta ao problema da verdade. Quanto a isso, estamos autorizados a atestar tomando como base estudos de autores que se detiveram exaustivamente ao tema em questão. Assim, Hessen ([19??], p. 35, tradução nossa) afirma:

Agostinho foi o investigador da verdade mais apaixonado do mundo antigo. Ele [tentou resolver] problema da verdade mais do que seus antigos mestres Platão e Plotino. O problema da Verdade para ele era uma questão vital, e ainda mais: uma questão vital por excelência. Ao abordar esta questão que ele esperava mais do que apenas uma pura satisfação intelectual, para ele significava a conquista de uma visão exata do mundo e da vida, o que implicaria a possibilidade de uma verdadeira formação e desenvolvimento de sua personalidade⁹⁴.

Segundo Manero (1960, p. 107, tradução nossa):

Os poucos grandes homens que a história nos deu a conhecer, talvez em nenhum encontrou um desejo da Verdade tão sincero e tão profundo como em Santo Agostinho. A Verdade para ele não é apenas uma ocupação e tarefa, é um ideal supremo que se entrega com paixão. Se não a tem a procura com toda a alma, e quando a alcança, vive com plenitude e a comunica com amor generoso; até o ponto de podermos dizer que a verdade é o significado de sua vida e obra. Em seus escritos constantemente [ele] clama pela verdade, e sua vida é marcada por passos decisivos em sua direção⁹⁵.

Em suma, Agostinho, na tentativa de encontrar solução para a questão da verdade, procura no maniqueísmo e mais tarde no ceticismo resposta às suas inquietações. No entanto, a insuficiência dessas doutrinas para responder seus questionamentos fez com que ele as

⁹⁴ *Agustín fue el más apasionado buscador de la verdad en el mundo antiguo. Ha luchado con el problema de la Verdad más que sus viejos maestros Platón y Plotino. El problema de la Verdad era para él una cuestión vital; y más aún: la cuestión vital por excelencia. De la solución de esta cuestión esperaba él mucho más que una pura satisfacción intelectual; para él significaba la conquista de una certera visión del mundo y de la vida, a la que iba aparejada la posibilidad de una genuina formación y el desarrollo de su personalidad.*

⁹⁵ *En pocos de los grandes hombres que la historia nos ha dado a conocer, quizá en ninguno, descubrimos un afán de verdad tan sincero y tan hondo como en San Agustín. La verdad para él no es sólo ocupación y tarea, es ideal supremo al que se entrega con pasión. La busca con toda el alma, cuando no la tiene; y cuando la alcanza, la vive con plenitud y la comunica con generoso amor; hasta el punto, que puede decirse que la verdad constituye el sentido de su vida y de su obra. En sus escritos surgen constantemente clamores por la verdad, y su vida está jalonada por pasos decisivos hacia ella.*

abandonasse e se convertesse ao cristianismo, mais especificamente ao catolicismo, doutrina na qual acreditou ter encontrado as respostas aos seus problemas intelectuais.

Essa foi, pois, uma rápida trajetória da vida desse filósofo que tanto colaborou para formação do pensamento filosófico de sua época, influenciando toda a filosofia escolástica e deixando um rico legado filosófico que muito iria contribuir para o desenvolvimento da filosofia e teologia medieval. Uma vez terminada essa exposição preliminar sobre a contextualização biográfica de Santo Agostinho, segue imediatamente abaixo o quadro bibliográfico das principais obras de cunho filosófico-teológico desse filósofo.

4.1.2 Quadro bibliográfico

A maioria das obras de Agostinho sobreviveu ao tempo e chegou até nós quase intacta. Devido à sua enorme produção literária, destacaremos nesta pesquisa apenas as principais, detalhando somente aquela cujo foco a pesquisa mantém interesse: o *Contra Academicos*.

4.1.2.1 Principais obras filosóficas e teológicas de Santo Agostinho

Das obras de cunho filosófico de Santo Agostinho, todas tratam da problemática desta pesquisa, ou seja, são escritos epistemológicos que discutem a possibilidade de o homem ter acesso ou não à verdade. Assim, as suas obras de cunho filosófico são: *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine*, *Soliloquia*, *De Immortalitate Animae*, *De Quantitate Animae*, *De Magistro*.

Para fundamentar o que foi dito:

Nos Diálogos escritos em Cassiciacum, o problema do conhecimento ocupa o primeiro plano. Em sua primeira obra, *Contra Academicos*, Agostinho busca demonstrar, frente ao ceticismo da Nova Academia, a possibilidade de um conhecimento certo da Verdade (HESSEN, [19??], p. 22, tradução nossa)⁹⁶.

Outras obras de caráter mais teológico que filosófico ganham destaque: *De Trinitate*, sua autobiografia *Confisiones*, *De Libero Arbitrio*, *De Civitate Dei*. Agostinho escreveu outras tantas obras classificadas como obras exegéticas, morais, dogmáticas, dentre outras que

⁹⁶ *En los Diálogos nacidos en Cassiciacum, et problema del conocimiento ocupa el primer plano. En su obra primeriza Contra Academicos Agustín intenta demostrar, frente al escepticismo de la nueva Academia, la posibilidad de un conocimiento cierto de la Verdad.*

não sentimos a necessidade de abordá-las por não se relacionarem com nossa temática, de modo que serão suprimidas.

Terminada a exposição antológica das obras de Agostinho, focaremos de modo mais detalhado no diálogo *Contra Academicos*, com o intuito de uma melhor investigação sobre o tema proposto, para podermos, dessa forma, auxiliar no cumprimento dos objetivos desta pesquisa.

4.2 O CETICISMO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

A passagem de Santo Agostinho pelo ceticismo se deu logo após a sua saída do maniqueísmo. Desiludido com a seita de *Mani*, Agostinho foi lecionar retórica em Milão, onde, por meio da obra *Academica*, de Cícero, tomou conhecimento do ceticismo, aderindo a esse pensamento e chegando até mesmo a fazer parte da Academia deixada por Platão, a qual assumia naquele momento caráter eminentemente cético:

Ao chegar em Milão, no outono de 384, Agostinho era um homem desiludido. As certezas de sua juventude haviam se desfeito. Nesse estado de espírito, mais uma vez ele se voltou pra Cícero. Em seus diálogos filosóficos, Cícero tornara disponíveis em latim as concepções céticas da “Nova Academia”. Essas doutrinas tinham sido elaboradas no século II a. C. por Carnéades, um admirável lógico grego, em oposição aos estoicos. Os estoicos haviam afirmado que o homem era capaz de conhecer com exatidão a natureza do mundo que o cercava e, desse modo, agir sabiamente e com perfeita certeza, à luz desse conhecimento. Os céticos – chamados de *academici*, “os acadêmicos” haviam negado que o conhecimento pudesse ser conquistado com tamanha facilidade (BROWN, 2005, p. 95).

Em sua breve estadia pelo ceticismo, Santo Agostinho tomou conhecimento da dúvida cética juntamente com todas as prerrogativas inerentes à “doutrina” cética vigente no século IV. Diante disso, poderíamos questionar: Que tipo de pensamento cético era predominante na Academia no século IV, uma vez que, ao longo de sua história, o ceticismo passara por diversas fases e conseqüentemente formas e pensamentos diversos?

Primeiramente, mister se faz esclarecer que, na visão de Santo Agostinho, o ceticismo assume um significado bastante radical. Os céticos ou acadêmicos são aqueles que asseguram que nenhum tipo de conhecimento é possível. Essa visão agostiniana do ceticismo pode gerar algumas discordâncias entre os pesquisadores do ceticismo antigo, porém Santo Agostinho encontra respaldo para sua afirmação nos escritos do filósofo e orador romano *Marcus Tullius Cicero*, datados do século II a.C. Assim, Agostinho citando Cícero escreve:

“O homem não pode saber nada ao certo”⁹⁷ (AUGUSTIN, 1955, p. 41). Numa citação mais completa, retirada da obra de Cícero, *Academica*, observamos:

E assim, Arcesilau disse que **não há nada ou que [nada] pode ser conhecido**, nem mesmo restou o conhecimento deixado pelo próprio Sócrates – a verdade dessa grande sentença [nós nem mesmo sabemos que nada pode ser conhecido]: tão escondida na obscuridade que **ele acreditou que tudo é ilusão, e nada pode ser percebido ou compreendido**, e por estas razões, disse ele, ninguém deve fazer qualquer declaração ou afirmação ou dar o seu assentimento a qualquer proposição, o homem deve sempre conter sua impetuosidade evitando cair no erro, como seria grande a imprudência de dar assentimento a uma falsidade ou a algo certamente não conhecido, **nada é mais vergonhoso que assentir ou aprovar a apreensão do conhecimento**. Sua conduta foi consistente com essa teoria, ele levou a maioria de seus ouvintes a aceitá-la, argumentando contra as opiniões de todos os homens, de modo que [somente] quando razões equipolentes eram encontradas em lados opostos sobre o mesmo assunto, [é que] se tornava mais fácil reter o consentimento de ambos os lados (CÍCERO, 1967, p. 452, tradução e grifo nossos)⁹⁸.

Como se percebe, Agostinho apoiou-se em Cícero ao tecer tão radical afirmação acerca do ceticismo. Ele cita o filósofo romano em várias passagens do *Contra Academicos*. A questão que ainda pode perdurar é saber se Cícero é ou não fonte confiável do ceticismo grego. Em relação a essa questão, não procuramos nos ater, mas apenas para efeito de elucidação importa lembrar que Cícero foi um acadêmico, conseqüentemente, profundo conhecedor da doutrina cética. Como doxógrafo, importa ainda lembrar suas contribuições deixadas para a história da filosofia de modo geral assim como para o ceticismo acadêmico de modo mais específico.

Destarte, numa análise mais profunda do *Contra Academicos*, podemos sintetizar o pensamento de Santo Agostinho sobre a doutrina dos acadêmicos no esquema abaixo:

- i. A verdade é inacessível ao homem;
- ii. Somente o *provável* ou *verossímil* é possível (doutrina de Carnéades);
- iii. O homem sábio não pode nunca se pronunciar, pois, assim, incorreria inevitavelmente em erro, sendo, portanto, o mais prudente ao sábio suspender o seu juízo; e por fim,

⁹⁷ Cf. C. A. I, 3, 7: (“l’homme ne peut rien savoir d’une manière certaine”). A citação supracitada refere-se, na verdade, ao fragmento 101 do livro *Hortensius*, de Cícero. Esse livro, hoje perdido, foi responsável pelo despertar de Santo Agostinho para filosofia. Conforme ele próprio cita em suas *Confissões*, o livro tratava-se de uma exortação ao estudo da filosofia.

⁹⁸ Cf. Acad. I, XII, 45: *Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere censebat in occulto: neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset: quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quicquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias dicens in eam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.*

iv. Que a verdadeira felicidade está na busca e não no encontro com a verdade.

Para Santo Agostinho, era este, portanto, o tipo de ceticismo presente na Academia de Platão no século IV: um ceticismo alicerçado sob a doutrina dos neoacadêmicos Arcesilau e Carnéades. Cícero faz menção a esses filósofos em sua obra *Academica* e Agostinho os cita em *Contra Academicos*. Foi sob essas prerrogativas que o filósofo de Tagaste construiu seu pensamento acerca do ceticismo e forjou a base que mais tarde serviria de sustentação para o desenvolvimento de sua crítica à doutrina cética.

Se ele insiste, na necessidade de refutar o ceticismo antes de ir mais longe, é porque se lembra de ter se desesperado para descobrir a Verdade. Assim, Agostinho quer descartar de nossa rota a dificuldade imprevista na qual ele mesmo tropeçou; o antigo acadêmico quer nos libertar do pirronismo do qual ele mesmo sofreu (GILSON, 2007, p. 83-84)⁹⁹.

Porém, na Academia, o ceticismo praticado por Agostinho não seguiu o mesmo rigor que aquele iniciado por Arcesilau e Carnéades. Ao contrário, foi um ceticismo mais moderado, semelhante àquele praticado por Cícero, ou seja, mais brando e ameno que o pirrônico. Assim, embora cético, Agostinho não chega a acatar questões que dizem respeito a moral, a Deus e a religião. Peter Brown, em sua clássica biografia sobre Santo Agostinho, comenta:

Os acadêmicos lhe haviam parecido negar que a mente humana pudesse jamais atingir a verdade. Agostinho nunca adotou com entusiasmo essa visão radical. A alternativa que continuou a considerar durante todo esse período lhe era mais natural: a de que os homens poderiam usar uma “autoridade” para apontar um caminho da verdade. A leitura agostiniana de Cícero pode até tê-lo ajudado a chegar a essa conclusão. É que Cícero contra os filósofos doutrinários de sua época era por demais romano para atacar a religião estabelecida de seus ancestrais. Do mesmo modo, o ceticismo de Agostinho há de ter varrido para longe as afirmações doutrinárias dos maniqueístas, porém deixado intacto o leito rochoso submerso de sua religião ancestral – o catolicismo de Mônica (BROWN, 2005, p. 96).

Como vemos, a forte influência de Cícero foi fator determinante na formação intelectual de Santo Agostinho, especialmente durante o período em que permaneceu no ceticismo. Entrementes, numa análise mais pormenorizada do pensamento agostiniano sobre o ceticismo, perguntamos: Cícero foi o único cético a influenciá-lo ou Agostinho teve acesso a

⁹⁹ *S'il insiste à présent sur la nécessité de réfuter le scepticisme avant d'aller plus loin, c'est qu'il se souvient d'avoir lui-même désespéré de découvrir la vérité. Augustin veut donc écarter de de notre route la pierre d'achoppement sur laquelle il a trébuché lui-même ; l'ancien académicien veut nous libérer du pyrronisme dot a lui-même souffert.*

outras fontes céticas? Cícero sem dúvida o influenciou, todavia pesquisadores de Santo Agostinho não afastam a hipótese de ele ter tido acesso a outros autores como Diógenes Laêrtius e Sexto Empírico.

No entanto, consideramos estranho um filósofo tão inquieto e ávido pela verdade como Santo Agostinho ter bebido de tais fontes e não tê-las citado uma só vez em quaisquer de suas obras, de modo que acreditamos ter sido Cícero e talvez alguns poucos autores de influência menos significativa que Sexto e Diógenes os responsáveis por influenciar o pensamento de Santo Agostinho sobre o ceticismo.

Porém, como mencionamos, a estada de Santo Agostinho no ceticismo não foi longa. A doutrina cética rapidamente se mostrou insuficiente para satisfazer aquela implacável sede pela verdade que sempre marcou a vida desse filósofo. Agostinho durante toda a sua vida foi um filósofo ávido por respostas. O ceticismo, apesar de levantar questões que sempre o intrigaram, não era capaz de oferecer qualquer resposta aos seus questionamentos intelectuais e filosóficos. Ao contrário, afirmava não haver certezas em filosofia e que nenhum tipo de resposta seria possível, tendo o cético que se contentar com a dúvida. Essa característica cética o incomodou e fez com que se desiludisse também com essa doutrina. “Com efeito, o princípio fundamental deles é que nunca se chega a saber nada em filosofia” (GILSON, 2007, p. 86)¹⁰⁰.

Entretanto, se o ceticismo não oferecia resposta aos seus questionamentos filosóficos, o que teria então motivado o ex-maniqueísta a conformar-se e a aceitar a doutrina dos acadêmicos? Mais do que isso, a se tornar ele mesmo um acadêmico? Talvez sua incansável busca pela verdade e seus inúmeros fracassos associados à profunda admiração que nutria pelos acadêmicos fizeram-no “baixar a guarda” no tocante ao propósito final da investigação, conforme atesta:

Não sei de que modo me fizeram admitir como provável, para não fugir da sua expressão, que o homem não pode encontrar a verdade. Isto me deixara preguiçoso e indolente e eu não ousava buscar o que homens tão inteligentes e doutos não conseguiram encontrar (AGOSTINHO, 2008, p. 91-92).

Como percebemos, o próprio Agostinho encontra dificuldade em responder esses questionamentos e admite ter passado no ceticismo por momentos de profunda acomodação intelectual, abandonando a ânsia de um dia poder encontrar o que tanto procurava. No entanto, como se sabe, essa acomodação não durou muito tempo. Logo, o filósofo de Tagaste

¹⁰⁰ *C'est leur principe fondamental, en effet, que l'on n'arrive jamais à rien savoir en philosophie.*

se volta para o neoplatonismo e posteriormente, por meio do bispo Ambrósio, converte-se ao cristianismo.

Porém, é importante sublinhar que, embora haja certo desconforto da parte de Agostinho para com a dúvida cética, ele não a entende como elemento puramente negativo na metodologia cética. Santo Agostinho era platônico e, como tal, aponta a dúvida como meio de se chegar à verdade. Matthews (2007, p. 15), referindo-se a Agostinho, afirma: “sua sensibilidade para perplexidade filosófica faz com que o seu método de criar filosofia seja inconfundivelmente socrático”.

O problema é que, para o filósofo, os acadêmicos concentraram-se em demasia no método e ali permaneceram, esquecendo-se de seu propósito utilitário, que consiste em chegar a um determinado fim. Em outras palavras, os acadêmicos esqueceram-se do conhecimento que o método dialético-interrogativo poderia lhes proporcionar, sendo esse o ponto de partida da crítica agostiniana.

Isso posto, Dumont (1986), em seu artigo intitulado “Ceticismo”, atribui a Santo Agostinho o mérito de conferir a essa “doutrina” funções completamente novas, observemos:

- i. A dúvida cética é vivida no sentido de angústia e não de felicidade, como proferiam os acadêmicos, daí a necessidade de ser ultrapassada;
- ii. Fazer da dúvida método para se encontrar a verdade. Nesse caso, a dúvida cética passa a ser momentânea;
- iii. A dúvida passa a ser elemento primordial e momentâneo no processo de movimentação da dialética agostiniana.

Ora, Agostinho mais do que ninguém foi testemunha dessa angústia provocada pela dúvida. Toda a sua vida foi marcada pela incerteza da possibilidade de algum dia encontrar a verdade que tanto procurava. Isso fez Agostinho passar pelas mais variadas doutrinas até estacionar no cristianismo, lugar onde acreditou ter encontrado essa mesma verdade personalizada na segunda pessoa da Santíssima Trindade, Jesus Cristo.

Em relação à utilização da dúvida cética como método para se alcançar a verdade, o que Agostinho faz na realidade é atribuir à dúvida um sentido totalmente novo. Sua genialidade transporta a acepção grega da dúvida como fim para uma concepção inovadora, que passa agora a ser um instrumento para se alcançar a verdade. A felicidade não se encontra na busca ou permanência na dúvida, mas no fim que ela proporciona.

Por fim, a dúvida cética apresenta-se como um momento no processo dialético de investigação filosófica de Agostinho. Em outras palavras, para encontrar resposta para problemas existenciais, a dúvida se faz necessária. Ela é um momento de escuridão que é

aclarado por meio do processo dialético-platônico. O grande mérito de Santo Agostinho está em lançar mão de um instrumento cético para combater o ceticismo em seu próprio campo de batalha.

Resumindo, para determinar o entendimento de Santo Agostinho sobre o ceticismo, investigou-se o tipo de ceticismo vigente na Academia no século em que viveu Santo Agostinho, constatando-se um tipo bem mais moderado que o pirrônico, um ceticismo ecletizado por Cícero, em quem Santo Agostinho se espelhou para formar sua conduta durante o período em que permaneceu nessa “escola”.

A seguir, apresenta-se o detalhamento da obra que serviu de base para elaboração desta pesquisa.

4.3 *CONTRA ACADEMICOS*: DO PRIMEIRO AO TERCEIRO LIVRO

Segundo as *Retrattiones, Contra Academicos* foi a primeira obra escrita de Santo Agostinho. Redigida logo após sua conversão ao cristianismo, trata-se de um diálogo que tem como personagens Navígio, irmão de Agostinho, seu amigo Alípio e seus dois discípulos Licênio e Trigécio, além do próprio Santo Agostinho, que protagoniza todo o diálogo em estudo.

O tema central discutido em *Contra Academicos* é o conhecimento ou mais precisamente a possibilidade de acesso do homem ao conhecimento, ou seja, à verdade. O tema levantado por Agostinho se justifica pela forte influência cética predominante em sua época, a qual sustentava a impossibilidade de qualquer conhecimento por parte do sujeito devido à incapacidade dos sentidos em apreender a realidade das coisas, conforme foi tratado anteriormente. Isso faz com que *Contra Academicos* seja uma obra inteiramente dedicada ao combate do ceticismo, mais precisamente ao ceticismo acadêmico.

Em sua estrutura, *Contra Academicos* está dividido em três livros, nos quais podem ser percebidas, segundo uma tradução, seis discussões sobre a questão da possibilidade do conhecimento da verdade. De modo esquemático, podemos apresentar os principais problemas que contornam o *Contra Academicos* e que Santo Agostinho tenta resolver:

- i. Podemos conhecer algo?
- ii. Podemos ser feliz somente buscando a verdade mesmo sabendo não poder encontrá-la?
- iii. O sábio pode dar o seu assentimento a algo?
- iv. A *fortuna* é necessária para se alcançar a sabedoria? e,

v. Podemos confiar nos sentidos como fonte de nossos conhecimentos?

Como esclarecido anteriormente, essa problemática (i) foi extraída de uma tese eminentemente cética apresentada por Cícero em sua obra *Academica*, que firma *nossa incapacidade para conhecer algo*.

Outra questão posta para análise, ainda no livro 1, relaciona a felicidade com a busca pela verdade (ii). A felicidade sempre foi tema discutido entre os antigos filósofos gregos. Epicuro já defendia, Sexto Empírico confirmava e Cícero transmitia ao mundo romano tal pensamento. Agostinho, de posse desse ensinamento, problematizava a fórmula cética da felicidade: buscar a verdade mesmo sabendo que não iria encontrá-la.

No segundo livro de *Contra Academicos*, o problema gira em torno da suspensão de juízo por parte do sábio (iii). Essa questão, bastante abordada na Academia média por Arcesilau e Carnéades, é retomada nesse ponto por Agostinho, que intenta refutar a impossibilidade do assentimento por parte do sábio.

A questão da *fortuna* (iv) colocada por Agostinho permeia todo o diálogo e refere-se à necessidade ou não de contar com ela na busca do conhecimento. Entretanto, vale destacar que a fortuna em *Contra Academicos* deve ser entendida não como sinônimo de riqueza ou qualquer outro termo semelhante, mas como uma derivação do termo *destino*, como ele mesmo justifica nas *Retrattationes I,1*. Segundo Belmonte:

Mas nesses três livros desagradava-me ter mencionado tantas vezes a fortuna, embora não fosse minha intenção designar por este nome alguma deusa e, sim, apenas os acontecimentos fortuitos das coisas que se manifestam nos bens e nos males tanto do nosso corpo como fora dele. Daqui derivam estas palavras que nenhuma religião proíbe [em latim: forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito, todas iniciadas pela raiz fort ou for de fortuna]: por acaso, talvez, quiçá, porventura, casualmente (AGOSTINHO, 2008, p. 37)

A utilização desse termo por Santo Agostinho certamente se deve à influência do poeta latino Virgílio, como se percebe em várias citações da *Eneida*, o que comprova mais uma vez o contato que teve com tais autores, provavelmente em sua educação, como mencionado anteriormente. Abaixo, segue destaque para duas das tantas citações encontradas na obra do poeta latino: “Não negarei: sou de raça argiva: isto declaro primeiramente; e se a Fortuna tornou Sínon infeliz, a cruel não o tornará enganador e mentiroso” (VIRGÍLIO, 2006, p. 33).

Nessa citação, o termo *fortuna* refere-se à deusa greco-romana da sorte, *Fortuna*. Esse fato se alinha à preocupação de Agostinho, na citação anterior, em não confundir o termo *fortuna* empregado por ele com a deusa romana citada na *Eneida*. Em outra passagem, ainda

na *Eneida*, vemos a palavra fortuna sendo usada no mesmo sentido que em *Contra Academicos*: “Que fortuna indigna de vós, ó latinos, vos implicou numa tal guerra e vos fez recusar nossa amizade? Vós me pedis a paz para os mortos ceifados pelas vicissitudes de Marte: bem quisera eu, na verdade, concedê-la aos vivos” (VIRGÍLIO, 2006, p. 225).

Por fim, Santo Agostinho expõe no *Contra Academicos* a tese cética de que os sentidos não são fontes confiáveis de conhecimento. Essa tese foi veementemente defendida pela Academia média de Arcesilau e Carnéades e, como foi mostrado no terceiro capítulo desta pesquisa, Santo Agostinho naturalmente vai pô-la à prova. Doravante, as refutações e argumentos utilizados por Agostinho contra os cétricos serão apresentados no final deste capítulo.

4.3.1 Livro Primeiro: o conhecimento e a busca pela verdade

A *primeira discussão* do *Contra Academicos* gira em torno de dois problemas centrais, quais sejam: “podemos conhecer a verdade?” “Podemos ser felizes sem a sua posse?” Estão envolvidos nessa discussão os dois discípulos de Santo Agostinho presentes no diálogo: Licênio e Trigécio. Trigécio defende que a vida feliz somente é possível se o homem estiver de posse da verdade, enquanto Licênio defende que para ser feliz o homem basta procurá-la. Os seus argumentos podem ser assim esquematizados:

Argumento de Trigécio:

1. *A felicidade do homem está em ter o que ele deseja.*
2. *O homem deseja a verdade.*
3. *Se o homem não pode encontrar a verdade.*
4. *Logo, o homem não pode ser feliz.*

A sentença (4) do argumento somente será verdadeira se, e somente se, (3) for também verdadeira. É importante frisar que para Trigécio o homem pode sim encontrar a verdade. Ele apresenta a sentença (3) apenas para tentar refutar a tese de Licênio, que se defende apresentando o seguinte argumento:

Argumento de Licênio

1. *O homem tem um objetivo e deve buscá-lo.*
2. *O objetivo do homem é buscar a verdade com perfeição.*
3. *Quem busca a verdade com perfeição atinge seu objetivo.*
4. *Logo, sua felicidade está em buscar a verdade com perfeição.*

O argumento de Licênio faz refutações ao de Trigécio. A questão do objetivo apresentada por Licênio refere-se ao meio encontrado por ele para justificar a felicidade do homem sábio, caso contrário não haveria sentido em seu pensamento. Para Licênio, essa busca pela verdade deve ser sempre uma busca diligente, ou seja, empenhada de fato em encontrar a verdade. A simples busca sem esforço não garante a posse da felicidade, já que esta somente se realiza mediante a busca perfeita.

Dando sequência à discussão, os protagonistas discorrem sobre a possibilidade de uma pessoa ser feliz mesmo estando em meio ao erro. Tal questão é levantada por Trigécio com o intuito de verificar a fórmula ciceroniana de que se pode ser feliz sem encontrar a verdade, mas apenas a buscando. Naturalmente, a questão levantada é falsa e o próprio Licênio concorda. O fato é que, para Trigécio, diferentemente de Licênio, a busca sem o propósito do encontro nada mais é que um erro inconsequente.

O problema persiste até ser posta à mesa da discussão, por Trigécio, a definição de sabedoria. Licênio analisa o conceito de sabedoria como sendo o caminho para se chegar à verdade. Ora, se a sabedoria for de fato concebida como caminho que conduz à verdade, e sendo o sábio aquele capaz de percorrer tal caminho, então ele passa a ser aquele que busca a verdade mesmo sem que a tenha alcançado. Porém, segundo os protagonistas, nenhum sábio pode ser infeliz, logo, é possível ser feliz sem a posse da verdade, mantendo apenas a constância em buscá-la com perfeição. Com esse argumento, Licênio refuta a definição de Trigécio e se mantém como defensor de Cícero na questão da possibilidade de o sábio ser feliz apenas procurando a verdade.

A *terceira discussão* é uma continuação da segunda, que culmina com a definição de sabedoria do próprio Agostinho, pondo uma pausa na discussão e ao mesmo tempo inflamando a angustiante espera pelo assunto que se desenrolaria no dia seguinte. Assim termina o livro I dos *Contra Academicos*: “Quanto a ti, se, como percebo [que estás] a favor dos Acadêmicos, junta tuas forças para defendê-los, pois decidi pô-los como réus num tribunal”¹⁰¹ (AGUSTIN, 1947, p. 110, tradução nossa). Com isso, Agostinho determina a linha mestra que conduzirá toda a estrutura do *Contra Academicos*, ou seja, a intenção de refutar a doutrina cética que havia se instalado na Academia de Platão.

4.3.2 Livro Segundo: o problema do *pithanon* ou sobre o conceito da *verossímil*

¹⁰¹ *Tibi autem si, ut sentio, Academici placent, vires ad eos defendendos validiores para; nam illos ego reos citare decrevi.*

A temática central do segundo livro do *Contra Academicos* é sem dúvida sobre a doutrina do *pithanon* ou, utilizando o termo latino, *veri simile*, ou, ainda, *verossimilhança*. Porém, a quarta discussão começa com uma síntese sobre a doutrina dos acadêmicos feita por Agostinho a pedido de Alípio, que se encontrava ausente durante as discussões anteriores. Resumidamente, os principais pontos apresentados foram: a impossibilidade de o homem alcançar a verdade associada à necessidade de sua busca constante e, em consequência disso, a suspensão de juízo como prevenção contra possibilidade de erro.

É sempre bom lembrar que, conforme já acenamos, essa tese cética do não assentimento da verdade derivou-se da doutrina do estoico Zenão de Cício sobre sua teoria do critério da verdade, tomada por Arcesilau para que pudesse refutá-la, alegando que não existiriam representações compreensivas. Agostinho, ciente de tal procedência, cita em sua obra:

A verdade é inacessível, parece que extraíram da definição do estoico Zenão, que diz que a verdade pode ser percebida, a partir do fato de que ela é de tal modo impressa na alma de onde veio [pelo objeto], que não pode não ser. De modo mais breve: a verdade pode ser reconhecida por sinais que o falso não contém. [Os Acadêmicos] dedicaram-se veementemente e com convicção a demonstrar que tais sinais não existem. Daí as dissidências entre os filósofos, e, portanto, os enganos dos sentidos, os sonhos e alucinações, os sofismas e os sorites [usados] em favor de suas causas. E como tinham recebido do mesmo Zenão, que não há nada mais vergonhoso do que opiniões, concluíram com destreza, como nada podia ser percebido e não há nada mais vergonhoso que opinar o sábio nunca deveria aprovar nada¹⁰² (AGOSTINHO, 1947, p. 128, tradução nossa).

Nessa linha de pensamento, principia a *quarta discussão* que se estende atingindo problemas colocados em outro momento nesta pesquisa, como o dilema gerado a partir da suspensão de juízo, em que a pessoa, ao aderir a *epoché*, acaba ficando absorta na mais completa inação, o que impediria o cético até mesmo de viver sua vida comum. Outro ponto apresentado no segundo livro diz respeito à diferença entre a antiga e a nova Academia. Sobre esses assuntos postos anteriormente, consideramos desnecessária uma reapresentação, pois acreditamos que, para os fins a que se destina este estudo, todos esses pontos já foram suficientemente exauridos nos capítulos anteriores.

¹⁰² *Sed verum non posse comprehendendi, 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 comprehendendi, quae signa non potest habere quod falsum est. Hoc prorsus non posse inveniri, vehementissime ut convincerent 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 opinativo turpissima, nihil unquam sapiens approbaret.*

Dando seguimento à discussão, as personagens chegam ao clímax da discussão do segundo livro, o *Pithanon* carneadiano. Nessa discussão, entra em cena uma contenda envolvendo a análise etimológica do termo *pithanon* (provável). Tal análise tem um valor bastante significativo no *Contra Academicos* devido ao sentido do termo latino “verossímil” cunhado por Cícero para a palavra grega *pithanon*: “Acreditem isto não é uma mera questão de palavras, mas da grande controvérsia da realidade das coisas em si: creio que eles não eram homens que não sabiam dar nome as coisas”¹⁰³ (AGUSTIN, 1947, p. 144, tradução nossa). Nessa passagem, Alípio e Agostinho debatem sobre o sentido da tradução do termo em questão, evidenciando então o desacordo quanto à exatidão do termo criado por Cícero. Assim, encerra-se a quarta discussão.

Na quinta discussão, o debate sobre o provável e o verossímil vai substancializando-se ao ancorar novamente na questão da impossibilidade de qualquer ação por parte daquele que se submete à *epoché*. É o que se percebe nas palavras do próprio Licênio, ao se referir a Carnéades: “Como, pois, podemos discutir com um homem que sequer sabe falar?”¹⁰⁴ (AGUSTIN, 1947, p. 148, tradução nossa). Desse ponto em diante, procura-se chegar ao autêntico sentido da palavra verossímil, pois se acredita que Cícero, como grande orador e profundo conhecedor da língua latina que fora, jamais utilizaria um termo de maneira errônea ou imprópria, de modo que alterasse o seu sentido. Entrementes, a quinta discussão termina com as seguintes questões em aberto: 1) É possível o conhecimento da verdade? 2) O sábio pode dar o seu assentimento? Com isso, espera-se que essas questões-problema encontrem suas respostas no terceiro livro que se segue.

4.3.3 Livro Terceiro: o problema do assentimento ou sobre a *epoché*

No terceiro livro, Agostinho trata da questão da suspensão de juízo, mas antes retoma a questão sobre a necessidade da fortuna para tornar-se sábio. Como mencionado, a fortuna citada por Santo Agostinho em *Contra Academicos* refere-se aos acontecimentos fortuitos da vida, ou seja, ao destino propriamente dito. Nesse sentido, perguntamos: Que relação poderíamos encontrar entre essa palavra e a busca pelo conhecimento, tema central da obra em estudo? Aparentemente, essa relação pode parecer obscura, pois as próprias personagens do diálogo parecem não compreender bem a intenção de Agostinho no tocante à introdução da

¹⁰³ *Non est ista, inquam, mihi crede, verborum, sed rerum ipsarum magna controvérsia: non enim illos virose os fuisse arbitror, qui rebus nescirent nomina imponere.*

¹⁰⁴ *Quid ergo nobis disputandum est cum eo, qui nec loqui potest?*

palavra: “Não entendi bem a [importância] que das à fortuna”¹⁰⁵ (AGUSTIN, 1947, p. 156, tradução nossa).

Porém, o raciocínio apresentado por Santo Agostinho para se chegar a tal relação obedece ao argumento de que o destino ou a fortuna tem o poder de interferir no processo de investigação e construção do conhecimento do sujeito, seja de forma abrupta, causando-lhe a morte, seja de maneira mais amena, por meio dos acontecimentos acidentais da vida do homem sábio. “Não obstante, repliquei, como nossa própria vida está sob o poder da fortuna e somente quem está vivo pode ser sábio, deve-se admitir que necessitamos do seu favor para alcançar a sabedoria”¹⁰⁶ (AGUSTIN, 1947, p. 158, tradução nossa). É nesse sentido que Agostinho insere a palavra fortuna em sua obra, muito embora nas *Retratações* lamente a sua utilização.

A próxima questão a ser tratada no livro terceiro pode ser resumida em dois problemas centrais: (1) O sábio conhece a sabedoria? (2) É possível encontrar um homem sábio? Essas duas questões advêm de uma citação da obra *Academica*, de Cícero, mais precisamente *Academica Posteriora I, XII, 45*, conforme a citação:

E assim, Arcesilau disse que não há nada ou que [nada] pode ser conhecido, nem mesmo restou o conhecimento deixado pelo próprio Sócrates – a verdade dessa grande sentença [nós nem mesmo sabemos que nada pode ser conhecido]: tão escondida na obscuridade que ele acreditou que tudo é ilusão, e nada pode ser percebido ou compreendido, e por estas razões, disse ele, ninguém deve fazer qualquer declaração ou afirmação ou dar o seu assentimento a qualquer proposição, o homem deve sempre conter sua impetuosidade evitando cair no erro, como seria grande a imprudência dar assentimento a um erro ou a algo certamente não conhecido, nada é mais vergonhoso que assentir ou aprovar a apreensão do conhecimento. Sua conduta foi consistente com essa teoria, ele levou a maioria de seus ouvintes a aceitá-la, argumentando contra as opiniões de todos os homens, de modo que [somente] quando razões equipolentes eram encontradas em lados opostos sobre o mesmo assunto, [é que] se tornava mais fácil reter o consentimento de ambos os lados (CÍCERO, 1967, p. 452-454, tradução nossa)¹⁰⁷.

Com efeito, o contato que Agostinho teve com o ceticismo advém da leitura dos textos ciceronianos, em especial da obra *Academica*. Destarte, a citação acima revela o pensamento dos acadêmicos no que diz respeito à possibilidade de acesso ao conhecimento

¹⁰⁵ *Quantum iuris, inquit, fortunae tribuas, nondum bene novi.*

¹⁰⁶ *Tamen,inquam, cum ipsa vita nostra, qua hic vivimus, sit in potestate fortunae, nec nisi vivens quisque sapiens fieri possit: nonne fatendum est opus esse eius favore, quo ad sapientiam pervehamur.*

¹⁰⁷ *Itaque Arcesilau negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere censebat in occulto: neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset; quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quicquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias dicens in eam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.*

por parte do sujeito ou, usando o termo utilizado no *Contra Academicos*, do sábio. No entanto, essa teoria que tanto inquietou o filósofo de Tagaste não se encaixava plenamente com o modelo de *sábio* arquitetado por ele. Esse referido modelo será apresentado nos tópicos seguintes.

Persistindo na problemática, Agostinho estabelece então sua crítica ao ceticismo acadêmico – cujos argumentos serão apresentados nos tópicos ulteriores –, tomando por base a definição de Zenão, que fora em parte aceita por Arcesilau, pois, segundo este, o critério de verdade apresentado por Zenão acabaria conduzido o indivíduo à *epoché*. Esse argumento de Agostinho mais uma vez provém da obra de Cícero, *Academica II, XVIII, 59*:

O primeiro fato absurdo é você declarar que nenhuma coisa provável impede sua afirmação. Em primeiro lugar, como você pode não estar impedido se não há diferença entre as representações verdadeiras e falsas? Depois, como [uma] sentença pode ser verdadeira [se lhe é] comum o verdadeiro e um falso? Todas essas [irresoluções] conduzem naturalmente à *epoché*, isto é, “a suspensão de juízo” que em Arcesilau era mais consistente, [isto] se as opiniões que algumas pessoas detêm acerca de Carnéades forem verdadeiras¹⁰⁸ (CICERO, 1967, p. 540-542, tradução nossa).

Após análise da influência da definição de Zenão na doutrina dos acadêmicos, Agostinho direciona seu discurso para a afirmação de que nem tudo em filosofia pode ser reduzido à incerteza. Segundo ele, existem coisas que são evidentes por si mesmas e não necessitam de uma comprovação sensitiva para serem tidas como verdadeiras. Nesse campo, é a própria razão que guia o homem nessa odisseia rumo ao conhecimento da verdade.

Assim, Santo Agostinho despende um esforço significativo na tentativa de estabelecer no seio da filosofia a possibilidade do assentimento e conhecimento da verdade, o que pode ser percebido na citação extraída do *Contra Academicos III, XIV, 30*: “É suficiente para mim, de algum modo, ultrapassar este obstáculo que se opõe aos que ingressam na filosofia, [mantendo-os] em uma espécie de canto escuro, [isto] ameaça toda a filosofia de ser tal que não se permite esperar que se descubra nela nenhuma luz”¹⁰⁹ (AGUSTIN, 1947, p. 200, tradução nossa). Com essa citação, Agostinho revela seu maior intento no *Contra Academicos*: exterminar a ideia de que na filosofia tudo é especulação e que não há nessa disciplina qualquer fagulha sequer de conhecimento que possa ser dela extraída.

¹⁰⁸ *Illud vero perabsurdum quod dicitis probabilia vos sequi si nullam re impediamini. Primum qui potestis non impediri cum a veris falsa non distent? deinde quod iudicium est veri cum sit commune falsi? Ex his illa necessario nata est epoche?. id est adensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilau, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant.*

¹⁰⁹ *Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibus ad philosophiam sese opponit, et nescio quibus receptaculis tenebrascens, talem esse philosophiam totam minatur, nihilque in ea lucis inventur iri sperare permittiti.*

É bem verdade que a problematização de axiomas faz parte do método dialético-filosófico, mas concluir que nenhum tipo de conhecimento é possível e que tudo se reduz a dúvidas e questionamentos seria como que dar um salto num abismo envolto na mais profunda escuridão, sem nenhum *fundamento epistemológico* em que o homem possa estacionar, o que, para Santo Agostinho, assim como para qualquer outro dogmático, constitui-se um problema a ser superado. As críticas de Santo Agostinho ao ceticismo não cessam no Livro III, tornando-se agora seu alvo a tese da *Pithanon*, a qual foi exposta em outro momento.

A parte final do diálogo termina com a surpreendente afirmação de que a doutrina dos acadêmicos não foi tal qual a imaginamos, mas que eles foram grandes homens guardiões da verdadeira doutrina acadêmica deixada por Platão e que o procedimento de ocultá-la foi tão somente uma estratégia para resguardá-la daqueles considerados suspeitos e, portanto, indignos de receber a iluminação de tal doutrina, como foi o caso do estoico Zenão de *Cicio*.

5 TÁBUA DE REFUTAÇÕES DE SANTO AGOSTINHO AO CETICISMO ACADÊMICO

Este capítulo destina-se a apresentar e a analisar o conjunto de refutações desenvolvidas por Santo Agostinho contra o ceticismo vigente na Academia naquela época. Todas as respostas do filósofo em relação à doutrina acadêmica são encontradas e extraídas da obra foco desta pesquisa. Todos esses pontos que serão apresentados, juntos, formarão o que denominamos de tábua de refutações ao ceticismo, quais sejam:

I – Sobre a ataraxia;

II – Sobre a constante busca da verdade;

III – Sobre a suspensão de juízo ou epoché;

IV – Sobre o verossímil; e,

V – Sobre a impossibilidade do conhecimento.

A reconstrução e a análise da crítica que Santo Agostinho dirigiu aos acadêmicos justificam-se pelo fato de tais refutações constituírem o núcleo do pensamento agostiniano sobre o ceticismo acadêmico. Nesse ponto, podemos visualizar seus entendimentos e divergências com essa doutrina. Além disso, as refutações se estabelecem como base para construção e consolidação do pensamento filosófico de sua época e de todo o mundo cristão.

É importante lembrar que as respostas a todos esses pontos supracitados na tábua de refutações são destinadas a desconstruir as bases da doutrina cética predominante na Academia platônica, girando todas em torno da possibilidade de conhecimento por parte do homem sábio, conforme detalhamento abaixo.

5.1 SOBRE A ATARAXIA

A refutação *sobre a ataraxia* não se constitui uma crítica ao princípio da *serenidade da alma ou da imperturbabilidade*, mas à problemática que se estabelece sobre ela, ou seja, sobre a possibilidade de o indivíduo ter uma vida tranquila, o que Agostinho vai denominar de *beata vita*, única e exclusivamente mediante a busca constante da sabedoria, sem nunca obter sequer a chance de um dia encontrá-la. O modelo de *vida feliz* ao qual se refere Santo Agostinho, guardando as devidas exceções, muito se assemelha àquele estado de *vida tranquila* destituído de quaisquer perturbações e proposto pelos antigos filósofos gregos, o qual tanto desejo despertou nos pensadores que viveram naquela época, ou seja, a *ataraxia*.

Primeiramente, devemos explicar a relação estabelecida entre a *ataraxia* e a *Beata Vita* de Agostinho. Como já foi dito, a *ataraxia* consiste naquilo que o filósofo vai denominar de *serenidade da alma*, um estado em que alma se encontra livre de qualquer perturbação devido à ausência de conflito em seu pensamento. Ora, encontrar-se em tal estado é justamente o sonho e a felicidade de qualquer filósofo, seja cético, seja dogmático. Nisso, ambos estão em comum acordo. Em Agostinho, esse princípio pode ser percebido num fragmento do *Hortensius* encontrado no *Contra Academicos*: “Certamente queremos ser felizes”¹¹⁰ (AGUSTIN, 1947, p. 80, tradução nossa).

Desse modo, o desejo da felicidade, que por sua vez consiste na *ataraxia*, bem como a necessidade de sua busca se apresentam como pontos comuns a ambas as doutrinas. Entretanto, as divergências começam a ser percebidas quando analisamos a maneira pela qual tal felicidade deverá ser alcançada. Para os cétricos, a felicidade será alcançada mediante a busca constante e diligente da verdade. Para Agostinho, isso não faz o menor sentido, uma vez que o homem somente pode ser feliz quando de posse da verdade. Gilson (2007, p. 25) confirma: “A contemplação da verdade é, para santo Agostinho, a condição *sine qua non* da Beatitude”. Pensamento similar ao de Agostinho parece compartilhar Wolfgang Röd, em sua obra *O caminho da filosofia*. Analisando esse estado de serenidade proposto pelos acadêmicos, afirma: “Procurar consolar os homens que procuram a verdade, oferecendo-lhes a perspectiva cética de meras probabilidades, significa nada menos do que relegá-los à infelicidade” (RÖD, 2004, p. 425). Vejamos detalhadamente esses argumentos, começando primeiramente pelos acadêmicos.

Como acenamos, os acadêmicos defendem que o homem sábio não pode conhecer a verdade. Entretanto, a sua felicidade não depende da posse dessa verdade, mas sim de sua busca constante e diligente. Agindo dessa forma, garante seu estado de serenidade e se livra das perturbações ocasionadas pela insegurança do assentimento. Encontrando-se o sábio em tal estado, sem a necessidade de opinar ou assentir, alcança com isso a tão almejada *ataraxia*.

Para efeito de análise, denominaremos os argumentos de A_1 e A_2 respectivamente, e em seguida os estruturaremos na forma esquemática imediatamente abaixo representada:

A_1 : Argumento dos acadêmicos:

- (1) O homem sábio não pode conhecer a verdade;
- (2) É possível ser feliz mesmo não estando de posse da verdade;
- (3) A felicidade consiste na busca diligente da verdade;

¹¹⁰ *Beati certe esse volumus.*

- (4) O sábio busca diligentemente a verdade;
- (5) Logo, o sábio é feliz.

O posicionamento de Santo Agostinho é antagônico a esse pensamento. Para ele, não há outra maneira de o homem ser sábio, tampouco ser feliz, senão pela posse do conhecimento da verdade, a qual lhe é perfeitamente possível. Não há felicidade sem verdade, não sendo a simples busca pelo conhecimento suficiente para garantir a sabedoria e a felicidade ao homem.

Seguindo a mesma linha de pensamento do argumento anterior, desenvolvemos a seguinte estrutura:

A₂: Argumento de Santo Agostinho:

- (1) O homem pode conhecer a verdade;
- (2) A felicidade somente é possível uma vez de posse da verdade;
- (3) Se o sábio não pode encontrar a verdade, logo;
- (4) O sábio não pode ser feliz.

Confrontando os dois argumentos, logo percebemos que a sentença (2) em A₂ anula de imediato o pensamento (2) e (3) de A₁, ou seja, se a sentença (2) em A₂ for verdadeira, necessariamente (2) e (3) em A₁ serão falsas. Dessa análise, extraímos a seguinte fórmula:

$$S_{2(A_2)} = V \rightarrow S_{2,3(A_1)} = F^{111}$$

Porém, a condição para a invalidação de S_{2,3(A₁)} é se, e somente se, S_{2(A₂)} for verdadeira. Dizendo de outra maneira: S_{2,3(A₁)} = F ↔ S_{2(A₂)} = V. O mesmo princípio deve ser aplicado para a sentença (4) em A₂, que uma vez confirmada sua veracidade invalida as sentenças (4) e (5) em A₁.

Diante disso, dois pontos merecem destaque. O primeiro é que, para Santo Agostinho, é incoerente uma pessoa se dizer sábia e, paralelamente a isso, afirmar que não conhece nada. A questão se agrava ainda mais quando o acadêmico insiste em não considerar nem mesmo que a ciência de que “nada pode ser conhecido” já se torna *per si* conhecimento de alguma coisa, ou seja, de que nada pode ser conhecido. Assim, de acordo com o argumento apresentado, nem mesmo disso o cético acadêmico está certo.

Para Santo Agostinho, essa *intransigência intelectual* em nada garante ao acadêmico a coerência de sua doutrina, tampouco sua *felicidade*. Muito pelo contrário, essa proposição (*nada pode ser conhecido*), acompanhada da contradição de que “nem disto estamos certos”, é um argumento vazio, incoerente e inconsistente, pois não encontra lastro no qual possa se

¹¹¹ As variáveis contidas na fórmula são respectivamente: S_{2(A₂)}: Sentença 2 (dois) do Argumento 2 (dois) e S_{2,3(A₁)}: Sentença 2, 3 (dois e três) do Argumento 1 (um).

firmar e se mostrar como possibilidade de caminho para uma alma serena, tranquila e livre de quaisquer perturbações.

O segundo ponto tem relação com $S_{2(A2)}$. Agostinho em sua obra *De Beata Vita* trata a questão da felicidade, encontrando nessa obra fundamento para defender $S_{2(A2)}$, pois, segundo Agostinho (2008), todas as pessoas desejam a felicidade e quem não possui o que deseja não pode ser feliz. Ora, mas o que seria então necessário possuir para ser feliz? A riqueza? Não, pois o homem poderia perdê-la um dia e, assim, seria uma pessoa temerosa, aprisionada entre o “ter” e o “não ter”, e uma pessoa assim não pode ser feliz.

Porém, se porventura não houvesse possibilidade de perda, se uma pessoa acumulasse tanta fortuna nessa vida que não houvesse como perdê-la? Ainda assim, como é típico do ser humano, viveria descontente com o que possui, desejando sempre aumentar sua riqueza e, portanto, não seria feliz. Com isso, a única forma de o homem ter seu desejo satisfeito é obtendo algo que o preenchesse de tal forma que ele não sentisse desejo de mais nada, sendo Deus o único Ser capaz de conter em si todos esses atributos. Assim, na posse de Deus, o homem encontraria a sua felicidade. Eis a eterna verdade que Santo Agostinho apresenta em suas *Confissões*:

A vida feliz é a alegria que provém da Verdade. Tal é a que brota de Vós, ó Deus, que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e o meu Deus todos desejam esta vida feliz. Oh! Todos querem esta vida, que é a única feliz; sim todos querem a alegria que provém da Verdade (AGOSTINHO, 2004, p. 282).

Mais adiante, complementa atestando quem de fato é a verdade que há muito procurava: “onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade” (AGOSTINHO, 2004, p. 283). No entanto, uma questão permanece em aberto: Como provar que o homem pode conhecer a verdade? Ou, como comprovar que $S_{1(A2)} = V$, para que a fórmula $S_{2(A2)} = V \rightarrow S_{2,3(A1)} = F$ possa ser validada? Em outras palavras, a refutação “sobre a ataraxia” somente será possível se, e somente se, $S_{1(A2)} = V$. De tudo isso, podemos deduzir a nova fórmula que se apresenta: $[S_{2(A2)} = V \rightarrow S_{2,3(A1)} = F] \leftrightarrow S_{1(A2)} = V$. A verificação da operação lógica $S_{1(A2)} = V$ será comprovada nos tópicos que se seguem.

5.2 SOBRE A CONSTANTE BUSCA DA VERDADE

O tópico anterior introduziu o que aqui será tratado de modo mais detalhado: a problemática da busca constante pela verdade sem a possibilidade de encontrá-la, conforme

consta em *Contra Academicos*: “O fim do homem é procurar perfeitamente a verdade”¹¹² (AGUSTIN, 1947, p. 88, tradução nossa).

A tese da busca constante da verdade foi veementemente defendida por Filo de Larissa, como anotamos anteriormente, e os principais argumentos utilizados em sua defesa pelos acadêmicos são apresentados logo na primeira e segunda discussão de *Contra Academicos*. Para sustentarem sua teoria, os acadêmicos procuram delimitar um fim último e proposital para o homem e esse fim, segundo eles, consiste na busca contínua e perfeita da verdade. Ou seja, o propósito final do homem está na busca, de forma diligente e ininterrupta, da verdade. Agindo dessa maneira, os acadêmicos não somente justificam a sua procura, mas livram o sábio de incorrer no risco do erro. Desse modo, justificando o seu fim, o sábio não está fazendo outra coisa senão cumprindo com sua finalidade e, portanto, isento de erro.

Os contra-argumentos que o autor de *Contra Academicos* tece sobre essa tese parecem ser bem mais consistentes que os dos seus adversários. Tomando como base os argumentos dos acadêmicos, Agostinho investe contra eles defendendo a visão de que o propósito jamais pode ser compreendido como a busca de algo, já que esta se constitui em um meio para se alcançar um determinado fim, o qual, segundo Agostinho, seria o encontro com a própria verdade. Dessa forma, os acadêmicos estariam contradizendo esse princípio e, portanto, afastando-se do modelo de sábio arquitetado por ambos.

Outro contra-argumento que Santo Agostinho apresenta em relação aos acadêmicos diz respeito ao erro que o sábio acaba cometendo ao buscar a verdade sem a pretensão de encontrá-la jamais. Segundo o autor da crítica, quem busca continuamente sem nunca encontrar o que deseja incorre necessariamente em erro e, se erra, não pode ser perfeito, o que mais uma vez vai contradizer o modelo de sábio esboçado pelos acadêmicos.

Essas são as respostas identificadas no diálogo e apresentadas por Santo Agostinho como refutações à *busca constante da verdade* realizada pelos acadêmicos. Resumidamente, seguem as refutações devidamente estruturadas:

- (1) *A busca constitui-se em um meio para se encontrar a verdade e não um fim nessa jornada rumo ao conhecimento;*
- (2) *Quem busca – o que quer que seja – sem a pretensão de um dia poder encontrar incorre necessariamente em erro;*
- (3) *Quem erra não pode ser considerado sábio, pois o sábio é perfeito; portanto,*

¹¹² *Hominis autem finis est, perfecte quaerere veritatem.*

(4) *O acadêmico não pode ser considerado sábio, já que erra e não pode ser perfeito.*

Com essas refutações, a tese da *busca constante da verdade* é desconstruída, pois o acadêmico encontra-se agora envolto a um pensamento contrário a sua própria doutrina.

A aceitação desse argumento por parte do defensor da causa dos acadêmicos não se dá de modo tão simples e fácil, afinal de contas os acadêmicos são considerados até mesmo por Santo Agostinho homens sérios e prudentes no tocante à sua doutrina, de modo que o argumento acima exposto parece não ter encontrado força suficiente para persuadir os “réus” envolvidos nessa questão epistemológica.

5.3 SOBRE A SUSPENSÃO DE JUÍZO OU *EPOCHÉ*

A resposta de Santo Agostinho à doutrina cética da suspensão de juízo se inicia pela análise do *critério de verdade* de Zenão de Cicio, conforme detalhado nos capítulos anteriores. Apesar de ser uma tese eminentemente estoica e, portanto, dogmática, havia sido aceita em parte por Arcesilau, o grande responsável pela introdução do ceticismo e consequentemente da *suspensão de juízo* na Academia platônica.

Outrossim, segundo os acadêmicos, a questão da *epoché* é colocada devido à incapacidade do sábio em apreender todo e qualquer tipo de conhecimento. Uma vez comprovada tal incapacidade, o sábio não tem outra saída a não ser evitar cair no campo da opinião e suspender o seu julgamento. Isso posto, o presente argumento pode ser sintetizado da seguinte maneira:

(1) *O homem não pode conhecer nada;*

(2) *Quem nada conhece nada aprova;*

Logo,

(3) *Deve-se suspender o juízo.*

A questão da *δόξα* grega volta a assumir nesse argumento papel relevante, pois, com o intuito de evitá-la, o acadêmico optará por entrar em *epoché*. A resposta de Agostinho a esse pensamento é apresentada no argumento, contraposto à visão cética, de que *o sábio não pode conhecer nada*.

Para Agostinho, esse argumento não pode jamais ser sustentado devido ao sábio, como será demonstrado no argumento posterior, ter acesso ao conhecimento e, dessa forma, à

sabedoria: “Creio, portanto, que há no sábio certa sabedoria”¹¹³ (AGUSTIN, 1947, p. 202, tradução nossa). É sobre esse argumento que o bispo hiponense procurará se ater, concentrando todos os seus esforços para defendê-lo. O *Contra Academicos* é o campo de batalha entre o defensor da doutrina do *assentimento da verdade* e o defensor da *suspensão de juízo*, sendo nessa obra que esse embate epistemológico se desenrola.

Dessa forma, em poucas palavras, apresentamos a estrutura que corretamente pode representar esse argumento:

- (1) *O homem sábio conhece a verdade;*
- (2) *Quem conhece a verdade não opina, mas declara a certeza daquilo que conhece; e, portanto:*
- (3) *O homem sábio não erra, mas diz a verdade.*

Destarte, se o sábio pode conhecer, ele então não opina quando assente sobre alguma coisa, mas apenas externaliza por meio da linguagem aquilo sobre o que já tem plena certeza e convicção, não havendo motivo para que venha a suspender o seu assentimento, pois o sábio não estará errando ao dar seu assentimento. Esta é a grande temeridade do acadêmico: que o sábio venha a cair em algum tipo de erro.

Esse argumento ganha força quando confrontado com a ideia de que os próprios acadêmicos se recusam a suspender seu julgamento em ocasiões em que as coisas sejam percebidas pelo indivíduo, de tal forma que não há necessidade para tal suspensão: “Nem os outros [acadêmicos] dizem que não se deve concordar com ninguém, exceto, nas coisas que podem ser percebidas”¹¹⁴ (AGUSTIN, 1947, p. 202, tradução nossa).

Depois de tudo que já foi explanado sobre a conduta cética, pode parecer um tanto estranho Agostinho sugerir que o acadêmico possa dar seu assentimento àquelas coisas que por ele podem ser percebidas. Porém, o fato é que o cético acaba, de uma maneira ou de outra, dando o seu assentimento aos fatos e acontecimentos que ocorrem no seu dia a dia, pois sem esses assentimentos ele seria levado à mais completa inação, conforme mencionamos em outra ocasião.

Entretanto, é importante destacar que o assentimento por parte do cético muito se difere do assentimento do dogmático, uma vez que este assente sem um questionamento prévio, enquanto aquele investiga e questiona antes de assentir; e seu assentimento se dá em nível das aparências e não em relação às essências das mesmas. Contudo, de toda forma, não

¹¹³ *Ergo arbitror ego sapienti certam esse sapientiam.*

¹¹⁴ *Nec isti quemquam non debere assentiri nisi rebus quae non possunt percipi, affirmant.*

deixa, por isso, de ser um assentimento a alguma coisa. Desse modo, o argumento de Agostinho acaba, de uma maneira ou de outra, fortalecendo-se.

Outro argumento apresentado por Santo Agostinho contra os acadêmicos provém da tese de que, para estes, o homem sábio deve suspender o seu juízo não apenas em relação às coisas falsas, mas também no que se refere àquelas consideradas por ele duvidosas, pois caso contrário incorreria em erro.

O primeiro problema dessa tese – embora não apresentado por Santo Agostinho – está no fato de que os próprios céticos já haviam se posicionado contra o argumento de Zenão, afirmando que não é possível distinguir entre uma afirmação falsa e uma verdadeira, já que as representações catalépticas não são possíveis. Como agora defender a *epoché* tomando como base asserções falsas e duvidosas?

A segunda refutação de Santo Agostinho é dirigida à ideia levantada pelos acadêmicos de que o cético está liberado para dar seu assentimento às coisas perceptíveis, suspendendo o seu assentimento apenas para aquelas coisas consideradas por ele como falsas e duvidosas. O argumento dos acadêmicos que o filósofo pretende refutar pode ser formulado em duas sentenças básicas:

- (1) *O acadêmico pode dar assentimento a coisas perfeitamente perceptíveis;*
- (2) *Em caso de coisas falsas ou duvidosas, deve-se suprimir o assentimento para não se envolver temerariamente em erro.*

O fator complicador desse argumento está seguinte afirmação do acadêmico: *caso haja assentimento de coisas que para ele não são tão certas o sábio incorre em erro*. Nesse sentido, acaba comprometendo toda sua conduta, tendo em vista que deixa subentendido nesse pensamento a possibilidade do assentimento a outros tipos de coisas, por exemplo, *aquelas perceptíveis* apresentadas no argumento anterior. No parecer de Santo Agostinho, não há nada que não seja duvidoso e, se tudo é de fato duvidoso, o modelo de sábio engendrado pelo acadêmico descamba necessariamente no infortúnio do erro. A esse respeito, cita Santo Agostinho no *Contra Academicos*:

Ou falaremos daquele erro que, segundo eles, se evita completamente quando o assentimento não faz pender o espírito para nenhum lado. Erra, com efeito, dizem eles, quem aprova não só uma coisa falsa, mas também uma coisa dúbia, ainda que seja verdadeira. Ora não há nada que não seja duvidoso. Mas o sábio, como dizíamos, encontra a sabedoria (AGUSTIN, 1947, p. 202)¹¹⁵.

¹¹⁵ *An de illo errore aliquid quaerimus, quem dicunt penitus evitari, si in nullam rem animum declinet assensio? Errat enim, inquiunt, quisquis non solum rem falsam, sed etiam dubiam, quanvis vera sit, approbat: nihil autem quod dubium non sit invenio. At invenit sapiens ipsam, ut dicebamus, sapientiam.* Tradução de Agostinho Belmonte.

Doutra forma, o argumento agostiniano contra a suspensão de juízo fica assim representado:

(1) *Se o acadêmico assente alguma coisa, assente coisas duvidosas, pois tudo é duvidoso;*

(2) *Se tudo é duvidoso, o cético acadêmico erra ao assentir coisas duvidosas.*

Destarte, esse é o argumento que Santo Agostinho apresenta como refutação à doutrina da suspensão de juízo ou do não assentimento da verdade dos acadêmicos. O tópico seguinte tratará da questão do *πιθανον* (*pithanon*), ou provável, que foi introduzido na Academia platônica por Carnéades e que advém da necessidade de um posicionamento por parte do cético para aquelas questões que se apresentam de forma tão clara que não há como negá-las. Analisemos as principais objeções de Santo Agostinho a essa doutrina e como ele pretende resolver tais problemas.

5.4 SOBRE O VEROSSÍMIL

A contenda no *Contra Academicos* sobre o provável tem início com a análise do conceito de verossimilhança. A palavra verossímil advém da tradução latina do termo grego *πιθανον* (*pithanon*), que também pode ser traduzido por “provável”, contudo parece não traduzir com exatidão o significado da palavra da qual se origina. O termo verossímil ou verossimilhança tem o sentido de *semelhante*, já o *pithanon* grego significa *provável*. A questão que se coloca é se essas palavras significam ou não a mesma coisa, a mesma coisa, o que parece ter sido causa de conflito até mesmo no diálogo *Contra Academicos*.

Agostinho: [...] aqueles que dizem: não conhecemos a verdade, mas o que vemos é semelhante ao que não conhecemos.

Trigécio: Provável dizem eles.

Agostinho: Repliquei: como dizes isso? Negas que eles falam de verossímil? (AGOSTINHO, 2008, p. 89).

Como Agostinho (2008) mesmo aponta, não se trata de um simples jogo de palavras, pois a questão envolve um problema epistemológico sobre a realidade das coisas externas. Essa questão toma dimensões ainda mais complexas quando o filósofo parte para o confronto com seus adversários, deixando-os frente a frente com um problema do qual somente conseguirão sair recorrendo ao significado original da palavra. Nesse ponto, percebemos a importância capital das traduções nesse debate.

O problema levantado por Santo Agostinho (2008) contra os representantes dos acadêmicos é o seguinte: como os acadêmicos dizem que algo é *semelhante* (ou verossímil) a um determinado objeto se não conhecem esse objeto? Ou, usando o mesmo exemplo citado no *Contra Academicos*, como dizer que o filho é semelhante ao pai se não se conhece o pai? É um desafio desconcertante para o acadêmico. Sua única saída foi, portanto, recorrer ao significado grego original, ou seja, *ele não deve afirmar que é semelhante e sim que é provável que seja*.

Apesar de os termos serem bastante parecidos, aqui é possível perceber a diferença. No entanto, Santo Agostinho não aceita esse recurso de que o cético agora faz jus. Ele defende que Cícero, o tradutor do termo, homem muitíssimo culto e profundo conhecedor da língua latina, jamais cometeria um erro tão grave. Cícero tinha plena ciência das consequências que lhe acarretariam a cunhagem do termo *veri simile*. Portanto, esse é exatamente o sentido que Cícero queria dar ao imprimir na tradução do *pithanon*, o termo verossímil.

Para fundamentar o que foi dito, mais uma vez recorreremos à tradução de Belmonte: “Por acaso pensais que Cícero, de quem são essas palavras, era tão ignorante da língua latina que desse nomes pouco adequados às coisas que tinha em mente?” (AGOSTINHO, 2008, p. 95)¹¹⁶.

Contra esse argumento, os defensores da doutrina dos acadêmicos ficam novamente desarmados, pois como ir de encontro ao seu mais admirável mestre? Porém, uma questão ainda permanece pendente: se Cícero realmente tivesse consciência da dificuldade que encontraria ao cunhar um termo tão dúbio, por que ainda assim o faria? Sobre essa questão, que já foi esboçada antes, trataremos mais adiante.

Entrementes, talvez o argumento que maior força ganhe contra a doutrina do provável seja o fato de que confere ao indivíduo o direito de agir sem errar. Dessa forma, ao se resguardar sob a proteção do “provável” ou do “verossímil”, uma pessoa pode envolver-se em sérias questões que atingem negativamente o campo da moral, simplesmente alegando que não cometeu erro algum, pois fez tão somente o que lhe parecia *provável*, e, como já foi dito, de acordo com os acadêmicos, quem age segundo o probabilismo não comete erro. Assim diz o acadêmico: “é vergonhoso errar e, por isso, não se pode dar assentimento a nada. Mas

¹¹⁶ Agostinho Belmonte em sua tradução do *Contra Academicos*, em nota, esclarece que a equiparação do termo provável com verossimilhança deve-se, talvez, a Filo de Larissa. Cícero apenas ratifica seu mestre traduzindo-o por *probabile* e *Veri simile*.

quando alguém faz o que parece provável, não peca e não erra” (AGOSTINHO, 2008, p. 136).

Ao indivíduo que atentou contra a moral ou cometeu um determinado crime, pode-se questionar: em que situação ficará tal sujeito que agiu tão somente em favor do provável? Nessa circunstância, como Carnéades sairia dessa armadilha que ele mesmo montou? A questão que se coloca é que, caso o probabilismo seja de fato uma doutrina sã, alguém poderia cometer qualquer tipo de crime em seu favor, pois o sujeito jamais poderia ser indiciado como réu em uma sentença, já que nunca errou e tudo o que fez foi agir a favor do provável.

Apresentados os contra-argumentos à doutrina da verossimilhança, passaremos então ao ponto principal do *Contra Academicos*, o qual responderá ao problema central desta pesquisa, pondo fim à pretensão que porventura ainda reste de defesa da impossibilidade de apreensão do conhecimento por parte daqueles que acreditam em tal doutrina. Além disso, os elementos que foram até aqui citados servindo de apoio para a construção da *tábua de refutações* receberão agora o respaldo final que lhes garantirá sua veracidade.

5.5 SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

É possível o conhecimento da verdade? Eis a pergunta central desta pesquisa, questão *magna* do *Contra Academicos*. Todo o esforço despendido por Santo Agostinho em sua obra é tão somente para responder a essa pergunta e pôr fim ao pensamento cético que se dissemina na antiga Academia de Platão. Os argumentos que serão aqui colocados refletem um pouco a habilidade de Santo Agostinho para resolver problemas e aporias que inquietavam muitos filósofos de sua época.

A primeira questão que o filósofo coloca parte de um questionamento dirigido aos seus interlocutores e defensores dos acadêmicos: “Os Acadêmicos negam que se pode saber algo. Em que vos baseais para dizer isso, homens diligentíssimos e doutíssimos? Na definição de Zenão, respondem” (AGOSTINHO, 2008, p. 118). Ora, ao responderem tal pergunta, os acadêmicos acabam por proferir eles mesmos sua sentença, pois sendo a definição de Zenão verdadeira, como acreditava Arcesilau, isso já era conhecimento de algo. E, indo mais a fundo, em caso de falsidade da definição, o mesmo princípio se aplicaria, tendo em vista que saber que ela é falsa constitui também conhecimento *per se* de alguma coisa.

Agostinho ainda insiste nessa tese afirmando que existe outra forma de se provar que o conhecimento é possível usando o mesmo princípio do argumento anterior. Assim, o bispo

de Hipona recorre ao conhecimento filosófico, mais precisamente lógico, para poder demonstrar tal verdade.

Ora, sabemos que a definição de Zenão é verdadeira, mas pode ser que seja falsa, então ela pode ser falsa ou verdadeira, e disso não se pode ir além. Destarte, se tomarmos a definição de Zenão por (D_z) , essa proposição pode ficar assim equacionada: $(D_z = V) \vee (D_z = F) = V$. Ou, em poucas palavras, a definição é verdadeira ou falsa, o que é verdadeiro. Com isso, Agostinho consegue demonstrar, por meio das proposições disjuntivas, que é possível se falar em certezas em filosofia, coisa que os acadêmicos negavam.

Em sua próxima investida contra os acadêmicos, Santo Agostinho relembra a tese dos antigos filósofos, mais especificamente os físicos ($\phi\iota\sigma\iota\kappa\acute{o}\iota$), que tentavam provar: uns, que o mundo era uno e outros, que era múltiplo. Santo Agostinho não demonstra interesse em provar se o mundo é uno ou múltiplo, mas em provar que se pode ter certezas a partir dessas proposições. Assim, Agostinho monta o seguinte argumento:

p: O mundo é uno;

q: O mundo não é uno.

Usando o mesmo princípio, essas proposições podem ser verdadeiras ou falsas. A grande questão é que elas jamais podem ser tomadas isoladamente, pois, dessa forma, sua veracidade poderia ser contestada. Entretanto, se tomá-las conjuntamente, transformando-as em proposições disjuntivas, teremos que:

$$(p \vee q) = V.$$

Assim como as demais, essa fórmula não pode ser questionada, portanto a veracidade de tal proposição se tornará inquestionável. E quanto a $(p) = V \leftrightarrow (q) = F?$, perguntará o acadêmico. Para Agostinho, isso não tem importância, tampouco seu oposto, $(q) = V \leftrightarrow (p) = F$, pois mesmo que (p) seja falsa e (q) verdadeira, ainda seria possível extrair outra verdade, qual seja: se o mundo não é uno, ele é de número finito ou infinito. Dessa afirmativa, seguem-se as seguintes proposições:

r: O mundo é de número finito;

s: O mundo é de número infinito.

Todavia, o intuito de Agostinho não é demonstrar que (p) ou (q) sejam verdadeiras ou falsas, tampouco (r) ou (s) , mas sim que $(p \vee q) = V$, assim como $(r \vee s) = V$, provando-se, com isso, que se pode conhecer algo e que existem verdades filosóficas. Além disso, abandonar $(p \vee q) = V$, tentando provar a veracidade ou a falsidade de quaisquer das sentenças apresentadas, é abandonar o certo pelo duvidoso, o que, como dissemos, está completamente fora de cogitação para o filósofo de Tagaste.

A questão do mundo que acabamos de expor pode parecer, à primeira vista, sem muito valor, no entanto ela foi aqui colocada por transferir essa discussão para um ponto que há muito vem intrigando os filósofos: *o problema do mundo externo*.

Essa questão é colocada quando se analisa outra aporia não menos problemática: os sentidos podem nos comunicar a verdade? Se não, como podemos então sequer saber se o mundo existe? É muito difícil qualquer pessoa se deparar com essa questão sem se reportar à filosofia de Descartes, mas não é intenção nossa tratar dessa relação, basta para nós levantarmos apenas a seguinte questão: teria Descartes bebido de fonte agostiniana ao colocar a dúvida cética em suas *Meditações*? As semelhanças não cessam por aí. Se tomarmos a citação de Agostinho em sua obra *A Trindade XV, 12, 21*, parte que trata da filosofia dos acadêmicos, iremos nos deparar com uma questão muitíssimo semelhante àquela colocada pelo filósofo francês. Santo Agostinho diz: “Talvez estejas dormindo sem o saber e vês em sonhos o que julgas ver”¹¹⁷ (AGOSTINHO, 1994, p. 510).

Ora, a citação supracitada é quase idêntica àquela colocada nas meditações de Descartes, no entanto não é intenção nossa nos aprofundarmos nessa relação, tampouco responder à problemática apresentada no parágrafo anterior, mas tão somente provocar uma rápida reflexão antes de retomarmos o ponto onde paramos. Para efeito de conclusão dessa questão, citamos alguns comentadores de Agostinho que se pronunciaram a respeito do problema proposto. Primeiramente, Matthews (2007, p. 59):

Comentadores desde a própria época de Descartes até os dias de hoje têm se interessado pela questão de apurar a que ideias de Agostinho teria Descartes recorrido e, de um modo geral, em que medida Agostinho influenciou o pensamento de Descartes. Houve, sem dúvida, uma influência muito significativa.

Na citação acima, o autor afirma categoricamente essa influência, enquanto outros são mais cautelosos em assegurá-la. Étienne Gilson, em seu célebre livro *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, afirma não haver meios para comprovar tal influência, apesar de não negar a proximidade entre ambas:

Jamais poderemos saber sem dúvida em que medida Descartes possa ter sido tocado, direta ou indiretamente, por Santo Agostinho ou pela tradição agostiniana; por outro lado seria imprudente confundir o que há de original no Cogito cartesiano, mas o parentesco das doutrinas é evidente mesmo para quem não faça a comparação dos textos em detalhe [...] (GILSON, 2007, p. 93).

Retornando ao problema dos sentidos, é bom lembrar que tal aporia foi primeiramente apresentada por Enesidemo e Agripa por meio dos seus *modos*, os quais já

¹¹⁷ *Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides.*

foram aqui tratados. Assim, a resposta de Santo Agostinho ao problema dos sentidos atinge não somente os acadêmicos, que absorveram tal ensinamento, mas especialmente os seus “pais” gregos.

Voltemos então ao ponto em questão: como posso estar certo de que o mundo existe? Segue a resposta de Agostinho a esse questionamento: “Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu”¹¹⁸ (AGUSTIN, 1947, p. 190). Na continuação, ainda falando do problema do mundo, agora o mundo particular e não mais externo: “Perguntarás: também quando dormes o mundo é este que vês? Já disse que chamo o mundo o que me aparece seja o que for”¹¹⁹ (AGUSTIN, 1947, p. 191, tradução de Belmonte). Ao afirmar, “*chamo mundo o que quer que seja*”, assim como “*chamo mundo o que me aparece*”, a genialidade de Agostinho nos apresenta pela primeira vez na história da filosofia ocidental a questão do mundo externo e do mundo fenomênico, respectivamente. O que o bispo de Hipona quer dizer é que não importa se isso que me aparece é realidade ou ilusão. Para ele, é simplesmente mundo o que se apresenta ante os seus olhos e, quer seja realidade, quer seja ilusão, ele existe, pois o vejo ou o percebo à minha frente.

A outra pergunta colocada pelo próprio Agostinho é, assim como a primeira, bastante desconcertante: “O mundo é isto que vês [mesmo] quando dormes?”¹²⁰ Como saber se, quando durmo, o mundo permanece igual àquele do estado da vigília ou se ele se modifica? Ou, de forma mais complicada, ele é outro mundo ou o mesmo? A resposta de Santo Agostinho é, igualmente as demais, desconcertante: “Já disse, chamo mundo aquilo que me aparece”¹²¹.

A impressão que se tem ao ler os *Contra Academicos* é a de que Santo Agostinho parece não ter dificuldade com os argumentos dos acadêmicos, sendo suas respostas quase que irrefutáveis. Assim, Agostinho afirma que, segundo os acadêmicos, os sentidos fazem com que o falso se apresente como verdadeiro aos nossos olhos. Ele mesmo responde a esse problema: o fato de aparecer como verdadeiro, ainda que não o seja, é também em si uma verdade. Não se pode negar o fato de que assim me aparece.

¹¹⁸ *Ego itaque hoc totum, qualecumque 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, mundo voco.*

¹¹⁹ *Etiamne, inquires, si dormes mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello.*

¹²⁰ *Si dormes mundus est iste quem vides.*

¹²¹ *Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum apelo.*

É importante notar que até aqui as respostas de Santo Agostinho ao ceticismo acadêmico vão sempre sendo colocadas sobre a questão das aparências, ou seja, Agostinho não contesta a existência dos fenômenos, encontrando neles sustentação para os seus argumentos.

Entretantes, vale ressaltar que esses argumentos não devem ser aplicados contra a forma de ceticismo encontrada nos registros de Sexto Empírico, pois, em suas *Hipotiposis*, ele já chamava atenção para a não contestação das aparências das coisas, mas sim, apenas, para a pretensão dos dogmáticos em conhecer a natureza das coisas em si¹²².

Ora, então o argumento de Agostinho não teria forças contra o ceticismo de Sexto? Não é essa a questão. Como foi insistentemente colocado, o objetivo de Santo Agostinho é provar que é possível ao sábio a posse do conhecimento. Assim, ao afirmar que admite as aparências, Sexto está tão somente dando provas ao dogmático da existência de verdades.

Voltando ao ponto em análise, o filósofo de Tagaste passa então a tratar das verdades matemáticas. Essa refutação também servirá de lastro à questão anterior, qual seja: quando estou dormindo o mundo é ou não o mesmo que se apresenta quando estou em estado de vigília? Porém, como uma verdade matemática pode comprovar a veracidade de tal sentença?

O argumento de Agostinho (2008) é bastante simples, pois afirma existirem verdades no campo da matemática que podem facilmente ser demonstradas, como, por exemplo, “três vezes três é igual a nove” e “o quadrado daquele número também é necessariamente nove”. Independentemente de se estar dormindo ou acordado, essas fórmulas matemáticas se mantêm e são *a priori* verdadeiras.

O que Santo Agostinho tenta demonstrar é que as sentenças matemáticas não dependem do sujeito para serem verdadeiras. Elas são, em si mesmas, conhecimento *a priori*, independentemente de uma realidade interna ao homem. Com isso, Agostinho acaba por afirmar a existência de um mundo de verdades externo ao homem, já que estas não dependem do homem para existir.

Ainda em relação à grande questão cética da veracidade dos sentidos, Agostinho apresenta uma solução ao problema encontrado nas *Hipotiposis Pirrônicas* de Sexto Empírico referente aos *modos* que conduzem à *suspensão de juízo*, mais especificamente àquele referente ao “quinto modo: das posições, distâncias e localizações”. Segundo esse *modo*, “o mesmo remo parece dobrado quando está dentro d’água, porém reto quando fora dela” (*Hipotiposis Pirrônicas I, XIV, 118*). A questão colocada por Agostinho é a seguinte: saber se

¹²² Cf. H. P. I, X, 19.

os sentidos estão ou não dizendo a verdade ao captarem tal imagem. Sua resposta é precisa: “Absolutamente verdadeira, pois havendo uma nova causa pela qual as coisas aparecem como se vê, se o remo imerso na água aparecesse reto, eu acusaria meus olhos de testemunho falso”¹²³ (AGOSTINHO, 1947, p. 192).

Destarte, fica claro que a objeção do filósofo à questão agora posta é a de que a ilusão causada pelo objeto mergulhado na água é legitimada pela interferência de um novo agente, no caso, a água, que provoca tal ilusão. Por isso, essa ilusão pode ser tida como verdadeira, pois, de fato, eu vejo a imagem deformada em meu campo de visão e a razão para isso é tão somente o fato de que o remo está submerso na água.

O cético poderia ainda questionar: o remo está ou não deformado? Logicamente que não. Então meus olhos me enganam? Não, pois eles não retratam a imagem do remo diretamente, mas agem em uma determinada circunstância que provoca tal ilusão. O fato é que a circunstância (remo mergulhado na água) é o agente causador da deformação. Sendo assim, sempre nessas condições o remo se apresentará deformado aos meus olhos, caso isso não acontecesse, meus olhos então me enganariam.

Assim sendo, poderíamos montar o seguinte esquema a partir do argumento de Santo Agostinho:

- (1) Imagem real do remo;
- (2) Imagem deformada do remo;
- (3) Remo fora d’água;
- (4) Remo mergulhado na água.

Para que (1) seja, é necessário que (3) seja e (1) somente será possível se, e somente se, a condição (3) for possível. Dessa forma, podemos então deduzir a seguinte fórmula a partir das sentenças envolvidas: $S_{(1)} = \exists \leftrightarrow S_{(3)} = \exists$. Onde, lê-se: a sentença *um* somente poderá existir se, e somente se, a sentença *três* também existir ou for verdadeira.

Da mesma forma, para que seja (2), a condição (4) tem necessariamente que ser. Deduzindo na fórmula: $S_{(2)} = \exists \leftrightarrow S_{(4)} = \exists$, ou seja, a sentença *dois* só será possível se, e somente se, a sentença *quatro* for verdadeira. Porém, se na condição (4) o meu campo de visão se deparasse com a aparição (1), então meus sentidos estariam verdadeiramente a me enganar, pois isso não condiz com a realidade que fora demonstrada nas fórmulas supracitadas.

¹²³ *Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos false renuntiationis arguerem.*

Das refutações dirigidas por Santo Agostinho contra os acadêmicos, ganha destaque e, conseqüentemente, notoriedade sobre todas as outras aquela que Matthews (2007) vai denominar de *Cogito Agostiniano*. Tal primazia se dá devido ao seu caráter inovador, pois até então não existem registros de um argumento ou sequer de um pensamento semelhante a esse em toda filosofia, além de sua capacidade quase que determinante de desconstruir as bases do ceticismo, não somente o acadêmico, mas o ceticismo de forma global.

Para se ter uma ideia da importância de tal argumento para o mundo filosófico, basta uma olhada nas contribuições que o mesmo argumento trouxe para a obra de Descartes e analisar seus impactos na filosofia ocidental, sem mencionar uma distância temporal de pelo menos mil e duzentos anos que separam esses dois filósofos. Tudo isso concorre para que esse argumento se sobressaia aos demais e ressalte sua relevância sobre os pontos até aqui mencionados.

Outro ponto que necessita de esclarecimento é que o *Cogito Agostiniano* praticamente não aparece no *Contra Academicos*. No entanto, sua apresentação se faz necessária em virtude de sua relação estreita e direta com o tema central da obra em questão. Para a exposição desse argumento, será preciso avançar a leitura para outras obras que, de maneira não tão intensa quanto em *Contra Academicos*, apresentaram pontualmente soluções que atingem diretamente a doutrina dos céticos acadêmicos.

Mas, afinal, em que consiste o *Cogito Agostiniano*? Quais as suas bases de sustentação? Como ele pode desconstruir o argumento cético? Todos esses pontos serão discutidos a partir de agora.

O *Cogito Agostiniano* pode ser entendido, na verdade, como uma fórmula deduzida por Santo Agostinho, cuja primeira intenção foi respaldar a sua prova teológica da presença da Santíssima Trindade em nós. O argumento se encontra em sua obra magna *De Civitate Dei* e consiste em: “somos, conhecemos que Somos e amamos esse ser e esse conhecer”¹²⁴ (AGOSTINHO, 2010, p. 44).

O que Agostinho intenta ao apresentar a citação acima é explicar a unidade da Santíssima Trindade, que é um só Deus em três verdades. Analogamente a Ela, também em nós podemos encontrar verdades semelhantes a essa: (1) *Somos*; (2) *conhecemos que somos*; e (3) *amamos esse ser e conhecer*. Ora, para que sua analogia possa ser verdadeira, essas três verdades também têm necessariamente que ser verdadeiras. A partir de então, o filósofo passa a defender seus argumentos assegurando não ser possível perceber falsidade em tais

¹²⁴ *Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.*

afirmações: “Nas três verdades apontadas não nos perturba falsidade nem verossimilhança alguma”¹²⁵ (AGOSTINHO, 2010, p. 44).

Sua preocupação em provar essas verdades reflete sua inquietação para com a doutrina dos acadêmicos. Assim sendo, é na tentativa de defesa de suas verdades que surge pela primeira vez, de forma clara, a sua célebre fórmula, a qual havíamos anteriormente mencionado: *Si fallor, sum* (Se me engano, existo). Segue a citação na íntegra: “Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Que? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso se me engano, existo [...]”¹²⁶ (AGOSTINHO, 2010, p. 45).

Observe na citação a semelhança da fórmula agostiniana com o *Cogito ergo sum* (Penso, logo existo) de Descartes. É por essa razão que anunciamos anteriormente ter Agostinho antecipado o *Cogito* de Descartes. Porém, essa questão não é problema a ser resolvido neste estudo. Voltemos ao ponto central da pesquisa em que ancoramos.

A saída de Santo Agostinho para o problema cético do conhecimento é simplesmente notável. Apesar de já haver demonstrado que os sentidos podem transmitir conteúdos verdadeiros, não se contentando com isso, desloca seu raciocínio para outro patamar, direcionando-o para o âmbito da razão e encontrando aí o seu mais forte argumento contra a doutrina dos acadêmicos, a sua fórmula: *Si fallor, sum*.

A explicação da sentença em questão parte da formulação daquelas verdades antes estabelecidas: “somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e conhecer”. Ora, todas essas sentenças, Agostinho tem por certezas difíceis de serem refutadas, no entanto, ainda assim, pode ser que o acadêmico as problematize, indagando, por exemplo, se o sujeito pode estar enganado quanto àquilo que “sou, que conheço e que amo ser e conhecer”. Pois bem, ainda que o sujeito se engane, esse fato *per se* já é prova incontestável de sua existência, haja vista que quem não existe não pode se enganar e, portanto, o *Si fallor, sum* passa, com isso, a ser verdade irrefutável contra os acadêmicos.

Na continuação da mesma citação, Agostinho, com o objetivo de multiplicar as possibilidades de verdade, faz outra colocação importante: “Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no

¹²⁵ *In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat.*

¹²⁶ *Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor [...].*

que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço”¹²⁷ (AGOSTINHO, 2010, p. 45).

Para esclarecer o pensamento de Agostinho acerca dessa tríade de verdades, Matthews recorre ao “Princípio KK” (*Knows, Knows*) formulado por Hintikka. Assim, afirma Matthews (2007, p. 64):

Jaakko Hintikka, em sua obra pioneira sobre lógica epistêmica, *Knowledge and Belief*, afirma que “a sabe que b e a sabe que a sabe que b” é “virtualmente equivalente” a “a sabe que p”. Seu raciocínio é que, por fim, seria deveras estranho dizer: “Eu sei que este é o Herter Hall, mas não sei que sei isso”.

Com isso, na asserção “se conheço que existo, conheço que conheço” pode-se ler: se um sujeito *a* sabe ou tem a consciência de que *b* existe, então ele, *a*, sabe que *a* (ele mesmo) sabe alguma coisa, que existe *b*. Dessa sentença, poderíamos retirar a expressão: “*a* sabe que *b* e *a* sabe que *a* sabe que *b*”. O mesmo princípio pode ser aplicado para todas as demais verdades anunciadas.

Repare que esse argumento usado por Santo Agostinho pode ser perfeitamente aplicado contra o pensamento cético vigente na Academia média, a saber: nem mesmo a consciência de que nada pode ser conhecido o cético afirma ter, ou seja, a força do *eu existo agostiniano* consegue atingir o ceticismo em todos os seus quadrantes, abalando profundamente as bases de sustentação dessa doutrina.

Argumento similar podemos também encontrar em um texto datado de 416, extraído de uma grande obra de Santo Agostinho, *A Trindade*¹²⁸, traduzida por Belmonte:

Quem porém pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida quer estar certo; se duvida, pensa, se duvida sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas, não deve duvidar que duvida. Visto que, se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa¹²⁹ (AGUSTIN, 1956, p. 600).

Essa citação segue o mesmo pensamento anterior. Agostinho apenas adota um novo termo trocando o verbo *existir* do *De Civitate Dei* pelo verbo *viver* em *De Trinitate*. Assim, continua o seu trabalho de elastecer cada vez mais o número de possibilidade de verdades

¹²⁷ *Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem procul dubio in eo quod me novi nosse, non fallar. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar:*

¹²⁸ *De Trinitate X, 10, 14.*

¹²⁹ *Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et indicare qu's dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitat, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliund dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*

para que, dessa forma, possa rebater com maior segurança os argumentos dos céticos acadêmicos.

Em uma passagem de *Soliloquios* II, I, 1, diálogo entre o filósofo de Tagaste e a Razão, Santo Agostinho diz: “Razão: Tu que desejas conhecer-te, sabes que existe? Agostinho: Sei. (R): de onde sabes? (A): Não sei. (R): Sabes que pensas? (A): Sei. (R): Então é verdade que pensas? (A): É verdade”¹³⁰ (AUGUSTIN, 1948, p. 86).

Como podemos observar, a inquietação de Santo Agostinho em refutar a tese dos acadêmicos pode ser percebida em várias outras de suas obras. Desse modo, podemos constatar o quão importante foi para ele o tema que vem sendo discutido, pois a problemática lançada no *Contra Academicos* persiste até em *De Civitate Dei*, uma de suas últimas obras.

Entretanto, Matthews (2007) levanta uma questão perturbadora contra o argumento de Agostinho presente nessas obras. Matthews pondera que, para saber que existo ou que vivo, primeiramente tenho que saber quais são as condições necessárias e suficientes para se saber alguma coisa, pois, somente assim, terei certeza de que conheço de fato alguma coisa. Observe que a questão colocada não se encontra no âmbito de saber se existo ou não, mas de saber se posso ou não ter certeza da verdade.

Para responder a esse problema, analisemos a seguinte questão: quais as condições necessárias e suficientes para saber, por exemplo, se um sujeito enxerga alguma coisa? Ora, a condição necessária é que ele esteja de fato vendo ou enxergando algo, independentemente de ser ou não real, mas apenas que alguma coisa apareça ante os seus olhos. Da mesma forma, para se conhecer as condições necessárias e suficientes para se *saber* algo, digamos que isso ocorre tão somente *sabendo* ou tendo a consciência de que se sabe alguma coisa.

A questão que ainda persiste é se o *sabendo* é condição suficiente ou não para se conhecer alguma coisa. Defendemos ser o *sabendo* condição suficiente, uma vez que se apresenta na condição de *ato ontológico* e, portanto, *sendo em si mesmo*. Observemos o que diz Sciacca (1962, p. 184) em análise sobre essa mesma questão: “o ato de saber que é pressupõe o próprio ser. Qualquer operação intelectual atesta o ser pela consciência e a operação existe pelo ser e não o ser pela operação”.

Dessa forma, na leitura da citação acima, tem-se que o ato ontológico imputado no *sabendo* seria a própria ação intelectual que comprovaria a existência do ser mesmo, garantindo-lhe ou atestando-lhe a comprovação de mais essa verdade que poria fim aos argumentos dos céticos acadêmicos.

¹³⁰ *Ratio: Tu qui vis te nosse, scis esse te? Augustinus: Scio. Ratio: Unde scis? Augustinus: Nescio [...] Ratio: Cogitares te scis? Augustinus: scio. Ratio: Ergo verum est cogitare te? Augustinus: verum.*

Com isso, fica, portanto, estabelecido o argumento que compôs o que aqui foi denominado de *tábua de refutações* de Santo Agostinho contra o ceticismo acadêmico. Resumidamente, os principais alvos atingidos foram (I) a doutrina da ataraxia, (II) a busca incessante pela verdade sem a pretensão de alcançá-la, (III) a suspensão de juízo, (IV) o probabilismo e (V) a impossibilidade do conhecimento.

Para superar essas dificuldades, Agostinho utiliza como suportes a prova de que os sentidos podem nos comunicar algo de verdadeiro; as verdades matemáticas e lógicas; e, por fim, coroando aquelas que o antecedem, o *Cogito Agostiniano*. Com isso, ficará o tópico seguinte com a incumbência de apresentar o desfecho final dessa pesquisa e concluir a investigação proposta por este trabalho.

6 SÍNTESE DA CRÍTICA AGOSTINIANA AO CETICISMO

Com a finalização da exposição dos argumentos que Santo Agostinho apresenta contra o ceticismo acadêmico, cabem então algumas considerações que guardamos para esse momento e que acreditamos que serão úteis para o fechamento desta investigação.

6.1 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

À primeira vista, pode parecer um tanto estranha a abertura de um tópico sobre a tese de Santo Agostinho acerca da *prova da existência de Deus* num trabalho que se propõe a estudar sua crítica ao ceticismo. Porém, a justificativa para tal se dá pelo fato de que todo esforço dispendido no *Contra Academicos* por Santo Agostinho teve por objetivo principal proteger sua Teologia e resguardá-la de toda e qualquer doutrina que pudesse ameaçá-la.

Nesse sentido, caso a doutrina dos céticos acadêmicos estivesse correta e nenhum conhecimento fosse de fato possível, as mais fortes colunas do cristianismo seriam abaladas, uma vez que, se *nada pode de fato ser conhecido*, o próprio Deus estaria então inserido em meio a esse *nada* e o homem estaria então privado de conhecê-lo e, conseqüentemente, de gozar da sua presença. Daí a necessidade de combater os acadêmicos de forma definitiva. Em outras palavras, a famosa fórmula agostiniana da prova da existência de Deus tem, na verdade, sua gênese no *Contra Academicos* com a problematização do acesso do homem ao conhecimento: podemos conhecer algo?

Após apresentação de uma série de argumentos contra o ceticismo, Santo Agostinho coloca o homem como objeto na análise da sua *hierarquia ontológica dos seres* (pedras, vegetais, animais, homem) e reconhece a superioridade da mente humana em relação a toda essa estrutura:

Portanto, acima da natureza – que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem. [...] Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão (AGOSTINHO, 1995, p. 92).

Uma vez demonstrada a superioridade da razão na escala hierárquica, Agostinho volta a se deter na busca pelo conhecimento e percebe que a mente humana é capaz de

formular enunciados verdadeiros, como, por exemplo, as verdades matemáticas apresentadas no capítulo anterior. Porém, há aqui um elemento novo. Tais verdades possuem três características básicas: imutabilidade, necessidade e universalidade.

Tomando como exemplo as verdades matemáticas, tem-se que a soma de três mais três é igual a seis, independentemente de qualquer situação. É uma realidade existente e não passível de mudança, portanto, *imutável*. No entanto, a sua resultante é igual a seis, não porque depende da vontade de alguém, mas porque é *necessário* que seja seis. Por fim, ela é também comum a todas as pessoas e qualquer um que faça uso da razão pode facilmente constatar-la; em outras palavras, é *universal*. Porém, onde entra a prova da existência de Deus em meio a isso tudo?

Ora, a verdade que Santo Agostinho acabou de constatar é imutável. A mente humana foi o que Agostinho encontrou de mais nobre e sublime no homem, porém ela é mutável. Então essa verdade não pode estar na mente. Se não está na mente, somente pode estar além da mente humana, pois lhe é superior. No entanto, o que pode ser superior e mais sublime que a própria razão humana? Agostinho responde:

Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão. Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o poderes. Que ela seja o teu gozo! “Põe tuas delícias no Senhor e ele concederá o que teu coração deseja!” (Sl 36,4). Pois o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade? (AGOSTINHO, 1995, p. 119).

Todavia, sublinhamos que a intenção do filósofo de Hipona não é apresentar uma sentença matemática ou filosófica como sendo a verdade em si. O seu intuito é tão somente provar a existência de uma realidade muito superior à mente humana, contendo todas as propriedades reservadas apenas a Deus: imutabilidade, necessidade e universalidade. Essa realidade que tudo engloba é a própria verdade. Essa verdade metafísica e transcendente personificada na pessoa de Deus será tratada no tópico seguinte.

6.2 A VERDADE TRANSCENDENTE DE SANTO AGOSTINHO

Outro ponto que merece destaque diz respeito à relação entre a verdade que Agostinho nos apresenta e a verdade que ele encontra nos livros platônicos. Ora, Platão havia defendido em sua famosa teoria das ideias a existência de um mundo suprassensível onde se encontrariam, por assim dizer, as *Ideias* ou *Formas* das coisas sensíveis.

Tais *estruturas metafísicas* seriam como que a *essência* das coisas visíveis e existiriam independente do mundo sensível. Essas realidades suprassensíveis são realidades e, portanto, verdades defendidas pelo criador da Academia como entes existentes de fato. Agostinho vê nesse conceito a possibilidade de uma associação com a verdade que acabara de encontrar no cristianismo e coloca a sua verdade num mundo transcendente. Porém, esse conceito associativo não encontra sua gênese na filosofia agostiniana. No século I, Filo de Alexandria tentou, pela primeira vez, associar a filosofia grega com a teologia judaica, como podemos observar na citação:

O mérito histórico de Filo está em ter tentado pela primeira vez na história uma fusão entre a filosofia grega e a teologia mosaica, criando assim uma “filosofia mosaica” [...]. Mas para criar o mundo físico, Deus cria, antes dele, o cosmo inteligível (as ideias) como “modelo ideal”. E esse “cosmo inteligível outra coisa não é que o Logos de Deus no ato de formar o mundo” (as ideias platônicas, desse modo, tornam-se definitivamente pensamentos de Deus presentes no Logos de Deus e coincidentes com ele) (REALE, 1990, p. 402-403).

Esse ponto torna-se bastante relevante, tendo em vista que se diferencia daquela investigação que os antigos filósofos gregos, em especial os físicos, faziam em busca da essência das coisas. Eles buscavam encontrar o elemento fundamental de tudo na essência dessas coisas sensíveis. Assim, segundo Aristóteles¹³¹: “a maioria dos primeiros filósofos concebeu apenas princípios materiais para todas as coisas”. Esses princípios seriam para Tales o úmido, para Anaxímenes o ar, para Heráclito o fogo e assim sucessivamente.

Em Agostinho, essa realidade (*Ἀληθεία*) ou princípio fundamental é transcendente e aponta para uma verdade que encontra no Logos (*Λογος*) heraclítico a sua mais perfeita semelhança. O Logos pensado pelos gregos era o Cristo, para os padres cristãos. Sobre esse entendimento, Filo de Alexandria já atestara, conforme afirma Reale (1990, p. 403): “Filo distingue o Logos de Deus, dele fazendo uma hipótese, a ponto de denominá-lo inclusive ‘Filho primogênito do Pai Incriado’, ‘Deus segundo’ e ‘Imagem de Deus’”.

A base para toda essa discussão pode ser encontrada nas próprias Escrituras, por exemplo, no Evangelho de São João I, 1: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus”¹³².

A palavra (*Λογος*) que João cita em seu evangelho era entendida pelos gregos como razão – uma espécie de razão universal que governava todo o Cosmos (*Κοσμος*). Essa mesma razão São João vai identificar como sendo o Cristo, a Palavra de Deus encarnada em meio aos

¹³¹ Cf. Met. I, 3, 5.

¹³² *εν αρχη ην ο Λογος και ο Λογος ην προς τον Θεον και Θεος ην Λογος.*

homens. Assim, é dentro dessa perspectiva que Santo Agostinho vai firmar seu conceito de *verdade transcendente*, encontrando no Cristo a personificação dessa verdade que tanto o inquietou em sua vida.

O seu encontro com a verdade é retratado numa das mais belas passagens das *Confissões*, X, XXVII, 38. Agostinho externaliza nesse pequeno capítulo seu entusiasmo e comoção ante a verdade que encontrara. Já não há mais nada a procurar, sua inquietante busca chegara ao fim. Agostinho deixa-se inebriar pela verdade que tanto desejo lhe inflamara a alma e, tomado por um ardente sentimento de amor, expressa:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitavas dentro de mim, e eu lá fora, a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre essas formosuras que criaste. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me, com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhaste, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, e suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocaste-me, e ardi no desejo da Vossa paz¹³³ (AGOSTINHO, 2004, p. 285).

Na citação acima, Santo Agostinho relembra os tempos em que enveredava pelos caminhos do maniqueísmo, ceticismo e neoplatonismo em sua busca sedenta pela verdade e nos apresenta a verdade revestida e personificada na expressão da própria Beleza. Nesse ponto, é possível perceber os indícios dessa transcendência que eleva a verdade de um plano físico para um plano metafísico, cujo acesso se dá por meio da *memória*.

Dessa forma, é na memória que Agostinho acredita ter encontrado a sua verdade. No entanto, para aí chegar, o filósofo de Tagaste traça uma espécie de itinerário para dentro de si mesmo, mostrando todos os caminhos percorridos até o seu almejado encontro com Deus, a suprema e transcendente verdade de Santo Agostinho:

Onde residis, senhor, na minha memória? Em que lugar aí estas? Que esconderijo fabricastes dentro dela para Vós? [...] Ao recordar-vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede própria da alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também recorda de si mesmo –, e nem aí estáveis. [...] Por que procuro eu o lugar onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela porque me

¹³³ *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa quae fecisti deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam; coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi; gustavi et esurio et sitio; tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

lembro de Vós, desde que Vos conheci e encontro-Vos lá dentro, sempre que de Vós me lembro¹³⁴ (AGOSTINHO, 2004, p. 284).

Entrementes, o que vem a ser essa “memória” citada por Santo Agostinho? É porventura a mesma a que comumente nos referimos em nosso cotidiano? Para ajudar nessa questão, recorreremos a Matthews, que nos oferece mais um subsídio para auxiliar nesse processo de compressão do conceito agostiniano de memória:

O livro X das Confissões é dedicado ao estudo da memória (memoria). Agostinho usa neste livro o termo “memória” em uma acepção muito ampla, mais ampla, penso eu, do que em qualquer dos seus outros escritos. Sem dúvida, Agostinho manifesta aí um interesse especial no que também nós chamaríamos de “memória”. Mas as teses que ele defende nesse livro sobre a memória aproximam-se tanto do que Agostinho disse mais tarde acerca da “mente” (mens) no livro X de *De Trinitate* que poderíamos quase traduzir memoria neste livro como “mente” (MATTHEWS, 2007, p. 205).

Diante de tal exposição, fica entendido que, na visão e pensamento de Agostinho, é penetrando no íntimo de si que o homem tem a possibilidade de encontrar-se com a verdade e, dessa forma, afastar-se da escuridão que tenta obnubilar a luz transcendente e metafísica dessa mesma verdade que insiste em seduzir e atrair todos os homens desde os tempos mais antigos para junto de Si. “Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento” (ARISTÓTELES, 2006, p. 43).

6.3 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA SOBRE A VERDADEIRA CONDUTA DOS ACADÊMICOS

O terceiro livro dos *Contra Academicos*¹³⁵ é finalizado com uma polêmica declaração de Santo Agostinho que surpreende a todos os envolvidos no diálogo: “não foi expressamente o pensamento dos acadêmicos que nada se pode perceber” (AGOSTINHO, 2008, p. 143). Ora, se esse não foi o pensamento dos acadêmicos, o que o teria motivado a escrever o *Contra Academicos* refutando dessa forma essa doutrina? Quais os principais argumentos que defendem a tese acima exposta? E, ainda, qual teria sido então a doutrina desses eminentes homens, como ele mesmo se refere ao se dirigir aos acadêmicos? Essas são

¹³⁴ *Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? (...) Transcendi enim partes eius quas habent et bestiae cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras (...) Et quid quaero quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recorder te.*

¹³⁵ Cf. C. A. III, XVII, 37.

algumas questões que surgem com a tese acima apresentada. A resposta a cada uma delas será apresentada logo a seguir.

Partindo do primeiro problema, Agostinho pretende retirar dos ombros dos acadêmicos o estigma de que eles seriam, por assim dizer, adeptos do ceticismo. Desse modo, antes de expor sua tese, primeiramente mostra todas as fragilidades da doutrina cética para, somente depois, defender que homens tão prudentes e sábios, como os acadêmicos, não seriam capazes de cair em tão grande deslize, apoiando-se numa doutrina tão frágil e pueril como o ceticismo. Santo Agostinho atesta: “O que terá levado tão eminentes homens a afirmar, nas suas perpétuas e obstinadas discussões, que ninguém pode chegar ao conhecimento da verdade?” (AGOSTINHO, 2008, p. 138).

A pergunta colocada pelo próprio Agostinho é o ponto de partida para apresentação do argumento que defenderá em sua nova tese, qual seja: os acadêmicos jamais afirmaram que “nada pode ser conhecido”, mas permaneceram fiéis à doutrina de seu mestre Platão.

Em relação à segunda questão, Santo Agostinho defende que a verdadeira doutrina da Academia foi preservada pelos acadêmicos e ocultada por eles, sob pena de contaminação desses ensinamentos pela doutrina de Zenão de Cício, pessoa não confiável aos olhos dos acadêmicos.

O grande problema da doutrina deixada por Zenão para os acadêmicos, cita Santo Agostinho, refere-se ao fato de que

[...] Zenão se lisonjeava de uma doutrina sua sobre o mundo e principalmente sobre a alma, tema que mantém sempre vigilante a verdadeira filosofia, dizendo que a alma é mortal e que não há nada fora deste mundo sensível e que tudo nele é obra do corpo (pois achava que o próprio deus era fogo)¹³⁶ (AGOSTINHO, 2008, p. 141).

Tal afirmação não é outra coisa senão a negação da doutrina platônica, tanto a do mundo inteligível quanto a teoria da imortalidade da alma. Sendo assim, para protegerem sua doutrina daqueles que não estavam prontos para recebê-la, os acadêmicos não a expunha de forma clara, deixando esse esclarecimento apenas para aqueles já amadurecidos em tal doutrina. Da mesma forma procederam Arcesilau, Carnéades e todos os demais escolarcas da Academia, incluindo o próprio Cícero, que também fora considerado um acadêmico. Por fim, no século III, Plotino faz ressurgir a doutrina do mestre em sua mais pura essência.

No entanto, como fica então a questão do verossímil? O que os acadêmicos queriam dizer ao empregarem o termo verossimilhança? Segundo Santo Agostinho, esse termo foi

¹³⁶ *Quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo, et maxime de anima, propter quan vera philosophia vigilate, setentia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore (nam et Deum ipsum ignem putabat).*

utilizado para se fazer alusão à teoria das ideias de Platão. Conforme afirmamos, em Platão, deparamo-nos com a existência de dois mundos distintos, um inteligível e outro sensível. As coisas que nos aparecem no mundo sensível são semelhantes ou verossímeis às formas verdadeiras existentes no mundo inteligível:

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. [...] Todavia tudo o que se faz neste mundo pelas virtudes que ele chamava civis, semelhante às verdadeiras, conhecidas apenas de um pequeno número de sábios, só pode ser chamado de verossímil¹³⁷ (AGOSTINHO, 2008, p. 140).

Esses seriam, pois, os principais argumentos que Santo Agostinho levanta a favor de sua tese, afirmando também:

[...] embora Metrodoro já tivesse tentado fazê-lo antes, tendo sido o primeiro, segundo se diz, a confessar que não foi expressamente o pensamento dos acadêmicos que nada se pode perceber, mas que por necessidade usaram armas dessa espécie contra os estoicos¹³⁸ (AGOSTINHO, 2008, p. 143).

E ainda continua: “Quem achar que os acadêmicos tiveram essa opinião, ouça Cícero. Diz ele que era costume deles ocultar sua doutrina e revelá-la àqueles que tivessem vivido com eles até a velhice”¹³⁹ (AGOSTINHO, 2008, p. 145).

Na continuação da citação, encontramos a resposta para a terceira questão colocada: qual a real doutrina dos acadêmicos? Para Santo Agostinho, era a de Platão. Os acadêmicos, diferentemente do que se pensava, haviam guardado os sacros ensinamentos de seu mestre e fundador e permanecido fieis à sua doutrina: “Qual foi essa doutrina? Deus sabe. Eu acho que era a de Platão” (AGOSTINHO, 2008, p. 145).

¹³⁷ *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; [...] Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari.*

¹³⁸ *Quanquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendere, sed necessario contra stoico huiusmodi eos arma sumpsisse.*

¹³⁹ *Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse.*

7 CONCLUSÃO

Esta pesquisa procurou evidenciar a crítica dirigida por Santo Agostinho ao ceticismo, destacando em sua obra *Contra Academicos* as principais refutações desse filósofo ao ceticismo acadêmico, *doutrina* defensora de que nenhum tipo de conhecimento seria possível ao homem.

Nessa perspectiva, antes de reconstruir essa crítica de Agostinho, foi realizada uma investigação na história da filosofia antiga, com fins de identificar a origem desse pensamento e seus desdobramentos na história greco-romana.

Na tentativa de encontrar os mais remotos indícios de ceticismo na história da filosofia, a presente pesquisa realizou uma investigação que teve início ainda com os pré-socráticos, estendendo-se até a doutrina de Platão. Sendo assim, constatou-se que o ceticismo propriamente dito, como o que foi apresentado neste estudo, surgiu somente com Pirro de Elis no século IV a.C. Antes dele, foram encontrados apenas pequenos elementos semelhantes a essa doutrina. Tais elementos, contudo, não se mostraram suficientes para atestá-los como elementos autenticamente céticos.

Esse rebuscamento histórico permitiu identificar qual o tipo de ceticismo predominante na Academia platônica no século IV, pois, muitas vezes, a crítica tecida pelo bispo de Hipona parecia não ter força suficiente para refutar e contradizer os argumentos céticos encontrados nas *Hipotiposis Pirrônicas* de Sexto Empírico. Exemplo disso é o fato de que várias das proposições agostinianas que foram colocadas tomaram por base o fenômeno (*phainomenon*). Assim, contra esse argumento, o ceticismo pirrônico parece imune, visto que os pirrônicos não questionavam as aparências, mas apenas a essência ou natureza das coisas externas.

Porém, quando aportamos no ceticismo acadêmico de Arcesilau e Carnéades, percebemos que sua conduta, em alguns pontos, diferenciava-se da conduta dos Pirrônicos, principalmente no que se referia às representações catalépticas que eram veementemente contestadas por Arcesilau.

Com isso, chegamos à conclusão de que o pensamento cético predominante na Academia não poderia ser jamais aquele deixado pela tradição pirrônica, mas uma espécie de ceticismo revestido com uma roupagem própria que ocasionou o surgimento do que ficou conhecido como a *tradição cética acadêmica*. Destarte, sem a realização dessa investigação histórica, ficaria difícil compreender com clareza o que foi e o que representou a crítica de

Santo Agostinho destinada ao ceticismo acadêmico, pois nem sequer saberíamos definir o pensamento cético predominante naquela época, na então Academia deixada por Platão.

Outro fato que foi evidenciado com a pesquisa refere-se à visão de Agostinho para com a doutrina dos acadêmicos. Agostinho, depois de refutar a doutrina dos acadêmicos e defender a possibilidade de assentimento da verdade, surpreende todos no *Contra Academicos* com a afirmação de que essa doutrina por ele refutada não representava o verdadeiro espírito dos acadêmicos. Em outras palavras, a doutrina deles não era aquilo que eles deixavam transparecer. Os acadêmicos, na verdade, foram “guardiões” da autêntica e “sagrada” doutrina deixada por Platão. Esconderam-na somente daqueles cuja doutrina consideravam uma ameaça àquela deixada por seu mestre, como, por exemplo, a dos estoicos.

Tudo isso nos leva a crer que, além de tentar desconstruir a doutrina cética, o ex-adepto do ceticismo tenha intencionado também “limpar” a imagem ou esclarecer melhor a visão que se tinha dos acadêmicos, eliminando de uma vez por todas o estigma que eles mesmos colocaram sobre si, qual seja: que eram homens que duvidavam de tudo e que a verdade era inacessível ao homem.

No que diz respeito à verdade, a concepção agostiniana difere bastante do entendimento grego de *aletheia* (verdade e/ou realidade). No início do capítulo primeiro desta dissertação, foi feita uma nota elucidativa sobre a origem da palavra *verdade* e o que ela significava para os gregos. Com base nisso, constatou-se que para os gregos essa palavra assumiria um significado semelhante ou sinônimo do termo realidade, compreendendo assim a *realidade* das coisas em si, por isso os cétricos insistiam em defender que essa *verdade* ou *realidade externa* à mente humana era inacessível ao homem. Em Agostinho, essa verdade assume outro significado. Ela é transcendente, ou seja, é o próprio Deus, que encontra sua morada dentro do próprio homem, mais especificamente em sua *memória*.

Então estaríamos falando de duas verdades em que uma seria realmente acessível ao homem e a outra não? A verdade seria então *múltipla* e não *una*? Sendo Deus a verdade que Santo Agostinho nos apresenta, essa *realidade* não englobaria todas as outras? E ainda, conhecendo essa verdade, não estaríamos conhecendo todas as demais? Esta pesquisa não teve a intenção de abordar essas questões, podendo sua investigação ser tratada em outro momento. Limitemo-nos a evidenciar a crítica dirigida por Santo Agostinho ao ceticismo acadêmico, destacando as suas principais refutações; assim, estaremos cumprindo com a proposta deste estudo.

Com a finalidade de organizar o que para nós entendemos como sendo as principais refutações de Santo Agostinho ao ceticismo acadêmico, compilamo-las em número de cinco e

as fixamos no que denominamos de *tábua de refutações de Santo Agostinho ao ceticismo acadêmico*. Tais refutações constituem-se o cerne desta pesquisa e foram organizadas obedecendo não a sua ordem de apresentação no *Contra Academicos*, mas aquela que consideramos ser a mais lógica para fins de entendimento.

A *primeira refutação* refere-se a um confronto entre a vida feliz (*beata vita*) de Santo Agostinho e a *ataraxia* grega. No *Contra Academicos*, não encontramos uma crítica direcionada a essa questão propriamente dita, mas identificamos uma discrepância de pensamento no que se refere ao estado em que a pessoa chega ao encontrar a serenidade da alma. De acordo com os gregos, a pessoa encontra a *ataraxia* na suspensão do assentimento e, nisso, portanto, continua com a dúvida. Para Santo Agostinho, ocorre o contrário, a serenidade da alma ou, usando o termo agostiniano, a *beata vita* consiste na posse da verdade, uma vez que o próprio Deus é essa mesma verdade. Daí a inconformação com a doutrina cética da não possibilidade de assentimento.

Todos os pontos refutativos estão muito interligados entre si, de modo que a *segunda refutação* consiste em problematizar a questão da *busca constante da verdade* sem, no entanto, ter a pretensão de alcançá-la. Esse ponto é defendido pelos cétricos, que alegam, conforme foi mostrado na refutação anterior, que a sua felicidade está na busca e não no encontro da verdade e a resposta de Agostinho para esse argumento é a de que a busca não pode nunca ser considerada um fim, mas é um meio para se alcançar o fim, no caso, a verdade. Outro argumento amplamente usado foi o de que o sábio, apresentado por Cícero em sua obra *Academica*, não pode jamais incorrer em erro, enquanto para Agostinho a busca sem a pretensão de encontrar já é em si um erro grave cometido pelo cético.

A *terceira refutação* refere-se à suspensão de juízo (*epoché*). O grande problema da *epoché* para Santo Agostinho refere-se ao fato de ele considerar incoerente uma pessoa se dizer sábio e, paralelo a isso, afirmar nada conhecer. Porém, se ele concorda que conhece, já não opina, afirma, e se afirma não há necessidade de suspender o julgamento para nada. A questão que pode perdurar é saber se o cético conhece ou não alguma coisa. Durante o transcurso desta dissertação, foi mencionado que o cético dá seu assentimento às aparências e isso já é razão suficiente para que haja conhecimento.

Na *quarta refutação* Santo Agostinho responde ao probabilismo. Nessa refutação, foram encontrados dois problemas que impelem o filósofo de Tagaste a não aceitar e conseqüentemente refutar a doutrina do probabilismo de Carnéades. O primeiro é a análise etmológica da palavra *pithanon* (provável), que conduz necessariamente ao termo *verossímil* (semelhante). Dentro desse prisma, Agostinho questiona como uma pessoa pode dizer que

algo é semelhante a um objeto se não se conhece esse objeto. Ou, de outra forma: como dizer que “a” é semelhante a “b” se não se conhece “b”?

Porém, o maior problema para Santo Agostinho, em relação ao probabilismo, concentra-se no campo da moral, haja vista que em nome do probabilismo o cético está autorizado a agir sem errar. Por exemplo, ao afirmar que *é provável que roubar seja errado*, o cético está, implícita ou explicitamente, afirmando que roubar *pode ser* errado como também *pode ser* correto. E, caso a pessoa decida agir em nome da segunda hipótese, estará agindo conforme o probabilismo. Assim, como o probabilismo autoriza a pessoa a agir em seu nome, não há como estar errado ao pender para um dos lados, mesmo que seja aos nossos olhos o improvável.

Por fim, a quinta e última refutação elencada refiriu-se a *impossibilidade de se conhecer algo*. As principais respostas direcionadas aos acadêmicos e que foram apresentadas durante a pesquisa podem ser sintetizadas em número de quatro. Assim, a possibilidade de conhecimento foi demonstrada por meio das proposições disjuntivas, da comprovação de que os sentidos podem nos transmitir algo de verdadeiro, das verdades matemáticas e, por fim, do *cogito agostiniano*.

Isso posto, a presente pesquisa chega ao seu destino final. Acreditamos que ela tenha atingido os seus fins propostos, uma vez que pretendeu reconstruir a crítica de Santo Agostinho ao ceticismo, apresentando suas principais respostas a essa doutrina que perdurou por mais de cinco séculos, ganhando admiradores que a consolidaram como *corrente filosófica* como também opositores, que atacaram suas bases doutrinárias como, por exemplo, os estoicos.

Entendemos que Agostinho talvez tenha sido o seu maior oponente, seja pela experiência que teve dentro do próprio ceticismo, quando seu adepto, fato que lhe conferiu um conhecimento bastante peculiar dessa *escola*; seja pela tenacidade e caráter inovativo que dava a seus argumentos, sempre levantados com o intuito de sedimentar não só a sua filosofia, mas principalmente sua teologia, que não poderia ficar a mercê de uma doutrina que fosse capaz de abalar seus mais fortes fundamentos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vieira. Prefácio. In: AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos. Diálogos em três livros**. Tradução e Prefácio de Vieira de Almeida, Coimbra, 1957.

ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. Introdução, *in* Sexto Empírico. **Outlines of scepticism**. Cambridge University. New York/USA: 2000, p.12.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2010. v. 2.

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

_____. **Contra os Acadêmicos**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira dos Santos. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

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

AGUSTIN, San. **Contra Acadêmicos**. In: Obras de San Agustin. Tomo III. Trad. Victorino Capanaga. Bilingue. Madri: Católica, 1947.

_____. **De Trinitate**. In: Obras de San Agustin. Madri: La Editorial Católica, 1956. Tomo V.

ANCIENT Greek Skepticism. Disponível em: <www.iep.utm.edu/skepanci>. Acesso em: 03 jun. 2011.

AUGUSTIN, Saint. Contre les academiciens. In: JOVELIT, P. de Labriolle; THONNARD, F. J. **Dialogues Philosophiques**. Tradução de R. Ed. Desclée de Brouwer. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.

_____. Soliloques. In: JOVELIT, P. de Labriolle; THONNARD, F. J. **Dialogues Philosophiques**. Tradução de Pierre de Labriolle. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.

BELMONTE, Agostinho. Introdução. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos**. São Paulo: Paulus, 2008.

BERGE, Damião. **O logos heraclítico**: introdução ao estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura, 1969.

BROCHARD, Victor. **Les Sceptiques Grecs**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CHISHOLM, Roderick M. **Curso moderno de filosofia**: teoria do conhecimento. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

CICERO. **De Natura Deorum, Academica**. Tradução de H. Rackham. Bilingue: Latim-English. London: Willian Heinemann LTD, 1967.

_____. L. Catilinam. In: **Corpvs Scriptorvm Romanorvm**. Itália: Antonio Vallardi, 1945.

DUMONT, Jean-Paul. Ceticismo. In: **Encyclopaedia Universallis France**. Tradução de Jaimir Conte. Paris: 1986.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**. Tradução de Álvaro Lorentine e Enzo Del Carrotore. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofia**: Grecia y Roma. 2. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1965. v. I.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros. São Paulo: Paulus, 2007.

GELIO, Aulo. **Noites áticas**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

HESSEN, Johannes. **La filosofia de San Agostin**. Tradução de Antonio Guillamon. Cartagena: Atenas, [19??].

JOLIVET, Regis. **Curso de Filosofia**. Tradução de Eduardo Prado Mendonça. 17. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa et al. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 1982.

KURY, Mario da Gama. Introdução, in LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 2008.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

LEONI, G. D. **A literatura romana**. 5. ed. São Paulo: Nobel, 1958.

MAGARIÑOS, Antonio. **Cícéron**. Madrid: Labor, 1951.

MANERO, Manuel Miranda. El afan de verdad em San Agustin. In: CORTÉS, Eugênio Frutos *et al.* **San Agustin**: estudios y colóquios. Zaragoza: Fernando el Católico, 1960.

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

MONDOLFO, Rodolfo. **El pensamiento antiguo**: historia de la filosofía greco-romana. 4. ed. Buenos Aires: Losado, 1959. Tomo II.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

PLATO. **Theaetetus and Sophist**. Tradução de Harold North Fowler. Michigan: Loeb Classical Library, 2006.

RACKHAM, H. Introduction. In: CICERO. **De Natura Deorum, Academica**. Bilingue: Latim-English. London: Willian Heinemann, 1967.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

_____. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3.

RÖD, Wolfgang. **O Caminho da Filosofia**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora da UnB, 2004.

SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΙ. **Πιρρονεῖοι Ὑποτυποσεῖς**. Beroline: 1842.

SEXTO EMPÍRICO. **Contra los profesores**. Tradução de Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredo, 1997. Tomo I.

_____. **Hipotiposis Pirrónicas**. Tradução de Rafael Sartório Maulini. Madrid: Akal, 1996.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of scepticism**. Tradução de Julia Annas e Jonathan Barnes. New York: Cambridge University, 2000.

TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron**: Cicéron dans la Formation et dans L'oeuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958.

VERGIL. **The Aeneid**. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1965.

VERGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Tassílio Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, 2006.