

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

ALEXANDRE TOLER RUSSO

A FELICIDADE PELO CONHECIMENTO EM AGOSTINHO

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

ALEXANDRE TOLER RUSSO

A FELICIDADE PELO CONHECIMENTO EM AGOSTINHO

MESTRADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Doutor Marcelo Perine

SÃO PAULO
2007

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por meio de quem se é realmente feliz.

Aos meus pais, Clóvis e Rita, aos meus avós, Onofre, Ana e Mercedes, aos meus irmãos, Marcos e Adriana, aos meus demais familiares e a minha noiva, Elaine, que fazem do aguardar a beatitude quase o saboreá-la por completo.

Ao professor Marcelo Perine, guia seguro na Filosofia, única atividade que nos faz avançar rumo à beatitude.

Ao caro professor Aleksandar Jovanovic, que com calma e inteligência soube transmitir-nos o gosto pelo trabalho bem-feito.

Á querida professora Sônia Maria Franco Xavier, que com seriedade e compreensão concedeu-nos o tempo necessário à realização deste trabalho.

RESUMO

ALEXANDRE TOLER RUSSO

A FELICIDADE PELO CONHECIMENTO EM AGOSTINHO

O objetivo desta dissertação é mostrar a plausibilidade da hipótese segundo a qual, no *Contra Academicos*, de Agostinho, é defendida a relação de interdependência entre Verdade e felicidade.

Todavia, uma vez que essa relação não se apresenta categoricamente exposta no *Contra Academicos*, mas sim no *De Beata Vita*, foi necessário, mediante o levantamento de dados históricos ligados à pessoa e à época de Agostinho, estabelecer conexão entre os dois diálogos, de maneira a tornar plausível a idéia de que no *Contra Academicos* se defende tese exposta no *De Beata Vita*.

Para o alcance desse objetivo, o trabalho foi dividido da seguinte maneira: levantamento histórico-psicológico, exposto na Introdução; análise do *Contra Academicos*, dividida nos três capítulos do Livro I; análise do *De Beata Vita* e Conclusão, expostas nos três capítulos do Livro II. Na Conclusão (inserida no terceiro capítulo desse último livro), que a um só tempo arremata a análise do *De Beata Vita* e encerra a dissertação, foram utilizadas as informações colhidas na Introdução, no intuito de justificar, de maneira convincente e plausível, a hipótese inicial do trabalho.

PALAVRAS-CHAVES: felicidade, conhecimento, Agostinho.

ABSTRACT

ALEXANDRE TOLER RUSSO

HAPPINESS THROUGH KNOWLEDGE IN AUGUSTINE

The main purpose of this work is to show the plausibility of the hypothesis according to which, in Augustine's *Contra Academicos*, the interdependence between Truth and happiness is defended.

Notwithstanding, since this interdependence is not categorically shown in Augustine's *Contra Academicos*, but only in another work of his, called *De Beata Vita*, it was necessary, through the collection of historical data linked to Augustine and his time, to establish a connection between these two dialogues, in order to show the plausibility of the idea according to which the interdependence between Truth and happiness, exposed in Augustine's *De Beata Vita*, is defended in Augustine's *Contra Academicos*.

In order to achieve this objective, the work was disposed in the following manner: collection of historical and psychological data, exposed in the Introduction; study of Augustine's *Contra Academicos*, in three chapters (these chapters form the first book of this dissertation); study of Augustine's *De Beata Vita* and Conclusion, both of them also exposed in three chapters (these chapters form the second book of this dissertation). In the Conclusion (inserted in the third chapter of Book II), we have finished the study of Augustine's *De Beata Vita* and the justification of the hypothesis of our dissertation. In the Conclusion, the information collected in the Introduction is employed in order to show the plausibility of our hypothesis.

KEY WORDS: happiness, knowledge, Augustine.

Sumário

Introdução – 1 a 20.

Livro I – 21 a 46.

- . **Capítulo I** – 21.
- . **Capítulo II** – 22.
- . **Capítulo III** – 32.

Livro II – 47 a 55.

- . **Capítulo I** – 47.
- . **Capítulo II** – 47.
- . **Capítulo III** – 50.

Bibliografia – 56 a 57.

Introdução

Tu te ipse pro me roga quantum scis, quia debes. Sed nunc ambobus dico, cavete ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostis, unum, duo, tria, quatuor simul collecta in summam fieri decem. (Examina-te a ti mesmo em meu favor quanto pensas dever fazer. Mas agora digo a ambos: Evitai julgar conhecer algo senão o que aprendeis como se aprende que um, dois, três e quatro, reunidos simultaneamente em soma, resultam em dez.) *Contra Academicos*, pág. 126.

No *Contra Academicos*, primeira obra conhecida de Agostinho, defende-se, segundo pensamos, a idéia de que o conhecimento da Verdade (entendida como verdade absoluta) está direta e inseparavelmente ligado à possibilidade de felicidade.

Afirmada como está, essa hipótese tem caráter conclusivo. Não se trata, porém, de conclusão^[1] necessária implícita em premissas igualmente necessárias, mas de desfecho plausível de arrazoado em que tal hipótese é defendida.

A plausibilidade desse desfecho exige, todavia, o rompimento com o parâmetro exclusivo das páginas do *Contra Academicos*, pois os elementos de nossa hipótese extrapolam o conteúdo que pode ser objetivamente rastreado nesse diálogo.

Com efeito, a conexão entre o conhecimento da Verdade e a possibilidade de felicidade não se encontra categoricamente exposta no *Contra Academicos*, mas sim no *De Beata Vita*, outro dos diálogos filosóficos agostinianos^[2]. Isso nos obriga, dada a hipótese em questão, qual seja, a de que, no *Contra Academicos*, o conhecimento da Verdade relaciona-se direta e inseparavelmente à possibilidade de felicidade, a identificar certa relação entre esses diálogos no tocante ao problema de que nos ocupamos neste trabalho.

Essa relação, em última instância, implica o estabelecimento da cronologia das obras de Agostinho. Ligados a essa cronologia estão o ambiente histórico e o estado psicológico do autor no momento da realização dos escritos, além de um sem-número de outras variáveis importantes para a compreensão perfeita de todo o processo. Contudo, a fim de evitar nosso próprio afogamento num mar de informações, restringimos este estudo, não somente a um período curto de tempo, mas também à análise de quantidade limitada de variáveis. Tal procedimento, é claro, tornou bem menos profunda a dissertação, porém, mesmo assim, cremos tenha sido o recorte escolhido capaz de conferir plausibilidade ao discurso.

Na prática, todas essas considerações resultaram em esquematização iniciada pela devassa do *Contra Academicos*, com vistas na identificação da defesa da conexão direta e

inseparável entre conhecimento da Verdade e possibilidade de felicidade. Não identificada sequer, ao menos de modo explícito e objetivo, a exposição dessa própria conexão no diálogo em exame, partiu-se em busca dela noutras obras agostinianas, até que se a encontrou, finalmente, de maneira categórica, no *De Beata Vita*. Buscou-se, em seguida, estabelecer, com base no levantamento histórico-psicológico apresentado nas páginas seguintes desta introdução, certa relação entre o *Contra Academicos* e o *De Beata Vita*, com o fito de tornar plausível a hipótese de que naquele se defende tese neste exposta. Tentou-se de início, naturalmente, mostrar que a elaboração do *De Beata Vita* precede à do *Contra Academicos*, mas logo se viu que isso contraria as evidências históricas, pois, segundo elas, foram os diálogos escritos quase simultaneamente, sendo que o primeiro deles (*Contra Academicos*) já se havia principiado quando teve início o segundo, mas só se encerrou dias depois do desfecho da discussão sobre a beatitude. Apelou-se, então, sem o descuido do elemento histórico, aos dados psicológicos, sempre com o objetivo de salvar, desde que isso não implicasse nenhum posicionamento frontalmente contrário às evidências, a plausibilidade da hipótese desta dissertação.

Pareceu-nos bastante verossímil propor, perante a atitude questionadora que Agostinho comumente mantinha diante de suas crenças e descrenças, isto é, ante o fato de ter ele sempre buscado racionalizar de antemão seus pontos de vista, quer os da juventude adolescente maniqueísta quer os da céptica juventude adulta, que já se encontrava em sua mente, antes mesmo da ida para Cassiciacum, a conexão entre conhecimento da Verdade e possibilidade de felicidade categoricamente exposta no *De Beata Vita*. O fato histórico, todavia, de que os debates em Cassiciacum davam-se, o mais das vezes, ao sabor das circunstâncias, deve ter ensejado a controvérsia acadêmica antes da discussão sobre a beatitude. Visto que a teoria acadêmica sobre o conhecimento, segundo a qual o homem não é capaz de alcançar certeza alguma, vai de encontro à teoria exposta no debate sobre a beatitude, ao iniciar os diálogos de Cassiciacum pelo *Contra Academicos* Agostinho, de certo modo, teve de defender a tese do *De Beata Vita* antes mesmo de expô-la positivamente.

Que isso se aceite sem a análise prévia dos dois diálogos em questão é algo que nem esperamos nem desejamos. Reservamos tal análise, no entanto, para os dois livros que compõem propriamente esta tese, enquanto nesta introdução, como dissemos um pouco

acima, privilegamos o levantamento histórico-psicológico do qual em larga medida depende a plausibilidade da conclusão apenas esboçada no parágrafo anterior. Por fim, frisamos que, embora tal levantamento ocupe quase toda esta introdução, nela ainda é possível encontrar algumas informações extras a respeito de questões técnicas inerentes ao trabalho. Tais informes técnicos, bem como os dados histórico-psicológicos, foram distribuídos nos seguintes tópicos: *Formação intelectual de Agostinho com ênfase no período da composição dos diálogos de Cassiciacum, Estadia em Cassiciacum e elaboração dos diálogos, Contra Academicos, Texto utilizado e Forma de organização da dissertação.*

A – Formação intelectual de Agostinho com ênfase no período da composição dos diálogos de Cassiciacum.

É certo que, em 383, Agostinho já se havia desencantado com o maniqueísmo, encontrava-se em Roma e tornara-se cético temporário. Essa “conversão” ao ceticismo não foi seguramente um processo tranqüilo, pois renegou cerca de dez anos de esforço sincero em busca da obtenção de sabedoria.

Alguns estudiosos tentaram desvendar os motivos que levaram um jovem de inteligência tão viva a permanecer ligado durante tanto tempo – ao que parece, dos dezoito aos vinte e oito anos – a uma seita que não lhe permitia o desenvolvimento dos dotes intelectuais e não alimentava seu espírito senão com fábulas e mitos^[7]. Um fator – entre vários outros - que deve ter sido importante para o prolongamento de seu convívio com os maniqueus é o que se convencionou chamar de “espiritualidade da seita^[8]”, isto é, o relacionamento afetivo de amizade entre os adeptos da religião de Mani. Agostinho achava-se preso, não só pela hospitalidade e gentileza de seus amigos, mas também pelas relações sociais do grupo, das quais dependiam inclusive suas oportunidades de trabalho. Quando partiu para Roma, em 383, já desiludido com o maniqueísmo, sobretudo em razão do encontro que havia tido com Fausto de Milieu, maniqueu cuja fama parece ter ultrapassado de longe a sabedoria, seus laços de amizade com os adeptos de Mani ainda permaneciam estreitos.

(Ironicamente, foram essas amígdas maniqueístas que o empurraram para Milão, no outono de 384, cidade onde entrou em contato com o bispo católico Ambrósio, homem que viria a exercer influência decisiva em sua conversão ao cristianismo^[9].)

Decepcionado, portanto, com as promessas positivas do maniqueísmo, Agostinho havia-se transformado num céptico. Essa transformação radical explica-se pelo fato de que os maniqueus haviam-no atraído com a promessa da aquisição de sabedoria divina exclusivamente através da razão, sem apelo à crença^[10], e não se mostraram capazes de cumprir o prometido. Ao que tudo indica, Agostinho era um racionalista exacerbado naquele fim de adolescência que marcou sua adesão à seita de Mani. Ávido de ciência exata e certeza matemática^[11], o futuro bispo de Hipona sentiu-se atraído por uma religião que chegava mesmo a desprezar o próprio princípio da crença^[12]. Quando, porém, percebeu que dos maniqueus não receberia senão algumas migalhas livrescas, retiradas talvez de obras como o *Thesaurus* ou a *Epistola Fundamenti*^[13], ambas supostamente de Mani, e notou que a revelação da prometida sabedoria divina era postergada *ad infinitum*, começou a desconfiar da seriedade dos “eleitos^[14]”. Manteve-se, entretanto, em silêncio, dados os laços de amizade que o ligavam ao grupo, mas ansiava por obter respostas satisfatórias às dúvidas que dia a dia se acumulavam em seu espírito. Enfim, teve a oportunidade de conhecer Faustus, maniqueu tido em alta conta pela perspicácia e erudição, mas com ele não se impressionou nem um pouco; pelo contrário, achou-o inculto e superficial^[15]. Esse encontro foi decisivo para que abandonasse de vez o maniqueísmo.

Por volta dos vinte e oito anos de idade, era Agostinho um homem quase sem fé^[16]. Pouco antes de abandonar a seita de Mani, havia-se dedicado à leitura dos ditos filósofos naturais, isto é, dos físicos, dada a sua ânsia por precisão científica^[17]. Também havia lido muita coisa sobre astrologia^[18]. No mais, sua formação completava-se com a educação retórica que recebera, calcada nos clássicos latinos (Virgílio e Cícero, entre outros), e com a educação religiosa bebida nos pequenos trechos de livros maniqueus que lia ou que para ele eram lidos em voz alta durante as cerimônias de que participava. Ao deixar para trás a crença maniqueísta, porém, não depositou em nenhum físico, astrólogo, clássico ou religioso aquela fé ingênua que o ligara aos maniqueus. Enganado por estes, decidiu jamais se entregar de novo, às pressas, a nenhuma crença, entrando, assim, no que se convencionou chamar de estado de misologia^[19].

O ceticismo de Agostinho, todavia, por mais radical que possa ter sido^[20], nunca chegou a ser irrestrito. Dois pontos foram poupados da dúvida universal: Deus e os fundamentos morais da vida humana^[21]. (Isso se explica através do resgate da relação entre Agostinho e a filosofia acadêmica.)

É fato que Agostinho, durante toda a vida, nunca teve intimidade com o idioma grego^[23]. Na adolescência, não sentia muita vontade de estudar a língua de Platão, Aristóteles e outros filósofos; na maturidade, faltava-lhe tempo para esse estudo. Diante disso, todo o contato que manteve com a filosofia (legado que Roma herdou de Atenas) deu-se ou por meio de traduções latinas de textos gregos ou por meio da leitura de Cícero, escritor que introduziu em Roma muitas das idéias filosóficas helênicas. Foi justamente através de Cícero que Agostinho entrou em contato com os cétricos acadêmicos.

O velho clássico latino simpatizava com as idéias da Nova Academia^[25]. Cícero deve ter lido em grego as reflexões cétricas dos acadêmicos, o que é sugerido em seu trabalho *Acadêmicas*^[26], fonte provável das informações que Agostinho possuía a respeito do ceticismo^[27]. Nas *Acadêmicas*, Cícero pregou ceticismo, por assim dizer, moderado, talvez voltado apenas contra os pensadores doutrinários de seu tempo. Compartilhava com os gregos a precaução no adotar intempestivamente qualquer ponto de vista, preferindo sempre o caminho mais ponderado da probabilidade, sem nunca assentir em coisa alguma, mas, mesmo assim, agindo conforme o que lhe parecia mais razoável e verossímil. Não chegou, contudo, a estender a suspensão do juízo às questões religiosas e morais. O ceticismo de Agostinho era como o de Cícero, pois não se arriscava a contestar nem a ética nem a religião vigente.

Foi nesse estado de espírito que Agostinho chegou a Milão, onde, graças a seus amigos maniqueus, eram-lhe boas as perspectivas de construção de sólida e próspera carreira como professor de retórica e mesmo de participação em altos cargos do serviço público. Suas primeiras preocupações na cidade latina devem ter-se dirigido ao alcance dessas metas, mas é também provável que ele se tenha dedicado a nutrir a alma com algum alimento espiritual, uma vez que, para sua consciência, o ceticismo era condição incômoda^[28].

Deve ter sido no final de 384 ou na primavera de 385 ^[29], quando sua mãe chegou a Milão, que Agostinho começou a freqüentar, aos domingos, a igreja da cidade. Ambrósio era o bispo local.

Ambrósio, cerca de quatorze anos mais velho que Agostinho, naquele tempo já havia onze anos era bispo de Milão. Era um homem culto, pois havia recebido a melhor educação disponível, naquela época, no Império Romano. Conhecía bem a língua grega e transitava com desenvoltura entre os autores latinos. O grego, aliás, abria-lhe as portas, não só para a vasta literatura cristã^[30] que já desde o século II vinha sendo produzida, em Alexandria como em outras partes do Império Romano do Oriente, mas também aos textos filosóficos platônicos e aristotélicos^[31] que, havia um século redescobertos e reconciliados, cativavam os círculos letrados e a corte milanesa, quase toda ela cristã.

O cristianismo desses romanos cultos, no entanto, era mais sofisticado e discreto que o das pessoas simples. (Entre essas últimas podemos incluir Mônica, mãe de Agostinho.) Impregnados de platonismo, os cristãos letrados apenas toleravam a Igreja como instituição, sendo que muitos nem mesmo freqüentavam os templos, convencidos de que o reino de Cristo não era outro senão o mundo imaterial das Idéias mencionado pelos filósofos platônicos. Esse parece ter sido o caso de Marius Victorinus^[32], responsável pela tradução latina dos textos platônicos que tanto influenciaram a corte cristã de Milão.

Marius Victorinus, professor africano de retórica convertido ao cristianismo, dedicara-se, na Roma da metade do século IV^[33], à tradução para o latim de livros ditos platônicos. Esses livros, em verdade, não eram os diálogos de Platão – se bem que muitos deles chegaram a circular no Império tardio -, mas os trabalhos de autores como Plotino. Este, um grego que havia ensinado filosofia em Roma no século III, era tido como o maior de todos os intérpretes de Platão. Seus discursos, hoje conhecidos como *Enéadas*, foram recolhidos, organizados e editados por seu aluno Porfírio. Nenhum dos dois era cristão – Porfírio, aliás, chegou mesmo a escrever um tratado contra o cristianismo -, porém, através das traduções de Marius Victorinus, ambos acabaram por influenciar enormemente a elaboração da doutrina cristã.

Em Roma, Marius Victorinus chegou a conhecer o sacerdote cristão Simplicianus, que, quando Agostinho se encontrava em Milão, era ainda vivo. Simplicianus, também impregnado das idéias platônicas vertidas em latim por Victorinus, foi, ao que parece, o

mentor teológico de Ambrósio, bem como serviu de patrono da audaciosa tentativa de combinação entre platonismo e cristianismo presente nos sermões do bispo milanês^[34].

Eram esses os sermões que Agostinho escutava aos domingos. Foram eles que o atraíram para o catolicismo. Aos ouvidos de Agostinho, as palavras de Ambrósio, impregnadas de platonismo de certa forma erudito, soavam de modo muito mais agradável que os floreios retóricos de Faustus, com os quais, aliás, já estava ele acostumado e dos quais, portanto, sabia defender-se. Em realidade, a inquietação intelectual de Agostinho era atendida de maneira mais completa pela profundidade dos temas platônicos.

Atraído por esses sermões, Agostinho desejava conhecer Ambrósio pessoalmente. Porém isso não constituía tarefa fácil. O bispo milanês era homem importante em sua cidade. Seu tempo era quase todo gasto em conversas políticas relevantes com gente notável – em geral, influentes cristãos da corte. Nas poucas horas de lazer, dedicava-se a ler, em completo silêncio, algum livro de seu interesse. Por essas razões, somadas ao fato de que Agostinho não apresentava nenhum atrativo para alguém como Ambrósio (aos olhos do milanês, o africano não devia passar de mais um jovem que, através de matrimônio cristão, desejava cair nas graças da corte local^[35]), é plausível crer na improbabilidade do contato direto entre os dois.

Surpreendentemente, a despeito de tudo isso, Agostinho conseguiu conversar com Ambrósio. Impressionou-se o africano com a afabilidade do bispo de Milão, de certo modo inesperada - dados os motivos expostos no parágrafo anterior - inclusive para quem hoje estuda tais eventos^[36].

Não sabemos com exatidão quais sermões de Ambrósio chegaram aos ouvidos de Agostinho^[37]. No máximo podemos dizer que é provável tenha ele escutado os sermões inaugurais sobre o *Livro de Gênesis* e talvez algo do *Hexameron*, do *De Isaac* e do *De Bono Mortis*. Os três últimos entram na lista em razão do forte conteúdo neoplatônico. Com efeito, dado que o neoplatonismo viria a exercer influência importante sobre o jovem Agostinho e visto que, antes da leitura direta dos neoplatônicos, o africano não se alimentava de neoplatonismo senão por meio dos sermões de Ambrósio, então é crível tenha ele escutado esses sermões de tom neoplatônico e por eles sido influenciado.

Sobre o neoplatonismo de Ambrósio já se falou, mas vale a pena voltar ao assunto para mostrar como de fato existia um canal legitimamente cristão que permitia o

escoamento dessas idéias em meio aos temas bíblicos. Ambrósio seguia antes os passos de Orígenes^[38] que os de Tertuliano^[39]. Sua interpretação da sagrada escritura era alegórica e opunha radicalmente a carne ao espírito. À parte os problemas teológicos relacionados tanto à obra de Orígenes como à de Tertuliano, o importante é dizer que a flexibilidade das alegorias e a oposição entre matéria e espírito, pontos-chaves do ideário origeniano, permitiam que certos temas neoplatônicos se misturassem com sermões legitimamente cristãos.

É preciso dizer, todavia, que, conquanto o neoplatonismo de Ambrósio tenha, muito provavelmente, por meio de sermões, influenciado Agostinho, não foi ele, seguramente, suficiente para aquietar o espírito questionador do africano. De fato, Ambrósio apenas pincelava sua fé cristã com algumas gotas de paganismo. Em muitos casos, aliás, não fazia outra coisa a não ser destacar os supostos erros das doutrinas pagãs no intuito de tornar ainda mais brilhante o cristianismo aos olhos dos cristãos. Na melhor das hipóteses, o ideário platônico não era elogiado senão quando concordava com as palavras bíblicas. Isso era superficial para Agostinho.

Os anos de maniqueísmo, se não haviam dado cultura sólida ao africano, ao menos lhe haviam despertado o gosto metafísico da busca pelo fundamento das coisas^[40]. Ele sentia a necessidade de saciar a fome da razão. Diante das pinceladas neoplatônicas dos sermões, Agostinho via-se tentado a aprofundar o conhecimento que permeava as falas de Ambrósio.

Essa sede de saber conduziu-o ao contato direto com os livros neoplatônicos. (Isso deve ter acontecido em algum momento do verão de 386^[41]. Nas *Confissões*, esses livros são chamados simplesmente de *platônicos*^[42].) Não se deve ter tratado, contudo, de diálogos de Platão, mas de escritos de intérpretes então recentes do platonismo, que hoje convenciamos chamar de neoplatônicos. O maior desses neoplatônicos foi Plotino, cuja obra seu discípulo Porfírio compilou e organizou. Não sabemos exatamente quais livros dessa natureza Agostinho leu, mas há muitas evidências que indicam tenha ele lido pelo menos Plotino^[43], na tradução latina de Marius Victorinus. Também deve ter lido Porfírio, mas isso não é tão certo. O que se sabe com algum grau de certeza é que se tratou de leitura intensa e completa.

Foi uma leitura tão intensa e completa que as idéias de Plotino foram inteiramente absorvidas, “digeridas” e transformadas por Agostinho. (...) Assim, Agostinho, um filósofo amador que não sabia grego, aparece como um dos poucos pensadores capazes de dominar os autores neoplatônicos com originalidade e independência sem igual numa época em que homens muito mais educados vangloriavam-se de ser platônicos. (Peter Brown^[44].)

Leitura assim tão minuciosa deve ter sido suficiente para oferecer a Agostinho opção ao ceticismo que, mesmo depois do contato com Ambrósio, ainda lhe atormentava a alma em Milão^[45]. Ademais, os livros *platônicos* devem ter sido fundamentais para sua escolha pela vida ascética em detrimento das glórias mundanas. A filosofia platônica, de fato, - tome-se Plotino como exemplo -, ao opor a matéria ao inteligível e situar a ciência e a sabedoria neste último nível, era ascética, compreendendo-se aqui o ascetismo como o desprendimento das coisas materiais e a busca pelo crescimento espiritual. Na visão platônica, tal qual Agostinho a entendia, a sabedoria era alcançada, passo a passo, mediante a elevação do espírito à esfera do inteligível, elevação essa inegavelmente ascética, conquanto não tão radical como, por exemplo, a dos eremitas cristãos dos desertos do Oriente^[46]. Ainda assim, enxergava Agostinho no caminho platônico um modo de adquirir aquela sabedoria que lhe fora ofertada, mas não entregue, pelos maniqueus.

Não cabe aqui discutir se Agostinho, nesse momento da vida, seguia de fato à risca a ortodoxia católica. Talvez não^[47], mas diga-se em sua defesa que, nessa época, desconhecia ele a doutrina cristã^[48]. De todo modo, os platônicos deram-lhe a base intelectual de que necessitava para livrar-se da paralisia cética e contribuíram para sua decisão de abandonar a carreira de professor de retórica em Milão. Romperam-se, com essa decisão, as últimas cadeias que o mantinham preso ao seu passado maniqueísta^[49], fato que sem dúvida facilitou, posteriormente, sua conversão integral ao cristianismo.

O abandono repentino dos planos mundanos, entretanto, deve ter sido algo chocante mesmo para seus colegas neoplatônicos, eles próprios desejosos de viver tão-somente com preocupações filosóficas. Embora o platonismo da época aprovasse com fervor o abandono dos negócios mundanos e a dedicação à busca da sabedoria, subentendia-se que isso deveria dar-se de modo gradual e suave. Depois de existência dedicada aos afazeres do mundo,

poderia um homem retirar-se com honra da vida pública e dedicar-se com exclusividade ao aprimoramento da alma^[50]. Agostinho, porém, queimou etapas, abandonando de súbito os negócios mundanos.

Findo o período letivo e abertas as férias escolares^[51], o africano fez anunciar sua saída da vida pública e retirou-se, a fim de meditar e recobrar-se do choque nervoso que antecederia sua conversão ao catolicismo^[52], para uma estância, de propriedade de seu colega Verecundus, na cidade de Cassiciacum, ainda nos arredores de Milão, mas já ao pé dos Alpes. Nesse local foram escritos os diálogos que servem de matéria-prima para nossa tese.

B – A estadia e os diálogos de Cassiciacum.

A estadia em Cassiciacum deve ter-se iniciado no fim de agosto ou início de setembro de 386, mas não adentrou por completo o inverno do mesmo ano: é provável que se tenha encerrado em meados de dezembro. O certo é que no princípio de 387 já estava Agostinho de volta a Milão, onde aguardaria o batismo marcado para a Páscoa próxima.

Lá viveria, embora de maneira efêmera, o ideal de retiro filosófico tão apreciado pela elite letrada do Império tardio. Ideal que, aliás, tinha nome em latim, *otium liberale*^[53], e remontava pelo menos ao tempo de Cícero. No século IV, a tradição havia sido renovada e tornara-se mais complexa. Sabe-se que muitos dos últimos senadores pagãos, nos anos finais da vida, haviam-se retirado para grandes propriedades na Sicília e passado a dedicar o tempo à reedição de manuscritos de autores latinos já naquela época considerados clássicos. É verdade que o *otium liberale* vivido por Agostinho em Cassiciacum não era pagão, dadas as preocupações cristãs que permeavam a alma do filósofo, mas, mesmo assim, coincidiu em muitos pontos com o tipo de vida levado por certos pagãos letrados. Talvez se possa dizer, com Peter Brown, que a estadia de Agostinho em Cassiciacum foi um tempo de *Christianae vitae otium*^[54].

Exemplo dessa mistura de tradições culturais pagãs e direcionamento religioso cristão ocorrida em Cassiciacum é o programa de estudos estabelecido por Agostinho para seus alunos Licêncio e Trigécio, que, juntamente com algumas outras pessoas^[55], haviam acompanhado o africano em seu “retiro espiritual”. Com efeito, os pupilos de Agostinho, diariamente, liam trechos de clássicos como Virgílio e Cícero e sobre tais trechos discorriam. Em paralelo à leitura, parte do tempo de estudos era dedicada à meditação e à reflexão pessoal. Ainda bastante impregnado do platonismo que sorvera de leituras então recentes, Agostinho acreditava que o exercício da mente com questões abstratas serviria para elevá-la ao reino do inteligível, identificado então como o reino das coisas divinas^[56]. Em outras palavras, o treinamento da mente por meio da educação liberal^[57] seria capaz de torná-la apta à tarefa muito mais árdua e importante de conhecer a Deus. Nesse sentido, casava-se o paganismo de Cícero e Virgílio, entrecortado pelo misticismo de Plotino, com o anseio religioso do cristianismo.

Mas o dia-a-dia em Cassiciacum não se resumia aos estudos de Licêncio e Trigécio e à meditação pessoal de cada um deles. Afora os trabalhos mais práticos exigidos para a manutenção da propriedade^[58] em que estavam todos instalados, havia ainda as discussões filosóficas travadas ora entre Agostinho e seus alunos ora entre todos os acompanhantes do africano naquele retiro ao pé dos Alpes.

Os motivos que ensejavam essas discussões eram os mais diversos e também os mais comuns^[59]. O certo é que esses diálogos, transcorridos em sua totalidade^[60] no mês de novembro de 386, foram transcritos na íntegra por estenógrafos que lá se encontravam *ad hoc*^[61].

No dia nove de novembro de 386 principiaram-se as discussões sobre os acadêmicos. Delas participaram Agostinho, Alípio, Trigécio e Licêncio. Estenderam-se, de início, por três dias, malgrado a ausência de Alípio durante parte da discussão, pois fora ele obrigado a resolver alguns negócios na cidade^[62]. Interrompido por sete dias, esse debate foi retomado em 18 de novembro, Alípio já de volta, e concluiu-se apenas no dia 21 desse mês. Nesse entretanto, mais precisamente em 13 e 20 de novembro de 386, tiveram lugar as conversas que originaram, respectivamente, o *De Beata Vita* e o *De Ordine*^[63].

Convencionou-se que os diálogos de Cassiciacum são o *Contra Academicos*, o *De Beata Vita* e o *De Ordine*, pois os três começaram e terminaram durante a estadia de

Agostinho na propriedade de Verecundus. Entretanto, quatro outros diálogos, embora concluídos longe de Cassiciacum, estão diretamente ligados a essa época da vida do pensador africano. São eles os *Soliloquia*, o *De Quantitate Animae*, o *De Immortalitate Animae* e o *De Musica*.

Os *Soliloquia*^[64] nasceram das meditações de Agostinho em Cassiciacum. À noite, livre das obrigações para com alunos e familiares, o ex-professor de retórica esforçava-se para, através da razão, conhecer a Deus e a alma. O *De Immortalitate Animae* derivou diretamente dos *Soliloquia*, já que consiste numa série de supostas provas da imortalidade da alma, ou seja, um esforço claro no sentido de estudar a alma ela mesma^[65]. Já o *De Quantitate Animae* inspirou-se em episódio ocorrido ainda em Cassiciacum^[66]. Por fim, o *De Musica* fez parte de projeto, interrompido ou pela força das circunstâncias ou pela perda de interesse por parte de Agostinho pelas ciências mundanas^[67], de estudar a fundo as artes liberais como meio de treinar a mente para a posterior tarefa de conhecer a Deus. Como já se viu, Agostinho colocara pela primeira vez em prática esse projeto em Cassiciacum, com seus alunos Trigécio e Licêncio.

Seja como for, o certo é que as obras de Cassiciacum, notadamente os três diálogos iniciados e concluídos ao pé dos Alpes, não só espelham muito da vida passada de Agostinho, até sua conversão ao cristianismo^[68], mas também constituem os primeiros escritos que podem ser confrontados com o autor das *Confissões* e o filósofo cristão que só encerraria suas atividades quase aos oitenta anos de idade^[69].

É verdade que muitos equívocos podem ser apontados nos diálogos de Cassiciacum. Não é preciso grande esforço para ver que, dado o despreparo cultural de sua audiência, Agostinho foi obrigado a tratar de modo superficial os temas dos diálogos^[70]. Além disso, pelo mesmo motivo, deparamo-nos muitas vezes, na leitura desses textos, com o mau uso dos argumentos e algumas digressões inconseqüentes de pensamento^[71], no geral por parte de Licêncio e Trigécio. Em suma, é possível tachar os diálogos de imaturos^[72].

Mesmo diante de tudo isso, ainda assim as obras de Cassiciacum, pela quantidade de informações que carregam no bojo sobre o itinerário psicológico-cultural do filósofo africano, são essenciais para a compreensão do jovem Agostinho. E das reflexões do jovem Agostinho é que tratamos nesta dissertação.

C – O “*Contra Academicos*”

O *Contra Academicos* iniciou-se no princípio de novembro de 386 e foi concluído no final desse mesmo mês, após o debate sobre a vida feliz e a discussão sobre a ordem. Passou-se ele inteiramente em Cassiciacum e, por esse motivo, forma, junto com o *De Beata Vita* e o *de Ordine*, o grupo de escritos que se convencionou chamar de diálogos de Cassiciacum.

Em linhas gerais, o *Contra Academicos* traz à baila a tese da Nova Academia^[73] a respeito da capacidade humana de conhecer. Se levarmos em conta as palavras de Agostinho nas páginas finais dessa obra, poderemos dizer que, para ele, é preciso combater a idéia de impossibilidade irrestrita de conhecimento, por parte dos homens, pois essa concepção é um obstáculo à teoria de felicidade já esboçada em Cassiciacum^[74]. Isso, entretanto, não quer necessariamente dizer que, no *Contra Academicos*, o africano tenha desejado refutar definitivamente as teses acadêmicas ou tenha superado uma possível – e provável – crise cética^[75]. Todas essas questões são ainda muito debatidas pelos estudiosos da filosofia agostiniana.

O que se pode dizer, de maneira objetiva, a respeito do *Contra Academicos*, é que se liga ele estreitamente, por intermédio dos temas tratados, a uma tradição filosófica que não se restringe a Cícero, sua influência mais direta, mas remonta no mínimo à Grécia clássica^[76].

Como já se colocou, é bem provável que Agostinho tenha sorvido de traduções latinas toda essa tradição. Cícero parece ter sido uma das fontes principais do cartaginês para a filosofia, notadamente para o tema aqui trabalhado, o ceticismo da Nova Academia^[77]. Não obstante, não se deve descartar de todo a hipótese de o africano ter entrado em contato com fontes mais antigas^[78], como por exemplo Sexto Empírico e Diógenes Laércio, relativas ao ceticismo. O que importa, porém, no momento, não é a origem última dos temas abordados por Agostinho no *Contra Academicos*, mas a presença deles na obra e sua identificação com o que se pode chamar de tradição clássica.

No diálogo agostiniano aparecem muitos temas da cultura filosófica, quer do período clássico quer do greco-romano (...). Acrescente-se que não se destacam apenas o pensamento e os conceitos, mas também o método, o procedimento de indagação e, talvez, algumas estruturas técnicas das principais fontes de informação sobre a filosofia da Academia, certamente superior a Diógenes Laércio e às “Acadêmicas” (Lucullus e Varro) de Cícero e talvez em pé de igualdade com o “Adversus Mathematicus” e as “Pyrronicae hypotyposeis” de Sexto Empírico.

Outro complexo de temas, de presença viva com retornos oportunos, é a lógica estóica, com a definição do verdadeiro segundo Zenão (...).

A principal fonte de informação é sem dúvida Cícero, tanto para a doutrina dos estóicos como para as várias teses dos acadêmicos. Entre as obras de Cícero têm maior relevo, como sugere o próprio Agostinho, as “Acadêmicas”. Não se exclui, porém, a hipótese de ter Agostinho conhecido o texto de Diógenes Laércio e o de Sexto Empírico (...). Os temas fortuna, liberdade e tranqüilidade fazem-nos pensar na literatura estóica do Império Romano, sobretudo em Sêneca. Algumas entonações de caráter ascético-místico remetem principalmente a Porfírio. Já se demonstrou, ademais, que os (...) dois “protrettici” a Romaniano têm pontos comuns com o “Protrettico” de Aristóteles.

Em essência, no *Contra Academicos* Agostinho quer mostrar a que nível havia chegado sua capacidade de compreensão e interpretação do pensamento clássico. E índice de tal nível, no diálogo em exame, é a síntese que ele faz, na primeira parte do livro terceiro, da origem do filosofar^[79].

Por fim, ainda é possível dizer, de modo objetivo, que o *Contra Academicos* é a primeira obra de Agostinho até nós chegada. Presume-se que ele tenha escrito, por volta dos vinte e seis anos de idade, um tratado intitulado *De Pulchro et Apto*, porém, esse texto se perdeu. O *Contra Academicos*, escrito por volta do trigésimo segundo ano da vida do filósofo, é, portanto, não apenas sua primeira obra conhecida, mas também o primeiro escrito que pode ser confrontado, ao menos para esclarecimentos históricos, com as páginas das *Confissões*^[80].

D – O texto utilizado.

O *Contra Academicos* foi retirado do *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL)^[81], enquanto o *De Beata Vita* o foi da tradução de Nair de Assis Oliveira. Já dos comentaristas cujos escritos embasaram a tese foram empregadas edições – algumas mais antigas, outras mais recentes – na língua natal de cada um deles. Especificamos na bibliografia, com os detalhes necessários, as edições que serviram de estofo teórico a este trabalho.

E – A forma de organização da dissertação.

Dividimos a dissertação em livros e os livros em capítulos. Trata-se de dois livros com três capítulos cada um. Seguimos o modelo agostiniano do *Contra Academicos*, comum no mundo antigo, não por amor a relíquias, mas porque nossas idéias melhor se organizaram nesse formato.

Separada dos livros está a introdução, que os explica e também fornece detalhes sobre ela mesma, além de servir como base teórica para a reflexão da conclusão. Esta última faz parte do terceiro capítulo do segundo livro. Resolvemos vinculá-la aos livros da dissertação porque, embora seja ela de certa forma independente do corpo principal do trabalho, ainda assim não está, em seu conteúdo, tão desvinculada do restante quanto a introdução. Esta, em realidade, não depende do corpo do trabalho, podendo ser apresentada inclusive à parte, sem que se comprometa seu sentido, ao passo que a conclusão, de maneira nenhuma, pode vir isolada, sem o apoio da análise desenvolvida nos livros. Por esse motivo, resolvemos acoplá-la ao capítulo final do segundo livro, no intuito de fechar, de uma só vez, esse último livro e a tese toda.

NOTAS –

[1] Acaso não foi caminhando da infância até aqui que cheguei à puerícia? Ou melhor, esta veio a mim e suplantou a infância sem que esta fosse embora, pois, para onde poderia ir?

Contudo, deixou de existir, porque eu já não era um bebezinho que não falava, mas um menino que aprendia a falar. (*Confissões*, livro I, cap. VIII.)

[2] Serge Lancel – *Saint Augustin*, pág. 151.

[3] *The Cambridge Companion to Augustine*, pág. 9.

[4] Peter Brown, H.I. Marrou, Gustave Bardy, Briam Stock, entre outros.

[5] Conferir o quinto tópico desta introdução.

[6] Conferir o quarto tópico desta introdução.

[7] Briam Stock – *Augustine the Reader: meditation, self-knowledge and the ethics of interpretation*, págs. 43 a 53; Jean-Marie Le Blond – *Les Conversions de Saint Augustin*, págs. 89 a 99.

[8] Briam Stock. *Op.cit.*, págs. 43 a 53.

[9] Peter Brown – *Augustine of Hippo: a biography*, pág. 79.

[10] Briam Stock. *Op.cit.*, págs. 43 a 53; Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, págs. 89 a 99.

[11] Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, págs. 89 a 99.

[12] *Idem*.

[13] Briam Stock. *Op.cit.*, págs. 43 a 53.

[14] Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, págs. 89 a 99.

[15] Vi então que se tratava de homem completamente ignorante das artes liberais, com exceção da gramática, que conhecia de modo superficial (...). Por isso, logo que reconheci sua ignorância naquelas ciências em que o julgava grande conhecedor, comecei a desesperar de que me pudesse esclarecer e resolver as dificuldades que me preocupavam. (*Confissões*, livro V, caps. VI e VII.)

[16] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 79.

[17] Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, págs. 89 a 99.

[18] Briam Stock. *Op.cit.*, págs. 50 e 51.

[19] Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, págs. 99 e 100.

[20] John M. Rist – *Augustine: ancient thought baptized*, pág.42.

[21] Peter Brown. *Op.cit.*, págs. 80 e 81.

[22] *Idem*, pág. 81.

[23] Por que odiava eu as letras gregas, que me ensinavam quando eu era criança? Não o sei (...). Por que então me aborrecia a literatura grega, na qual se cantam tais coisas? (*Confissões*, livro I, caps. XIII e XIV.)

[24] Obra filosófica de Cícero hoje perdida.

[25] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 79.

[26] *Après “l’Hortensius”, qui est perdu à part quelques fragments insignifiants, l’ouvrage intitulé “Academica” est le premier qu’ait composé Cicéron sur un sujet proprement philosophique (la “République” et les “Lois” ont un caractère plutôt politique). Rien de plus naturel d’ailleurs: la question de la certitude, la recherche d’un critérium de la vérité, s’il en existe un, ont pour tous les philosophes une importance qu’on peut bien dire fondamentale. (...) Les lettres de Cicéron à son ami Atticus donnent d’ailleurs de nombreuses indications sur la composition des “Académiques” et le remaniement du premier travail publié sous ce titre.*

Au printemps de l’année 45 avant l’ère chrétienne, (...) Cicéron avait cherché l’isolement dans sa villa d’Astura (...). C’est là que pour se distraire de son chagrin (...) il rédigea “l’Hortensius”, sorte de préface générale à une série de traités philosophiques, la “Consolation” et aussi, semble-t-il, le “Catulus” et le “Lucullus” qui, réunis, forment les “Academica priora” (...).

Ces premiers livres académiques furent publiés et nous possédons encore à peu près sans lacune le deuxième, le “Lucullus”. (...)

Cicéron chercha, sans grand succès d’ailleurs, à empêcher les “Academica priora” de se répandre dans le public lettré et composa un nouvel ouvrage, en quatre livres celui-là, dans lequel il fit entrer, retranchant un peu, ajoutant beaucoup, ce qu’il avait mis dans le “Catulus” e le “Lucullus”. Mais de ce nouvel ouvrage seuls les douze premiers chapitres du premier livre et des fragments insignifiants des autres nous sont parvenus. Autant que nous pouvons en juger, chacun des quatre livres académiques contenait l’exposition d’une thèse dogmatique et la réfutation de cette thèse par les arguments que les sceptiques et les probabilistes avaient mis en circulation. Le premier livre et le deuxième correspondaient au “Catulus”, le troisième et le quatrième au “Lucullus”. Tout le travail de refonte devait être terminé dans les premiers jours du mois de juillet (...).

Varron avait fait une promesse, Cicéron la lui rappelle: il ne veut pas réclamer indiscrètement l’ouvrage promis, ce serait manquer aux règles de l’urbanité, mais il croit pouvoir envoyer des “avertisseurs” ne péchant pas par excès de timidité. Ces avertisseurs, ce sont les quatre livres académiques où Varron joue le rôle d’interlocuteur: il expose et défend la thèse d’Antiochus, c’est-à-dire celle du dogmatisme péripatéticien et stoïcien. (...)

*L’une des sources principales des “Académiques” est indiquée par l’auteur lui-même, c’est le livre déjà nommé qu’avait écrit Antiochus contre son maître Philon après sa conversion au dogmatisme. Le discours de Lucullus dans les “Academica priora” et celui de Varron dans le fragment subsistant des nouveaux livres académiques en sont des résumés. Quant aux discours de Cicéron qui défend la thèse de la Nouvelle Academie, c’est-à-dire le probabilisme, ils doivent certainement beaucoup à Clitomaque, principal disciple de Carnéade, mais il est assez admissible aussi que Cicéron ait fait quelques emprunts aux ouvrages que Philon lui-même avait composés (...). (“Notices sur les Académiques” - cf. bibliografia.) (Depois do *Hortensius*, que se perdeu, exceção feita a alguns fragmentos insignificantes, a obra intitulada *Acadêmicas* foi a primeira escrita por Cícero a respeito de assunto propriamente filosófico (a *República* e as *Leis* têm antes caráter político). Nada, aliás, mais natural: a questão da certeza e a busca de um critério para a verdade, se é que existe um, têm para todos os filósofos importância fundamental ... As cartas de Cícero enviadas a seu amigo Atticus fornecem, ademais, numerosas indicações, quer sobre a composição das *Acadêmicas* quer a respeito do remanejamento do primeiro trabalho publicado sob esse título.*

*Na primavera do ano 45 a.C., Cícero havia-se isolado em sua propriedade em Astura. Lá, para fugir da melancolia, redigiu o *Hortensius* (espécie de prefácio geral de uma série de tratados filosóficos), a *Consolação* e também, provavelmente, o *Catulus* e o *Lucullus*, que, reunidos, formam as *Primeiras Acadêmicas*.*

*Esses primeiros livros acadêmicos foram publicados e deles possuímos ainda, quase sem nenhuma lacuna, o segundo, ou *Lucullus*.*

*Cícero tentou, sem grande sucesso, impedir que as *Primeiras Acadêmicas* circulassem entre o público letrado e, por esse motivo, compôs nova obra, em quatro livros, na qual fez entrar, cortando um pouco, acrescentando muito, o que ele havia colocado no *Catulus* e no *Lucullus*. Porém dessa nova obra apenas os doze capítulos iniciais do primeiro livro e alguns fragmentos insignificantes dos demais chegaram até nós. Até onde podemos julgar, cada um dos quatro livros acadêmicos continha a exposição de uma tese dogmática e a refutação dessa mesma tese pelos argumentos que os céticos e probabilistas haviam posto em circulação. O primeiro livro e também o segundo correspondiam ao *Catulus*; o terceiro*

e o quarto, ao *Lucullus*. Todo o trabalho de reconstrução deveria ser terminado nos primeiros dias do mês de julho.

Varro fizera uma promessa. Cícero refresca-lhe a memória: ele não quer indiscretamente reclamar a obra prometida, - isso equivaleria a quebrar as boas regras de urbanidade -, mas crê poder enviar lembretes ao amigo, evitando assim o pecado do excesso de timidez. Esses lembretes são os quatro livros acadêmicos em que Varro desempenha papel de interlocutor: ele expõe e defende a tese de Antiochus, ou seja, a tese do dogmatismo peripatético e estóico.

Uma das fontes principais das *Acadêmicas* é indicada pelo próprio autor. Trata-se do livro, já mencionado, escrito por Antiochus - após conversão ao dogmatismo - contra seu antigo mestre Philon. O discurso de *Lucullus* nas *Primeiras Acadêmicas* e o de Varro no fragmento subsistente dos novos livros acadêmicos são resumos disso. Quanto aos discursos de Cícero, que defende a tese da Nova Academia, isto é, o probabilismo, devem eles muito, sem dúvida, a Clitômaco, principal discípulo de Carnéades, mas não se deve descartar inteiramente a hipótese segundo a qual o orador latino leu obras compostas pelo próprio Philon.)

[27] *La controversia accademica* – “Introduzione”, pág. 15.

[28] Jean-Marie Le Blond. *Op.cit.*, pág. 101.

[29] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 81.

[30] Aimé Puech. *Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne*. Tome II, págs. 1 a 5.

[31] Tratava-se, não propriamente de textos de Platão ou de Aristóteles, mas de escritos de intérpretes que os haviam conciliado, como por exemplo Plotino. Cf. Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 91.

[32] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 103.

[33] *Idem*, pág. 92.

[34] *Idem*, pág. 93.

[35] *Idem*, pág. 82.

[36] *Idem*, pág. 83.

[37] *Idem*, pág. 84; Briam Stock. *Op.cit.*, pág. 54.

[38] Claudio Moreschini e Enrico Norelli. Tradução de Marcos Bagno – *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. Tomo I, págs. 371 e 372. *Sobre o método exegético de Orígenes só são possíveis, aqui, alguns pálidos acenos. O fundamental pressuposto platônico da distinção entre um nível de realidade inteligível, espiritual, perfeito (de fato, a verdadeira realidade), e um sensível, transitório, imperfeito, que do outro é imagem, encontra correspondência na admissão de que na Escritura há dois níveis de sentido: o literal, acessível a todos, na realidade não passa da fachada por trás da qual se oculta um sentido espiritual, é representação de realidades divinas (veja-se o prefácio aos “Princípios”). Que o sentido literal das Escrituras escondesse um significado mais profundo não é naturalmente uma idéia de Orígenes. Como foi dito no capítulo precedente, os filósofos gregos tinham recorrido à alegoria (“allegoreo” = dizer outro) para extrair verdades profundas dos textos de Homero e da mitologia. Em Alexandria, Filon, baseando-se também no platonismo, desenvolvera uma leitura alegórica do Pentateuco. Mas também há, nesse sentido, uma tendência interna ao cristianismo. (...) A exegese cristã anterior a Orígenes é perpassada por esta convicção; mas é Orígenes quem a sistematiza. Antes de tudo, ele põe o problema dos critérios que definem a exigência de uma interpretação alegórica do texto bíblico, e não tem dificuldade em identificá-los em trechos do próprio texto que proibem tomá-lo no sentido mais óbvio.*

[39] *Idem*, págs. 466 a 471. *No Ocidente, Tertuliano inaugura a atitude de hostilidade, que depois se torna lugar-comum. Mais importante e substancial é a crítica que Tertuliano dirige à filosofia, porque vê nela a presença de uma inaceitável curiosidade: com essa acusação ele resume, em substância, a oposição radical entre a ciência e a religião, entre o humano e o divino. (...) Que toda a Escritura é divinamente inspirada é um dado certo para Tertuliano como para todos os escritores cristãos; graças a sua origem comum, que consiste na inspiração, todos os livros bíblicos estão de acordo entre si: mas tal acordo precisa ser determinado mediante o estudo da Escritura (...). Tertuliano é também o primeiro escritor cristão de ambiente latino a ter deixado normas, ainda que um pouco desorganizadas, às quais ater-se para a interpretação do texto sagrado. (...) Tertuliano sabe bem que, assim como os marcionitas se atinham obstinadamente ao significado literal do texto, assim também os gnósticos, e em particular os valentinianos, interpretavam tudo alegoricamente: mas se tudo é alegoria, objeto ele, aonde foi parar o objeto de que se extrai a alegoria? Portanto, não podemos ver símbolos por toda a parte, mas também realidades concretas: a concretude do dado escriturístico é, para Tertuliano, um princípio irrenunciável.*

[40] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 88.

[41] *Idem*, pág. 94.

[42] (...) fizeste-me chegar às mãos, por meio de um homem inchado de monstruoso orgulho, alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim. (*Confissões*, livro VII, cap. IX.)

[43] Peter Brown. *Op.cit.*, págs. 94 e 95.

[44] *Idem*, pág. 95. *It was a reading which was so intense and thorough that the ideas of Plotinus were thoroughly absorbed, "digested" and transformed by Augustine (...). Thus Augustine, an amateur philosopher who knew no Greek, appears as one of the few thinkers who could master the Neo-Platonic authors with an originality and independence of mind unequalled in an age in which many far better educated men prided themselves on being "Platonists".*

[45] *Idem*, pág. 102.

[46] *Idem*, pág. 113.

[47] Brian Stock. *Op.cit.*, pág. 64.

[48] Com efeito, sabemos, mediante a leitura das *Confissões*, que durante a mocidade Agostinho desconheceu quase por completo a Bíblia. Sabia de cor um ou outro trecho aproveitado a esmo pelos maniqueus, porém, estudo detalhado e completo das Sagradas Escrituras ele só iria realizar depois de batizado. Na época dos diálogos de Cassiciacum seu conhecimento direto das doutrinas cristãs era praticamente nenhum.

[49] Agostinho obteve a cadeira de retórica em Milão graças à ajuda de seus amigos maniqueus.

[50] Peter Brown. *Op.cit.*, págs. 115 a 127.

[51] *Feriae Vindemiales*, período saudado pelos professores como tempo livre que podia ser dedicado ao lazer criativo.

[52] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 116; Gustave Bardy – *Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre*, págs. 109 e 110.

[53] Peter Brown. *Op.cit.*, pág. 115.

[54] *Idem*, pág. 115.

[55] *Idem*, pág. 118; Gustave Bardy. *Op.cit.*, págs. 110 e 111.

[56] *Idem*, pág. 121.

- [57] *Idem*, pág. 121.
- [58] Gustave Bardy. *Op.cit.*, pág. 111.
- [59] *Idem*, págs. 111 e 112.
- [60] *Atualidades de Santo Agostinho* – “Os diálogos de Cassiciacum”, págs. 35 e 36.
- [61] Serge Lancel. *Op.cit.*, pág. 151.
- [62] Gustave Bardy. *Op.cit.*, pág. 118.
- [63] *Idem*, pág. 118.
- [64] *Idem*, pág. 122.
- [65] Peter Brown. *Op.cit.*, págs. 122 e 123.
- [66] Gustave Bardy. *Op.cit.*, pág. 112.
- [67] Peter Brown. *Op.cit.*, PÁG. 126.
- [68] *Idem*, págs. 116 e 117.
- [69] Serge Lancel. *Op.cit.*, pág. 151.
- [70] Peter Brown. *Op.cit.* pág. 122.
- [71] *Idem*, pág. 120.
- [72] *Idem*, pág. 120.
- [73] Ver o capítulo II do livro I desta tese.
- [74] Ver o capítulo II do livro II desta tese.
- [75] *La controversia accademica* – “Introduzione”, págs. 6 a 9.
- [76] *Idem*, págs. 14 a 16.
- [77] *Idem*, págs. 14 a 16.
- [78] *Idem*, págs. 14 a 16.
- [79] *Idem*, págs. 14 a 16.
- [80] Serge Lancel. *Op.cit.*, pág. 151.
- [81] Quanto ao *Contra Academicos*, conferir nota 1 do livro I. Em relação ao *De Beata Vita*, especificamos na bibliografia a tradução utilizada.

Felicidade através do conhecimento

A defesa da relação de interdependência entre conhecimento e felicidade no *Contra Academicos* de Agostinho

Audi, amice, philosophia non ipsa sapientia, sed studium vocatur, ad quam te si contuleris, non quidem dum hic vivis sapiens eris (est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest), sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris, animus tuus ea post hanc vitam, id est, cum homo esse desieris, facile perfruetur. (Escuta, amigo, a filosofia não é a própria sabedoria, mas o estudo da sabedoria, ao qual se tu te dedicares, não em verdade durante esta vida serás sábio, - pois a sabedoria está junto a Deus e não pode aparecer ao homem -, mas quando por esse estudo tiveres suficientemente te exercitado e purificado, teu espírito, depois desta vida, isto é, quando deixares de ser homem, dela facilmente desfrutará ...) *Contra Academicos*, pág. 182.

Livro I – Hipótese da tese e análise do *Contra Academicos*

I

O diálogo *Contra Academicos*^[1], primeira obra conservada de Agostinho, destina-se a defender a idéia de que o conhecimento da verdade absoluta está direta e inseparavelmente ligado à possibilidade de felicidade.

É essa a hipótese que, neste primeiro livro, quisemos, em duas etapas (ou capítulos), confirmar. Com base no texto latino do *Contra Academicos*, de início (segundo capítulo)

procuramos destrinchar todo esse diálogo, de modo a formar em nossa mente imagem fidedigna dele. Em seguida, (terceiro capítulo), esforçamo-nos para identificar a defesa anunciada como o cerne desta tese.

II

Após o primeiro capítulo do Livro I, capítulo no qual todo o *Contra Academicos* é dedicado a Romaniano^[3], introduz-se, depois de breve explicação das circunstâncias motivadoras do diálogo^[4], a primeira grande questão do texto: a felicidade^[5]. Agostinho, ao lançar a questão a Trigécio e Licêncio, seus pupilos, relaciona-a ao problema do conhecimento da verdade, indagando da possibilidade de se alcançar a felicidade sem o conhecimento da verdade^[6]. Paralelamente, pouco antes do início efetivo da disputa, define-se a felicidade como o viver conforme a razão^[7].

Inicia-se, na metade do segundo capítulo, controvérsia entre Trigécio e Licêncio, sob a tutela de Agostinho e os olhos atentos de Alípio. A pergunta inicial, em essência, continua a mesma, a não ser por pequenas alterações na forma: É possível ser feliz apenas procurando a verdade, mesmo sem nunca encontrá-la?^[8] Imediatamente, Trigécio toma o partido do *não*, enquanto Licêncio pende para o *sim*. O ponto de vista deste último é o mais desenvolvido no segundo capítulo, amparando-se na autoridade intelectual de determinados mestres antigos: os acadêmicos.

Chega-se, assim, ao terceiro capítulo, no qual o problema da felicidade, já cruzado pelo do conhecimento da verdade, envolve-se com o da sabedoria. Trigécio, na tentativa de bater Licêncio, diz ser condição da felicidade a sabedoria perfeita. A perfeição, aqui entendida como sinônimo de coisa concluída, rejeita por isso mesmo a idéia de sabedoria em construção, – construção que jamais se finda –, como a do homem em busca permanente da verdade^[9]. Abriga-se, então, Licêncio, defendendo-se, sob as asas de mestre antigo que lhe é muito querido: Cícero.

Expõe-se, nessa defesa, o pensamento ciceroniano a respeito do problema que aflige os pupilos de Agostinho. Na visão do célebre orador latino, diz Licêncio, o homem nada

pode conhecer, e por isso ao sábio, também ele homem, não resta outra coisa senão a busca diligente e desaperançada do conhecimento da verdade. Contudo, ainda assim pode o sábio ser feliz, pois, dedicando a vida à procura da verdade, vive conforme a parte mais nobre da alma: a razão. Como a felicidade se identifica com a vida vivida segundo a razão, então quem vive em busca da verdade pode ser feliz^[10].

Além disso, acrescenta Licêncio, por conta própria, depois de instado a admitir a imperfeição do homem que investiga, mas não encontra a verdade, a ciência da verdade é própria de Deus, não dos homens, aos quais cabe somente a busca diligente do conhecimento dessa mesma verdade^[11].

Parte desse argumento, omitida nos dois parágrafos anteriores apenas por amor à concisão, é vivamente questionada por Trígécio na seqüência do diálogo. Trata-se do problema do erro. Deve o sábio evitar o erro, aqui implicitamente entendido como julgamento falso, suspendendo o juízo diante de algo desconhecido. Como nenhum conhecimento está ao alcance do homem e o próprio sábio é, antes de tudo, homem, então não deve assentir jamais em coisa alguma.

Trígécio, sagaz, interpreta o erro, não como julgamento falso, mas como marcha irracional, sem propósito nem término. Com base nessa interpretação, conclui que não vive segundo a razão aquele que erra, por ser o erro andança irracional, e que o errante não é feliz, já que a felicidade implica a vida racional. Aquela que busca, desaperançado, o conhecimento da verdade, é também ele errante, pois sua marcha é irracional: tem propósito que se sabe inatingível - e por isso é como se não o tivesse - e não possui término, pois é inalcançável. Se errante, então, esse homem que busca desaperançadamente a verdade não é feliz, porque não vive segundo a razão^[12].

Licêncio, abalado, desiste momentaneamente da discussão, pedindo tempo extra para refinar o pensamento. No dia seguinte, retomada a disputa, traz à baila nova definição do erro, agora entendido, não como marcha irracional, mas como assentimento do falso pelo verdadeiro^[13]. O sábio, portanto, abstendo-se de pronunciar julgamentos sobre o que desconhece, evita o erro, pois não aprova o falso pelo verdadeiro. Não errando, vive conforme a razão - porque aqui o racional se confunde com o não se eleger a falsidade como verdade - e por isso é feliz.

Mal-sucedido nessa tentativa de derrotar Licêncio, que em tempo encontra modo de se livrar da rede que no dia anterior havia-lhe tolhido os movimentos, Trigécio, em nova investida, muda o rumo da discussão e passa a querer definir a sabedoria.

É justamente com disputa a respeito do significado de sabedoria que tem início o quinto capítulo. Trigécio arrisca defini-la como o caminho reto da vida, mas seu interlocutor, jogando com o significado das palavras, compromete essa primeira tentativa de definição^[14]. O caminho reto da vida, com efeito, tanto pode ser a vida vivida conforme a razão como, tomando-se a expressão ao pé da letra, a estrada reta por onde se evita a morte. Carece, portanto, de precisão o discurso de Trigécio.

Depois de prolongado silêncio meditativo, Trigécio, reconhecendo a falha de seu raciocínio, procura expressá-lo de outro modo: a sabedoria é o caminho reto que leva à verdade^[15]. Essa definição, porém, é igualmente rejeitada por Licêncio, que a refuta empregando argumento semelhante ao usado para dismantelar a proposição anterior formulada pelo colega^[16].

(Em realidade, não tem Licêncio sequer a necessidade de combater e derrotar essa última definição proposta por Trigécio, pois ela, localizando a sabedoria no caminho e não na posse da verdade, autoriza a identificação do sábio com o homem que busca, conquanto desesperadamente, essa mesma verdade^[17].)

Vê-se Trigécio capturado por sua própria armadilha, pois mudara o rumo da discussão apenas para enlaçar Licêncio. Embaraçado, pede ajuda a Agostinho, clamando por determinação mais sólida da sabedoria. Solidário, o cartaginês auxilia o menino, lançando à apreciação dos debatedores definição aprovada pela antiga civilização greco-romana: *É a sabedoria a ciência das coisas humanas e divinas*^[18]. Licêncio insurge-se contra a proposição, tachando-a de excessivamente ampla a ponto de incluir homens viciosos como o adivinho Albicério^[19]. Esse Albicério, de fato, embora de moral duvidosa e cheio de defeitos, muitas vezes acertava previsões e dizia maravilhas.

Trigécio, pela autoridade de Agostinho tirado do fosso em que caíra, tão logo se vê em terra ergue armas contra Licêncio, atacando-o com a lembrança de que as adivinhações de Albicério nem sempre se cumpriam e, por tal razão, não emanavam de ciência, pois esta é infalível^[20]. Além disso, não conhecia Albicério as coisas humanas, condição necessária – mas não única – para alguém ser chamado de sábio pela definição dos antigos. Por fim, em

derradeiro movimento ofensivo, procura Trígécio aprimorar a definição proposta por Agostinho, no intuito de dela excluir definitivamente homens como Albicério. É agora entendida a sabedoria como a ciência das coisas humanas e divinas pertencentes à vida feliz^[21].

Para convencer Licêncio, porém, isso não basta. Em realidade, ele acata essa definição apenas parcialmente, admitindo ser a sabedoria ciência, mas somente para Deus, que tudo pode e tudo sabe, e não para os homens, imperfeitos, aos quais não cabe outra coisa senão a busca diligente do conhecimento^[22].

O Livro I encerra-se com o resumo – feito por Agostinho – de toda a discussão até então travada^[23].

No Livro II, Agostinho, ele próprio, dedica-se a examinar a posição acadêmica diante da relação entre o sábio e a sabedoria, posição essa encarnada, em todo o livro anterior, por Licêncio mais ou menos consciente da tradição que defendia. Agostinho, pelo contrário, tem plena consciência do contexto histórico-filosófico em que se insere a postura acadêmica ante a ligação entre o sábio e a sabedoria, e por isso não trata superficialmente o problema, mas o analisa de maneira ampla e profunda.

Inicia-se este segundo livro, como o primeiro, com palavras dirigidas a Romaniano^[24]. Desta vez, porém, a exortação é mais curta e entremeada com críticas e definições filosóficas. Reprova-se, por um lado, o desleixo na observância de antigo preceito segundo o qual o sábio possui a ciência da sabedoria; descuido que abriu terreno para a propagação das teses acadêmicas. Determina-se, por outro, certo critério de aquisição de conhecimento pelo homem: algo só é conhecido quando se mostra ao espírito de maneira tão evidente quanto o resultado incontestável das somas algébricas^[25].

Após essas observações, começa a exposição do pensamento acadêmico. Segundo os representantes desse ideário, os homens são incapazes de conhecer seja lá o que for. Todavia, mesmo sem compreender nada pode o homem tornar-se sábio. Para isso basta esforço intelectual dirigido à aquisição do conhecimento, em especial o conhecimento da verdade absoluta, esforço que se identifica com a vida vivida conforme a parte mais elevada da alma: a razão. Por não conhecer nada, o sábio acadêmico em nada assente, sendo chamado sábio, não por possuir a ciência da sabedoria, mas por evitar a aprovação do falso pelo verdadeiro.

Conforme o filósofo cartaginês, quando formularam a tese, os acadêmicos tinham em mente a doutrina de Zenão^[26], o estóico, segundo a qual o verdadeiro só pode ser reconhecido mediante sinais que o falso não ostenta. Em outras palavras, há no verdadeiro marcas próprias e únicas, passíveis de reconhecimento por nossos sentidos. Insurgiram-se os acadêmicos contra essa tese, dizendo não haver marca nenhuma desse tipo capaz de ser reconhecida por nossos sentidos. Muito pelo contrário, estes nos enganam constantemente, de sorte que nos é impossível, se é de fato pelos sentidos que reconhecemos as marcas do verdadeiro, conhecer seja lá o que for.

Concordaram, entretanto, os acadêmicos, plenamente, com Zenão, quanto ao ser a opinião, entendida como o oposto da ciência, coisa vergonhosa ao sábio, de maneira que recomendaram a suspensão do juízo em todo e qualquer assunto, pois, não se conhecendo coisa alguma com segurança, nada se pode fazer senão emitir opiniões.

Estenderam, assim, o critério sensível de obtenção de ciência formulado por Zenão a todas as coisas, entendendo-as evidentemente todas como sensíveis, e, quando fizeram cair esse critério, acreditaram com ele ter derrubado toda a ciência.

Perceberam, contudo, que, se levassem às últimas conseqüências a doutrina do não assentimento, quedariam permanentemente inativos, pois as próprias ações, em larga medida, são precedidas de julgamentos. Por esse motivo, formularam o conceito do provável, pelo qual guiaram seus atos no mundo prático. Tal conceito^[27] implica a assunção do verdadeiro, do qual o provável não é mais que simulacro acessível aos homens. Estes, por sua vez, orientam-se por tal simulacro sem reconhecê-lo categoricamente como verdadeiro, mas supõem exista entre ele e a verdade estreito parentesco.

Toda essa descrição está inserida em contexto bem mais amplo, que inclui o desenvolvimento histórico do pensamento acadêmico e das objeções contra ele levantadas. Neste segundo livro, particularmente, aborda-se uma dessas objeções: a que investe contra o conceito do provável.

Em linhas gerais, ataca-se a hipótese da probabilidade porque, dentro de teoria avessa ao conhecimento da verdade por parte do homem, assume ela a percepção de algo que guarda semelhança com a verdade. É isso contraditório, diz Agostinho, pois, se não conhece o homem a verdade, como pode reconhecê-la num simulacro? Não pode, é óbvio,

mas, mesmo assim, para o acadêmico guia-se o homem, na vida prática, por simulacros dos diversos aspectos de uma verdade teoricamente inalcançável^[28].

Posteriormente, no Livro III, último livro do diálogo, o cartaginês junta ao argumento da contradição do probabilismo várias críticas dirigidas a pontos-chaves do pensamento acadêmico. Ponderando, contudo, já no fim da obra, sobre a pertinência dessas críticas e a proverbial argúcia dos filósofos acadêmicos, formula hipótese para explicar o porquê de homens tão elevados terem defendido teses tão frágeis e indignas de sua superioridade intelectual.

Depois de rápida discussão acerca do papel da fortuna na aquisição da sabedoria^[29], Agostinho dá início ao Livro III com a tentativa de mostrar o absurdo da afirmação de que o sábio nada conhece, nem mesmo a sabedoria. Para tanto, força, logo de saída, Alípio - que assumira a defesa dos acadêmicos após debandada de Licêncio, batido pela crítica do probabilismo - a reconhecer ou que o sábio conhece a sabedoria ou que ela nada é^[30]. Mal-sucedido, Agostinho muda imediatamente de estratégia e passa a examinar o sábio acadêmico: conhece ou não esse sábio a sabedoria?^[31].

Alípio, defensor dos acadêmicos, na realidade recusa-se a responder à pergunta de Agostinho, porém, intimado a fazê-lo, opta, apenas para garantir o prosseguimento da disputa, por dizer que, se de fato há sábios, então eles conhecem a sabedoria^[32]. Assim o faz tão-somente para não se ver forçado a admitir aquilo que Agostinho definira como absurdo: o sábio ignorante da sabedoria^[33].

Muda, então, Agostinho, acompanhando a resposta de Alípio, a pergunta inicial (Conhece ou não esse sábio a sabedoria?), passando a indagar da existência ou não de sábios^[34]. Se existem, então conhecem a sabedoria, pois admitir que a ignorem é absurdo; se não existem, então tanto faz se conhecem ou não seja lá o que for, pois o que importa realmente saber é se é possível ser sábio.

Estabelecidas essas premissas, começa Agostinho a analisar a tese acadêmica, segundo a qual é admitido sábio ignorante da sabedoria^[35]. Ante essa tese e as premissas do parágrafo anterior, não há para Alípio outra saída senão dizer ou que a sabedoria não é nada ou que o sábio acadêmico não existe^[36].

Mesmo acuado, o defensor dos acadêmicos não abandona a refrega. Tentando, as armas arrancadas das mãos, defender sua posição, faz para si novos instrumentos de ataque

com os escombros de sua fortaleza. Vê-se, com efeito, no quinto capítulo, que, conquanto se possa demonstrar a necessidade de o sábio conhecer a sabedoria – e, portanto, conhecer alguma coisa -, nem mesmo assim desabam por completo os acadêmicos, pois, na destruição de seu argumento principal, qual seja, o da impossibilidade de se adquirir conhecimento, encontram eles esteio, já que em si próprio esse argumento traz o gérmen de sua negação. Em outras palavras, dada a impossibilidade de aquisição de conhecimento, a própria afirmação dessa impossibilidade está sujeita a erro, de maneira que, verificada sua falsidade, ao mesmo tempo lhe é confirmada a veracidade^[37].

Agostinho não deixa de notar a engenhosidade da defesa, porém, ataca-a mesmo assim, dizendo que ela não se sustenta na doutrina acadêmica em si, de acordo com a qual nada se pode conhecer, mas naquilo que os acadêmicos entendem como corolário dessa doutrina, isto é, o não se dever assentir em nada^[38]. Nesse patamar da controvérsia, diz Agostinho, o acadêmico já não discute se o sábio conhece ou não a sabedoria, mas apenas aconselha a suspensão do juízo em função da dificuldade sobre-humana de se alcançar a verdade.

Não nega o africano essa dificuldade, todavia, diferentemente dos acadêmicos, para os quais nada se pode conhecer, crê seja possível a aquisição de conhecimento, até mesmo do conhecimento da verdade absoluta, embora reconheça, neste último caso, certa necessidade de ajuda divina, do que não discordavam os acadêmicos, pois eles próprios situavam na esfera divina a ciência e a verdade^[39].

Isso posto, esboça-se, no sétimo e no oitavo capítulo, com a exposição e a refutação de parecer de Cícero sobre os acadêmicos, resposta ao problema da existência do sábio. O orador romano, revela-nos o filósofo cartaginês, dizia que todas as seitas filosóficas, depois de ornar com a coroa da sabedoria a testa de seu próprio sábio, davam ao acadêmico o segundo lugar, uma vez que este, se não aplaudia, pelo menos não vaiava o sábio coroado^[40].

Discordando de Cícero, Agostinho diz ser muito mais provável tenham os acadêmicos sido ridicularizados ao invés de elogiados pelos membros de outras seitas. Em realidade, acrescenta, talvez seja preferível o indouto ao indócil, pois este é incapaz de aprender, enquanto aquele apenas ainda não aprendeu. Indouto é, para o homem de determinada seita, o membro de seita rival, ao passo que, para esse mesmo homem, indócil

é o acadêmico. Este, de fato, passa por diversas seitas e nada aprende; aquele, porém, embora professe doutrina falsa e desconheça a verdadeira, ao menos é capaz de aprender alguma coisa^[41].

Ademais, qual seita daria crédito a sábio cuja doutrina tem como consequência prática a atitude dos ignorantes? E exatamente como os ignorantes porta-se o acadêmico na tentativa de evitar o erro, calando-se sempre sobre todas as coisas, a exemplo do que fazem os ignorantes diante daquilo que ignoram. Na prática, portanto, equivalem-se os néscios e os acadêmicos^[42].

Em seguida, no capítulo nono, Agostinho examina a definição de Zenão, o estóico, acerca da aquisição de conhecimento, definição sobre cuja crítica se apoiaram os acadêmicos para dizer que nada se pode conhecer^[43]. Espanta-se o cartaginês principalmente com o fato de terem os acadêmicos, com base na crítica da definição de Zenão, antes afirmado que o sábio nada conhece (nem mesmo a sabedoria) do que simplesmente dito que o homem não pode alcançar a sabedoria^[44]. (Essa atitude, aliás, imagina Agostinho, deve ter contribuído muito para afastar da filosofia – entendida como caminho para a sabedoria – os homens sensatos^[45].)

Passa-se, então, à análise da crítica acadêmica à definição de Zenão. De acordo com o estóico, nada se pode compreender senão por marcas de veracidade exclusivas do que é verdadeiro. Para os acadêmicos, como nenhuma dessas marcas é perfeitamente distinguível, então nada se pode conhecer. De cara, Agostinho escarnece da presunção dos acadêmicos, que, tendo sido incapazes de reconhecer tais marcas, apressadamente concluíram, tomando a si mesmos como modelos máximos de sagacidade, que ninguém jamais poderia reconhecê-las. Por que não?, pergunta-se Agostinho. Não poderia o sábio percebê-las? Ademais, ainda que fosse falsa a assertiva de Zenão, nem por isso nos desampararia de toda a ciência, já que – é verdade que por meio do intelecto e sem a interferência dos sentidos, mas isso não é relevante – poderíamos conhecer com segurança pelo menos uma coisa a respeito dessa mesma assertiva: ela ou é falsa ou é verdadeira^[46].

Se podemos conhecer alguma coisa, então faz água a doutrina acadêmica acerca da aquisição de conhecimento. Também faz água tudo o que nela se apóia. Basta, de fato, mostrar que algo pode ser conhecido para derrubar a idéia do sábio ignorante, do não assentimento amplo e irrestrito e de outros elementos da doutrina acadêmica a respeito do

conhecimento. Mas Agostinho não se contenta com uma única crítica, posto que dirigida contra os fundamentos da tese adversária, aos acadêmicos. Deseja ele ainda trazer à luz argumentos capazes de reforçar seu ponto de vista e enfraquecer o do oponente^[47]. Para cumprir esse intento, escolhe atacar duas proposições acadêmicas: *nada se pode perceber* (ou conhecer) e *em nada se deve assentir*.

A primeira delas localiza em Carnéades^[48], que a escorou no fato de não haver consenso algum entre as escolas filosóficas. É isso, entendeu o acadêmico grego, prova de que nada se pode perceber (ou conhecer), pois nem mesmo as mentes mais privilegiadas são capazes de entrar em acordo sobre a mais simples das percepções. Ataca Agostinho esse raciocínio com o argumento das proposições disjuntivas^[49], proposições essas que, embora formadas por conteúdo proveniente dos sentidos, estruturam-se logicamente de tal forma que esse conteúdo não pode falseá-las. Exemplo de disjuntiva é a frase *ou o mundo é um ou são vários os mundos*.

Investe ainda o cartaginês contra a primeira assertiva munido do argumento da certeza do mundo e dos números. Segundo ele, muito embora não possamos confiar nas impressões sensíveis para decidir sobre o falso e o verdadeiro, mesmo assim ninguém pode negar que de uma ou outra forma algo nos é transmitido e percebido pelos sentidos. Diante disso, não há discutir se algo parece a alguém desta ou daquela forma, mas apenas se aquilo que desta ou daquela forma parece a alguém corresponde efetivamente à realidade. É possível chamar, portanto, mundo ao conjunto de coisas percebidas pelos sentidos, pois, em última instância, o nome dado a tal conjunto é irrelevante^[50]. Além disso, soma-se a essa certeza a dos números, que, seja quando dormimos, seja quando estamos acordados, são sempre os mesmos no relacionamento que mantêm entre si^[51].

Estendendo-se na crítica à primeira assertiva acadêmica através do argumento da verdade do mundo e dos números, Agostinho encontra munição para combater a segunda, qual seja, a de que em nada se deve assentir. Com efeito, estando ao alcance do homem a consciência daquilo que os sentidos lhe transmitem, então lhe é lícito dizer ao menos que percebe esta ou aquela coisa deste ou daquele modo^[52].

(Em realidade, não faz o africano a apologia dos sentidos, mas somente aponta a impossibilidade de se contestar a certeza de um homem a respeito daquilo que sente. Na realidade, ele próprio, como os acadêmicos, desconfia dos sentidos^[53].)

Aproveitando, aliás, o tema dos sentidos, Agostinho com ele fabrica novo argumento contra as duas proposições acadêmicas em debate. Revela, em primeiro lugar, sua posição moral, dizendo que, diferentemente dos epicuristas, localiza no inteligível o sumo bem do homem^[54]. Na seqüência, transforma essa disposição moral em arma contra os acadêmicos: Se o próprio cartaginês, que se tem por ignorante, é capaz de perceber que o sumo bem ou está na mente, ou nos sentidos, ou em ambos, ou não existe, então por que o sábio não pode conhecer isso e muitas outras coisas?^[55] Se é, ademais, esse conhecimento tão notório e evidente, por que não afirmá-lo em palavras? Ataca, assim, em três frentes: contra a idéia de que o sábio nada conhece, contra a afirmação de que nenhum conhecimento é acessível ao homem e contra a assertiva segundo a qual em nada se deve assentir.

No capítulo seguinte, o décimo terceiro, novo argumento contra os acadêmicos é formulado a partir de outra fonte: a dialética. Aqui se dirige Agostinho contra a idéia de que o sábio nada conhece. Com efeito, se ele mesmo, Agostinho, tão longe de ser sábio ou dominar a dialética, conhece muitas verdades ensinadas por essa disciplina, como não as conheceria o sábio?^[56]

Depois de tantos dardos lançados contra as teses acadêmicas, o cartaginês parece, ele próprio, convencido da possibilidade de conhecer o sábio a sabedoria, já que o único obstáculo diante disso, a idéia da impossibilidade de se alcançar conhecimento de qualquer espécie, fora devidamente atacado e derrubado^[57].

Mesmo assim, deseja ainda Agostinho minar outras bases de sustentação da doutrina acadêmica. Reúne, por isso, novas armas contra tema antigo: o probabilismo. No décimo quarto capítulo do Livro III, procura mostrar que não evita o erro quem segue o provável. Para o cartaginês, não erra apenas quem segue caminho falso, mas também quem não trilha o verdadeiro^[58]. Assim faz o acadêmico, que ao evitar um erro mediante a suspensão do juízo, não necessariamente afasta o erro ao tomar como guia de suas ações o provável, pois não é este necessariamente verdadeiro. Em seguida, no capítulo décimo sexto, Agostinho lista algumas conseqüências imorais do probabilismo altamente danosas à sociedade. Como ilustração do argumento, usa o exemplo do jovem que, escorado na idéia de probabilidade, comete adultério com a mulher alheia sem nenhum peso na consciência^[59].

Finalmente, ponderando sobre os argumentos acadêmicos e as críticas a eles dirigidas, cogita Agostinho a hipótese de terem servido tais argumentos apenas como fachada destinada a iludir e afastar os menos sagazes de verdadeiras e mais elevadas doutrinas. Afinal de contas, parece-lhe improvável que homens tão argutos e razoáveis tenham de fato acreditado em ditos tão contraditórios e moralmente nocivos. Na realidade, diz o cartaginês, apoiado em vasta erudição filosófica, devem ter os acadêmicos querido proteger os ensinamentos sacrossantos de Platão – acessíveis somente a homens especialmente dotados, preparados, dedicados e fiéis – do assalto da turba ignara^[60]. É, aliás, com menção a Platão que Agostinho encerra o *Contra Academicos*, lembrando que a doutrina do mestre grego não contraria a essência do cristianismo e pode por isso mesmo servir de guia para aqueles que desejam encontrar a verdade, não só pela fé, mas também pela razão^[61].

III

No que tange ao problema central de nossa tese, qual seja, a idéia de conhecimento da verdade absoluta atrelado à felicidade, o *Contra Academicos* pode ser resumido mais ou menos da forma que se segue.

Em primeiro lugar, duas teses são apresentadas: felicidade dependente do conhecimento da Verdade e felicidade independente do conhecimento da Verdade. Em seguida, tomando-se como pressuposto a idéia de que a felicidade não pode ser contrária à razão, inicia-se propriamente o debate. No entanto, desenvolve-se ao longo do diálogo apenas uma das teses, a saber, a da felicidade independente do conhecimento da Verdade. Mais precisamente, analisa-se com especial atenção o problema da aquisição de conhecimento por parte do homem.

É nesse momento que entra em cena a teoria cética segundo a qual nenhum conhecimento é acessível à humanidade. Essa teoria, professada pelos membros da Nova Academia, implica felicidade não atrelada ao conhecimento da verdade absoluta, visto que conhecimento nenhum pode ser alcançado. Conserva-se, todavia, a idéia de que não pode a

felicidade contrariar a razão, bem como é considerada de acordo com a razão a vida dedicada à busca do conhecimento, conquanto não possa esse conhecimento jamais ser alcançado, de sorte que se define o homem feliz como aquele que passa a vida no enalço da Verdade.

Em linhas gerais, Agostinho procura, em todo o *Contra Academicos*, derrubar essa tese, atacando-a em seu cerne: a impossibilidade de conhecimento. O argumento dos números e o das proposições disjuntivas, assim como outros expostos no capítulo anterior, destinam-se justamente a derrubar a teoria acadêmica, substituindo-a pela hipótese da possibilidade de conhecimento.

Derrubada a teoria cética e aventada a possibilidade de conhecimento, abre-se terreno para o desenvolvimento da tese apresentada no início do debate, mas não desenvolvida ao longo dele: a da felicidade dependente do conhecimento da verdade absoluta. Acontece que o *Contra Academicos* não avança além da derrubada da hipótese cética e do aceno de desenvolvimento posterior de tese que relaciona diretamente a felicidade com o conhecimento da verdade absoluta.

Segundo nos parece, ao derrubar a tese de acordo com a qual felicidade e conhecimento da Verdade não se relacionam, Agostinho indiretamente exalta a teoria contrária, apresentada – mas não desenvolvida - no início do diálogo, a saber, a do relacionamento direto entre felicidade e conhecimento da Verdade. É certo que em nenhum momento o filósofo africano exalta explicitamente a tese não desenvolvida, no entanto, em nossa opinião, tal exaltação é quase automática, já que, a explicação rival por terra, somente a teoria do relacionamento direto entre felicidade e conhecimento da Verdade resta diante da apreciação do leitor.

Em que pesem essas considerações, ainda assim parece-nos que só poderíamos dizer que tal exaltação trata-se de defesa se soubéssemos com certeza que para Agostinho a felicidade está realmente ligada ao conhecimento da Verdade. Um indício desse ponto de vista, no *Contra Academicos*, é a observação final do africano: todo o debate destina-se tão-somente a desobstruir o caminho da felicidade. Com efeito, se desobstruir o caminho da felicidade significa derrubar a tese acadêmica da inexistência de relacionamento direto entre conhecimento da Verdade e obtenção de felicidade, então é plausível supor que a tese contrária, que afirma a existência desse relacionamento, ou esteja no caminho da felicidade

ou seja ela própria a via para a felicidade. Porém isso é tudo o que podemos fazer com base nos dados do *Contra Academicos*. Em nenhum momento, nesse diálogo, é possível identificar afirmação positiva de Agostinho no sentido de confirmar essa conjectura plausível.

Para o esclarecimento da hipótese de nossa dissertação, isso é muito pouco. Temos, portanto, de procurar a confirmação da adesão de Agostinho à teoria da interdependência entre conhecimento da Verdade e felicidade em outro escrito e ver se esse escrito relaciona-se de maneira aceitável com o *Contra Academicos*, de forma que possamos afirmar, no final do trabalho, com base em evidências razoáveis, que o que se lê no diálogo sobre os cétricos é a defesa do que se apresenta nesse outro escrito com ele possivelmente relacionado.

NOTAS –

[1] Trabalhamos com o texto latino apresentado nas *Obras de San Agustín*. Edição bilíngüe, tomo III, obras filosóficas. Introdução e notas de Victorino Capánaga. Quinta edição. Biblioteca de Autores Cristianos: La Editorial Católica S.A., Madrid, 1982. O texto latino do *Contra Academicos* apresentado nas *Obras de San Agustín* foi retirado do CSEL 63 – Vindobonae – 1922 / Recensuit / Pius Knöll. Versão, introdução e notas de Victorino Capánaga, O.A.R.

[2] Cf. Livro II.

[3] *O utinam, Romanianae, hominem sibi aptum ita vicissim virtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur!* (*Contra Academicos*, pág. 74.) (Queira Deus, Romano, o homem a ela assim apto pudesse a virtude com força arrebatado do repúdio da fortuna, como de si não permite esta que ninguém seja arrebatado!)

[4] (...) *Pauculis igitur diebus transactis, posteaquam in agro vivere coepimus, cum eos ad studia, hortans atque animans, ultra quam optaveram paratos et prorsus inhiantes viderem, volui tentare pro aetate quid possent.* (*Contra Academicos*, pág. 78.) (Passados, portanto, poucos dias após o início de nossa vida no campo, quando, exortando-os e animando-os aos estudos, vi-os, além de minhas expectativas, preparados e inclinados, quis tentar saber do que eram capazes naquela idade ...)

[5] *Caput II - De Beatitudine.* (*Contra Academicos*, pág. 80.) (Capítulo II - Sobre a Felicidade.)

[6] - *Nunquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere? (...) - Quid si, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus, necessariam veri comprehensionem arbitramini?* (*Contra Academicos*, pág. 80.) (- "Por acaso duvidais", disse eu, "seja-nos útil conhecer a verdade?" ... - "E se", disse, "mesmo não compreendido o verdadeiro pudermos ser felizes, credes será ainda necessária a compreensão da verdade?")

[7] - *Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere? (...) - Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominantem obtemperare convenit caetera quaeque in homine*

sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest. Quod si tibi non videtur, quaere quomodo ipse definias vel beatam vitam, vel hominis optimum. (Contra Academicos, págs. 80 e 82.) (- "Que julgas", disse, "seja o viver beatamente senão o viver conforme aquilo que no homem há de melhor?" ... - "Quem duvidará", disse, "seja o melhor do homem aquela parte da alma a cujo domínio convém sujeitem-se as demais coisas que há no homem? E essa parte, para que não peças outra definição, pode ser chamada de mente ou razão. Se assim não te parece, busca tu mesmo definir ou a vida feliz ou o melhor do homem.")

[8] - *Quid ergo? ut ad propositum, inquam, redeamus: videturne tibi non invento vero beate posse vivi, si tantum quaeratur? (...) Tum Licentius: - Mihi prorsus, inquit, videtur: nam maiores nostri, quos sapientes beatosque accepimus, eo solo quod verum quaerebant, bene beateque vixerunt. (Contra Academicos, pág. 82.)* (- "O que, pois?, para que ao propósito retornemos: parece-te, portanto, não descoberta a verdade, possível viver beatamente, se apenas a buscarmos?" ... Então Licêncio: - "Parece-me", disse, "inteiramente, pois nossos antepassados, que aceitamos tenham sido sábios e felizes, viveram bem e beatamente só com a busca da verdade.")

[9] - *Quia beatum, inquit Trygetius, volumus esse perfectum in omnibus sapientem. Qui autem adhuc quaerit, perfectus non est. Hunc igitur quomodo asseras beatum, omnino non video. (Contra Academicos, pág. 84.)* (- "Porque feliz", disse Trigécio, "queremos seja o sábio perfeito em tudo. Este, portanto, que chamas feliz, como feliz de maneira nenhuma vejo.")

[10] - *Quid, inquit Licentius, de illo nostro Cicerone, quid tandem existimas? (...) - Sapiens fuit, inquit. (...) - Quis ignorat eum affirmasse vehementer, nihil ab homine percipi posse, nihilque remanere sapienti, nisi diligentissimam inquisitionem veritatis, propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse verae forent, liberari ab errore non posset quae maxime est culpa sapientis. Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere? (...) Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest instat investigandae veritati, miserum dicere? Beatus igitur erit. Deinde illa definitio mihi, ut arbitrator, uberius suffragatur: nam si beatus est, sicuti est, qui secundum eam partem animi vivit, quam regnare caeteris convenit, et haec pars ratio dicitur, quaero utrum non secundum rationem vivat, qui quaerit perfecte veritatem? Quod si absurdum est, quid dubitamus beatum hominem dicere sola ipsa inquisitione veritatis? (Contra Academicos, págs. 84 e 88.)* (- "Que", disse Licêncio, "pensas daquele nosso Cícero?" ... - "Foi sábio", disse. ... - "Quem ignora ter ele afirmado veementemente nada poder ser apreendido pelo homem e ao sábio nada restar senão a investigação diligentíssima da verdade, de sorte que este último, se sobre coisas incertas assentisse, mesmo que por acaso elas se revelassem verdadeiras, libertar-se do erro não poderia, erro que é a culpa máxima do sábio. Assim, se devemos acreditar seja o sábio necessariamente feliz e a investigação da verdade o único emprego perfeito da sabedoria, por que hesitamos em crer que pela própria investigação da verdade se possa alcançar a vida feliz? ... Finalmente, visto ser necessário seja o homem ou feliz ou infeliz, acaso não é loucura chamar de infeliz aquele que, dia e noite, o quanto pode busca a verdade? Feliz, portanto, será. Além disso, aquela definição, da maneira que julgo, é para mim muito mais favorável: com efeito, se feliz é - e de fato é - quem vive segundo a parte da alma que deve reinar sobre as demais, e esta parte se chama razão, pergunto: porventura conforme a razão

não vive quem busca perfeitamente a verdade? Se isso, como sói dizer, é absurdo, por que hesitamos em dizer que é feliz o homem pela mera investigação da verdade?")

[11] (...) *Veritatem autem illam solum Deus nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, deliquerit. Hominis autem finis est, perfecte quaerere veritatem: perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem.* (Contra Academicos, pág. 88.) (Porém aquela verdade somente Deus pode julgar conhecer, ou casualmente a alma do homem, com a condição de este corpo, este cárcere tenebroso, ter abandonado. Mas a finalidade do homem é buscar com perfeição a verdade: com feito, procuramos o homem perfeito, mas ainda assim apenas um homem.)

[12] - *Mihi, ait ille, nec secundum rationem vivere, nec beatus omnino, quisquis errat videtur. Errat autem omnis qui semper quaerit nec invenit. Unde tibi unum iam e duobus monstrandum est: aut errantem beatum esse posse; aut eum qui quod quaerit nunquam invenit, non errare.* (...) - *Ego, ait ille, definiam; quod mihi facillimum est, non ingenio, sed causa optima. Nam errare est utique semper quaerere, nunquam invenire.* (Contra Academicos, pág. 90.) ("Para mim", disse aquele, "quem erra não parece nem segundo a razão viver nem absolutamente ser feliz. Mas erra todo aquele que sempre procura e não encontra. Onde a ti cabe imediatamente demonstrar uma destas duas coisas: ou que quem erra pode ser feliz ou que aquele que procura e nunca encontra não erra." ... "Eu", disse aquele, "definirei, o que para mim é muito fácil, não porque sou engenhoso, mas porque a causa é excelente: Errar, pois, é buscar sempre e nunca encontrar.")

[13] (...) *Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio; in quam nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat: falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare. Beatus autem facillime esse potest: nam, ne longius abeam, si nobis ipsis, ut heri licuit, quotidie vivere liceret, nihil mihi occurrit cur nos beatos appellare dubitarem.* (Contra Academicos, pág. 92.) (... O erro parece-me ser a aprovação do falso pelo verdadeiro, de sorte que não incide em pacto nenhum quem julga sempre buscar a verdade: o falso, com efeito, não pode aprovar quem nada aprova; logo, não pode errar. E feliz pode ser facilmente, pois, para não ir mais longe, se a nós próprios como ontem fosse dado quotidianamente viver, para mim nada seria capaz de nos fazer duvidar de nossa felicidade.)

[14] *Hic Trygetius: - Dasne, inquit, sapientiam rectam viam vitae esse? - Do, inquit, sine dubio: sed tamen volo mihi sapientiam definias, ut sciam utrum quae mihi, eadem tibi esse videatur. Et ille: - Parum tibi, ait, videtur, definita hoc ipso quod nunc interrogatus es? Etiam quod volui concessisti. Si enim non fallor, non falso recta via vitae sapientia nominatur. Tum Licentius: - Nihil mihi tam ridiculum, quam ista definitio videtur, inquit. (...) - Mihi igitur, inquit ille, via vitae nulla magis videtur, quam ea qua quisque pergit, ne in mortem incidat.* (Contra Academicos, pág. 94.) (Trigécio: - "Concedes-me", disse, "seja a sabedoria o caminho reto da vida?" - "Concedo", disse, "sem dúvida, mas quero que me definas a sabedoria, para que eu saiba se acaso ela se mostra para mim do mesmo modo que para ti." E aquele: - "Pouco", disse, "parece-te definida por isso mesmo pelo que agora foste interrogado? Mas o que eu queria me concedeste. Se, pois, não me engano, não falsamente se chama a sabedoria de reto caminho da vida." Então Licêncio: - "Nada me parece tão ridículo quanto essa definição", disse. ... "Pois para mim", disse aquele, "o caminho da vida não me parece ser nada além do que aquele que alguém toma para evitar a morte.")

[15] (...) *Sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat. (...) - Similiter et hoc, inquit ille, refellitur(...)*. (*Contra Academicos*, pág. 96.) (... "A sabedoria é o caminho reto que leva à verdade." - "E isso de modo semelhante", disse aquele, "refuta-se.")

[16] Cf. nota 15.

[17] (...) *quanquam stulte prorsus istam descriptionem tuam effringere conor; nam causam meam nulla plus adiuvat. Etenim sapientiam non ipsam veritatem, sed viam quae ad eam ducat, esse dixisti. Quisquis ergo hac utitur via, sapientia profecto utitur; et qui sapientia utitur, sapiens sit necesse est: sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem, etiamsi ad eam nondum pervenerit.* (*Contra Academicos*, pág. 96.) (... "embora estultamente me incline a rebater esta tua definição, pois nada favorece mais a minha causa. Pois chamaste de sabedoria, não a própria verdade, mas o caminho que a ela conduz. Portanto, quem faz uso desse caminho faz uso da sabedoria; e quem faz uso da sabedoria é necessariamente sábio: sábio, pois, será aquele que buscar perfeitamente a verdade, mesmo que até ela não chegue.")

[18] (...) *Itaque a me nihil aliud habebis quam definitionem sapientiae, quae nec mea nec nova est, sed et priscorum hominum, et quam vos mirer non recordari. Non enim nunc primum auditis, sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam.* (*Contra Academicos*, pág. 98). ("E, desse modo, de mim outra coisa não tereis que definição de sabedoria nem nova nem minha, mas de homens antigos, e me admiro que dela não vos recordeis. Não, pois, escutais agora pela primeira vez que a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas.")

[19] – *Cur ergo non, quaeso, sapientem vocamus flagitiosissimum illum hominem, quem ipsi bene novimus per innumera scorta solere dissolvi; Albicerium dico illum, qui apud Carthaginem multos annos consulentibus mira quaedam et certa respondit?* (*Contra Academicos*, pág. 98). ("Por que", pergunto-te, "não chamamos de sábio aquele homem imoral, que nós mesmos conhecemos bem pelas inúmeras rameiras com as quais costumava largar-se; digo aquele Albicério, que em Cartago, durante muitos anos, aos que o consultavam respondeu coisas maravilhosas e certas?")

[20] *Primo, inquit, ego scientiam non appello, in qua ille qui eam profitetur, aliquando fallitur. Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis unquam errare, nec quibuslibet adversantibus, impulsus nutare debeat.* (*Contra Academicos*, pág. 100). ("Em primeiro lugar", disse, "não chamo de ciência aquela na qual quem a professa às vezes se engana. Pois a ciência consiste, não só nas coisas compreensíveis, mas sim naquelas coisas compreensíveis em que ninguém jamais erra nem deve vacilar por uma adversidade qualquer.")

[21] (...) *si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant.* (*Contra Academicos*, pág. 106). (... "se dizemos ser a sabedoria a ciência das coisas humanas e divinas, mas daquelas que pertencem à vida feliz.")

[22] ... *sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri velis, prima pars quae scientia tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est.* (*Contra Academicos*, pág. 106). (... "para mim a sabedoria parece ser, não somente a ciência, mas também a busca diligente das coisas humanas e divinas. Se quiseres cindir a explicação, então a primeira parte, que detém a ciência, a Deus caberá, enquanto a segunda, que se contenta com a busca, aos homens caberá. Por aquela, pois, Deus é feliz, ao passo que por esta é o homem feliz.")

[23] *Tum ego, cum Trygetius quid sibi esset respondendum diu quaereret: - Non puto, inquam, Licenti, etiam argumenta huic defutura, si eum otiose quaerere permittamus: quid enim ei quovis loco defuit ad respondendum? Nam primo ipse intulit, quoniam de beata vita quaestio nata est, et beatum solum necesse est esse sapientem, siquidem stultitia etiam stultorum iudicio misera est; perfectum sapientem esse debere, non autem perfectum esse, qui adhuc verum quid sit inquirat; unde ne beatum quidem.*

Cui loco tu eum molem auctoritatis obiiceret, moleste aliquantum Ciceronis nomine perturbatus, tamen se statim erexit, et generosa quadam contumacia in verticem libertatis exsiliit, rursusque arripuit quod erat de manibus violenter excussum: quaesivitque abs te, utrum tibi perfectus, qui adhuc quaereret, videretur; ut si fatereris non esse perfectum, ad caput recurreret, demonstrareretque, si posset, per illam definitionem, perfectum esse hominem, qui secundum legem mentis vitam gubernaret: ac per hoc, beatum nisi perfectum esse non posse.

A quo te laqueo cum expedisses cautius quam putabam, et perfectum hominem diceret, inquisitorem diligentissimum veritatis; ipsaque illa definitione, qua beatam vitam illa demum esse dixeramus, quae secundum rationem ageretur, tu praefidentius apertiusque pugnasses; ille tibi plane reposuit: nam occupavit praesidium tuum, unde pulsus omnino summam rerum amiseras, ni te induciae reparassent. Ubi enim arcem locaverunt Academici, quorum tueris sententiam nisi in erroris definitione? Quae tibi nisi noctu fortasse per somnium rediret in mentem, iam quid responderes non habebas, cum in exponenda Ciceronis sententia idipsum tu ipse ante commemoraveris. Deinde ventum est ad definitionem sapientiae, quam cum tanta calliditate labefactare conareris, ut tua furta nec ipse auxiliator tuus Albicerius fortasse comprehenderet; quanta tibi vigilantia, quantis viribus restitit quam te pene involvit atque depressit, nisi postremo te tua definitione nova tutareris, diceretque humanam esse sapientiam inquisitionem veritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata vita contingere? Huic iste sententiae non respondebit, praesertim si in proroganda diei vel parte quae restat, reddi sibi gratiam postulabit.

Sed ne longum faciamus, iam si placet, sermo iste claudatur, in quo immorari etiam superfluum puto. Tractata enim res est pro suscepto negotio satis; quae post pauca omnino posset verba finire, nisi exercere vos vellem, nervosque vestros et studia quae mihi magna est cura, explorare: nam cum instituissem vos ad quaerendam veritatem magnopere hortari, coeperam ex vobis quaerere quantum in ea momenti poneretis: omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebus nobis, si beati esse volumus, perquirenda est. Quamobrem iam istam, ut dixi, disputationem terminemus, et relatam in litteras mittamus, Licenti, potissimum patri tuo, cuius erga philosophiam iam prorsus animum teneo. Sed adhuc quae admittat, quaero fortunam. Incendi autem in haec studia vehementius poterit, cum te ipsum iam intentum mecum sic vivere, non audiendo solum verum etiam legendo ista cognoverit. Tibi autem si, ut sentio, Academici placent, vires ad eos defendendos validiores para; nam illos ego reos citare decrevi. (Contra Academicos, págs. 108 e 110). (Então eu, enquanto Trigécio aquilo a si próprio já havia algum tempo tentava responder: - "Não creio", disse eu, "Licencio, a este deverão faltar argumentos se lhe permitirmos o ócio para buscá-los; ademais, pois, não respondeu ele todas as perguntas não importando para onde elas o levaram? Com efeito, foi ele próprio o primeiro a concluir, no momento em que nasceu a questão da vida feliz, que somente o bem-aventurado é necessariamente sábio, visto que a estultícia, também no juízo

dos estultos, é deplorável; que o sábio deve ser perfeito, mas perfeito não é quem a verdade ainda procura, donde certamente não é feliz.

Aqui, lançaste-lhe o peso da autoridade, e um pouco desagradavelmente perturbado ficou ele diante do nome de Cícero. Contudo, sem demora, aprumou-se, e com certa contumácia generosa saltou ao cume da liberdade, novamente arrebatando o que das mãos lhe havia sido violentamente arrancado. Perguntou-te, então, se acaso parecia-te perfeito quem nunca deixa de procurar, a fim de que, se confessasses não ser tal homem perfeito, ao princípio retornasses e demonstrasses, se possível, através daquela definição, ser perfeito o homem que segundo a lei da mente governa a vida e, por isso, não pode ser feliz senão se perfeito.

Deste laço desvencilhaste-te com mais cuidado do que eu imaginava, dizendo ser perfeito o homem que investiga diligentemente a verdade. E aquela definição através da qual dissemos ser a vida feliz justamente aquela que se conduz segundo a razão, tu presunçosa e abertamente combatestes. Aquele, então, respondeu-te claramente; ocupou, em verdade, o teu posto, donde terias sido completamente expulso se uma trégua não tivesse permitido a renovação de tuas forças. Onde, pois, colocaram sua fortaleza os acadêmicos, cujo pensamento defendes, senão na definição do erro? Se, porventura, não tivesse, à noite, durante o sono, retornado-te à mente aquela definição, nada terias tido para responder. Em seguida, chegaste à definição de sabedoria, que, com tanta sagacidade, tentaste destruir e que nem teus ardis nem teu próprio auxiliar Albicério seriam talvez capazes de compreender. Quanto te vigiou, quanto te resistiu com virilidade, e teria te envolvido e derrubado não fosse o teres por fim te escudado com tua nova definição, dizendo ser a sabedoria humana a busca da verdade, da qual, por amor da tranqüilidade do espírito, originar-se-ia a vida feliz? A este argumento ele não responderá, senão se pedir lhe concedam o favor de prorrogar-se o dia ou dele se estender o resto que ainda falta passar.

Mas não nos alonguemos, e, se é de vosso agrado, já se encerre este discurso, no qual demorar-se ainda julgo supérfluo. Tratada foi, portanto, suficientemente a coisa a bem do trabalho programado, coisa essa que poderia ter completamente se encerrado, após poucas palavras, não tivesse eu querido vos exercitar e, o que para mim é muito importante, testar vossos nervos e esforços no estudo. Pois tendo me proposto a exortar-vos vivamente a buscar a verdade, comecei perguntando-vos quanta importância dáveis a isso, e tanta destes que mais não posso desejar. Pois com a felicidade desejamos estar, quer não se dê ela senão quando descoberta quer se identifique com a busca da verdade, e, colocadas de lado todas as nossas demais coisas, se quisermos ser felizes, será preciso buscá-la. Por essa razão, como eu disse, terminemos já esta discussão e, uma vez redigida, enviemo-la, Licencio, mormente a teu pai, cujo espírito propenso à filosofia me é conhecido. Mas ainda busco a oportunidade de enviá-la. Ademais, poderá ele inflamar-se com estes estudos quando, vendo-te viver comigo assim, não apenas ouvindo, mas também lendo, conhecer este modo de vida.

Mas se a ti, como penso, agradam os acadêmicos, prepara tuas forças para defendê-los, pois decidi citá-los como réus.")

[24] *Si quam necesse est, disciplina atque scientia sapientiae vacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset invenire dum quaeritur; omnis profecto Academicorum vel calumnia, vel pertinacia, vel pervicacia, vel, ut ego interdum arbitror, congrua illi tempori ratio, simul cum ipso tempore, et cum ipsius Carneadis Ciceronisque corporibus sepulta foret. Sed quia sive vitae huius multis variisque iactationibus, Romaniane, (...). (Contra Academicos, pág. 112). ("Se tão necessário quanto o não poder estar o sábio vazio*

da disciplina e ciência da sabedoria fosse o dever-se encontrar quando se busca, certamente toda a calúnia, pertinácia contumácia e, segundo ora penso, razão condizente com aquele tempo, juntamente com esse mesmo tempo e com o cadáver de Carnéades e Cícero teriam sido sepultadas. Mas porque, ou pelas muitas e várias tribulações da vida, ó Romaniano, ...")

[25] (...) *Tu te ipse pro me roga quantum scis, quia debes. Sed nunc ambobus dico, cavete ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostis, unum, duo, tria, quatuor simul collecta in summam fieri decem.* (*Contra Academicos*, pág. 126). ("Examine a ti mesmo em meu favor quanto pensas dever fazer. Mas agora digo a ambos: Evitai julgar conhecer algo senão o que aprendeis como se aprende que um, dois, três e quatro, reunidos simultaneamente em soma, resultam em dez.")

[26] *Agam, inquam, bona fide, quoniam de iure praescribis. Nam et Academicis placuit, nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent (nam caetera curare se Carneades negabat) et tamen hominem posse esse sapientem, sapientisque totum munus, ut abs te quoque, Licenti, illo sermone dissertum est, in conquisitione veri explicari. Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur: erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si assentiatur rebus incertis. Et omnia incerta esse non dicebant solum, verum etiam copiosissimis rationibus affirmabant. Sed verum non posse comprehendere, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur (...).* (*Contra Academicos*, págs. 126 e 128). ("Agirei", disse eu, "de boa fé, pois com direito ordenas. Com efeito, aos acadêmicos agradou dizer não poderem os homens alcançar sequer a ciência das coisas que pertencem à filosofia - pois das demais Carnéades descurava -, contudo, sábios poderem ser, e todo o trabalho do sábio, como tu também, Licêncio, disseste naquela exposição, disseram consistir em buscar explicar a verdade. Onde se concluiu que, além disso, não deve o sábio assentir em coisa alguma, pois disso necessariamente se segue o erro, o que ao sábio é ilícito, se assente sobre coisas incertas. E não somente diziam serem incertas todas as coisas, mas também para isso davam copiosíssimas razões. Mas que a verdade não se pode compreender, daquela definição do estóico Zenão deduziam ...")

[27] *Audite ergo, inquam, quid sit, vos. Id probabile vel verisimile Academici vocant, quod nos ad agendum sine assensione potest invitare. Sine assensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse, aut non id scire arbitremur, agamus tamen. Ut verbi causa, utrum hesternae nocte tam liquida ac pura, hodie tam laetus sol exorturus esset, si nos quispiam rogaret, credo quod nos id scire negaremus, diceremus tamen ita videri. Talia, inquit Academicus, mihi videntur omnia quae probabilia vel verisimilia putavi nominanda (...).* (*Contra Academicos*, pág. 146). ("Ouvi, pois", disse-lhes, "o que seja. O que os acadêmicos chamam de provável ou verossímil é o que, sem assentimento, pode convidar-nos a agir. Sem assentimento, porém, de modo que não se julgue ser verdadeiro o que fazemos nem se creia saber o que fazemos e ainda assim agirmos. Por exemplo, se porventura alguém nos tivesse perguntado, na noite passada, tão serena e pura, se hoje haveria de sair sol tão alegre, creio que teríamos negado saber, mas teríamos dito pensar que sim. Tais coisas, diz o acadêmico, parecem-me ser tudo o que julguei conveniente denominar prováveis ou verossímeis.")

[28] *Carneades vel quae alia graeca pestis, (...): tu ergo cum te nihil veri scire dicas, unde hoc verisimile sequeris?* (*Contra Academicos*, pág. 148). ("Carnéades ou qualquer outra peste grega, ...: tu, pois, quando dizes que nada se pode conhecer, onde encontras este verossímil?")

[29] (...) *Itaque nunc etiam abs te quaero, utrum fortunam ad seipsam contemnendam aliquid iuvare aestimes. Quod si arbitraris, dico sapientiae cupidum magnopere indigere fortuna (...).* (*Contra Academicos*, pág. 156). ("E assim agora também te pergunto se estimas possa a fortuna ajudar alguém a desprezar ela própria. Se assim pensas, digo que o amante da sabedoria muito necessita da fortuna.")

[30] (...) *Nam paulo ante dixisti, cum quaererem utrum sciret sapiens sapientiam, scire sibi videri. Cui ergo videtur sapientem scire sapientiam, non utique videtur nihil scire sapientem. Hoc enim contendere non potest, nisi quisquam dicere audeat, nihil esse sapientiam.* (*Contra Academicos*, pág. 162). ("Há pouco disseste, quando se perguntou se conhecia o sábio a sabedoria, que ao menos para ele assim parece. Portanto, a quem parece conheça o sábio a sabedoria, não pode parecer que o sábio nada conhece. Isto, pois, não se pode sustentar senão por quem ousa dizer que a sabedoria nada é.")

[31] - *Volo tamen, inquam, respondeas mihi quid ipse sentias de sapiente Academico: utrumnam tibi videatur scire sapientiam? (...) Ad id, si placet, quod rogo, responde. Videturne tibi sapiens Academicorum scire sapientiam? (...) O utinam, inquit, aut ita mihi facile esset ut tibi, aut ita tibi difficile ut mihi!* (*Contra Academicos*, pág. 166). ("Quero, porém", disse eu, "que me respondas o que tu mesmo pensas do sábio acadêmico: parece-te que ele conhece a sabedoria?" ... "Isso, se te agrada, conforme peço, responde. Parece-te, pois, o sábio dos acadêmicos conhecer a sabedoria?" ... "Oxalá", disse ele, "ou isso fosse assim fácil para mim como o é para ti ou assim difícil para ti como o é para mim!".)

[32] *Si inveniri, inquit, sapiens qualem ratio prodit, queat, potest mihi videri scire sapientiam.* (*Contra Academicos*, pág. 168). ("Se encontrar", disse ele, "sábio conforme a razão se pode, então me parece poder-se dizer que ele conhece a sabedoria.")

[33] *Ratio igitur, inquam, talem tibi prodit esse sapientem, qui sapientiam non ignoret: et recte isthuc. Non enim aliter decebat videri tibi.* (*Contra Academicos*, pág. 168). ("A razão, portanto", disse eu, "a ti mostra sábio tal que não pode ignorar a sabedoria.")

[34] *Quaero ergo iam, utrum possit sapiens inveniri. Si enim potest, potest etiam scire sapientiam, omnisque quaestio inter nos dissoluta est. Si autem non posse dicis, iam non quaeretur utrum sapiens aliquid sciat, sed utrum sapiens quisquam esse possit.* (*Contra Academicos*, pág. 168). ("Agora te pergunto se se pode encontrar um sábio. Se, pois, se pode, também pode ele conhecer a sabedoria, e toda a questão entre nós estará resolvida. Mas se não se pode, já não será questão de poder conhecer algo o sábio, mas se de fato pode existir algum sábio.")

[35] *Nam illis placuit, vel potius visum est, et esse posse hominem sapientem, et tamen in hominem scientiam cadere non posse. Quare illi sapientem nihil scire affirmarunt.* (*Contra Academicos*, pág. 168). ("Pois agradou-lhes, ou antes lhes pareceu, poder ser o homem sábio mas não poder alcançar a ciência. Daí terem afirmado que o sábio nada sabe.")

[36] *Simul enim placuit inter nos, quod etiam inter omnes veteres, interque ipsos Academicos, scire falsa neminem posse unde illud iam restat, ut aut contendas nihil esse sapientiam, aut talem sapientem ab Academicis describi, qualem ratio non habet, fatearis.* (*Contra Academicos*, pág. 168). ("Agradou, pois, simultaneamente a nós mesmos, a todos os antigos e aos próprios acadêmicos o não poder ninguém conhecer coisas falsas, donde resulta isto: ou dizer que a sabedoria nada é ou que sábio tal como o descrito pelos acadêmicos não é conforme a razão.")

[37] (...) *Dicent enim usqueadeo nihil comprehendi, nullique rei assensionem praebendam, ut etiam hoc de nihil percipiendo, quod tota sibi pene vita usque ad te probabiliter persuaserant, nunc ista conclusione sibi extortum sit: ut sive tunc, sive nunc huius*

argumenti vis tarditate ingenii mei, sive revera suo robore invicta sit, eos loco movere non possit, cum audacter affirmare adhuc valeant, ne nunc quidem nulli rei consentiendum esse. (Contra Academicos, pág. 170). (Dizem, pois, reiteradamente, nada compreender, e em nada assentem, de sorte que até mesmo isso de nada se poder perceber, o que por quase toda a vida deles lhes pareceu verossímil, por ti lhes foi arrancado agora mediante esta conclusão: de modo que, já então já agora, a força deste argumento, ora pela lentidão do meu engenho, ora, com efeito, por sua própria robusteza, permanece invencível, e movê-los de onde se encontram não se pode, pois com audácia ainda prevalecerão no afirmar que ainda agora em nada se deve assentir.)

[38] *Deinde si quid iam remanet cum his conflictionis, non ex eo est quod dicunt, nihil sciri posse, sed ex eo quod nulli rei assentiendum esse contendunt.* (Contra Academicos, pág. 170). (Além disso, se algo permanece desse conflito, não é por aquilo que dizem, nada se poder perceber, mas do afirmarem que em nada se deve assentir.)

[39] *Quis autem verum possit ostendere, abs te, Alypi, dictum est, a quo ne dissentiam magnopere mihi laborandum est. Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius, et, si, id numen ut confido adsit, nihil verius.* (Contra Academicos, pág. 172). (Mas quem pode mostrar o verdadeiro, por ti, Alípio, foi dito, e para que disso eu não discorde trabalharei com afinco. Porquanto afirmaste, com brevidade e piamente, que somente algum nume pode mostrar ao homem o que é o verdadeiro. E assim nada mais prazeroso, nada mais importante, nada mais provável e, se este nume, como creio, ajuda-nos, nada mais verdadeiro ouvi neste nosso sermão.)

[40] *Ita peraeque prope de omnibus sectis copiosissime Cicero iucundissimum legentibus quasi spectaculum praebet, velut ostendens nullum illorum esse qui non cum sibi primas partes dederit, quod necesse est, secundas ei dicat dare, quem non repugnare, sed dubitare conspexerit.* (Contra Academicos, pág. 178). (Assim quase igualmente sobre todas as seitas Cícero apresenta copiosamente aos leitores espetáculo jucundíssimo, assim como mostra nenhuma dessas haver que, conferido para si o primeiro posto, o que é necessário, não diga dar o segundo posto àquele que não refuta, mas apenas duvida.)

[41] (...) *Quid enim me impedit quin, si huic vanitati resistere velim, facile ostendam quanto minus malum sit indoctum esse quam indocilem? Unde fit ut cum se ille Academicus iactanticulus quasi discipulum singulis dederit, nemoque illi quod se scire putat persuadere potuerit, magna illorum postea consensione rideatur.* (Contra Academicos, pág. 178). (Pois o que me impede, se desejo resistir à vaidade deles, de facilmente mostrar que menos ruim é ser indouto do que indócil? Donde resulta que quando aquele acadêmico jactancioso entrega-se como discípulo a alguns, sem que ninguém consiga persuadi-lo julgar poder conhecer algo, posteriormente a maior parte dos mestres rirá do acadêmico.)

[42] *Ecce enim faciamus me atque Academicum in illas lites philosophorum irruisse: omnes prorsus adsint, exponant breviter pro tempore sententias suas. Quaeratur de Carneade quid sentiat. Dubitare se dicet. Itaque illum singuli praeferent caeteris. Ergo omnes omnibus: magna nimirum atque altissima gloria. Quis istum nolit imitari? et ego itaque interrogatus, idem respondebo; par erit laus. Ea igitur gloria gaudet sapiens, in qua illi stultus aequatur?* (Contra Academicos, pág. 178). (Pois eis façamos que eu me lance contra um acadêmico num daqueles litígios de filósofos; todos presentes, eles expõem brevemente durante um tempo suas doutrinas. Pergunte-se a Carnéades o que pensa. Dirá que duvida. Assim este cada um preferirá aos demais. Portanto, todos preferi-lo-ão a todos:

sem dúvida é esta uma grande e elevadíssima glória. Quem a este não desejará imitar? E se assim for eu interrogado, o mesmo responderei, pois igual elogio irei granjear. Portanto, é nesta glória que se regozija o sábio, glória na qual é igualado ao estulto?)

[43] *Negant Academici sciri aliquid posse. Unde hoc vobis placuit, studiosissimi homines atque doctissimi? "Movit nos", inquit, "definitio Zenonis". Cur quaeso? Nam si vera est, nonnihil veri novit qui vel ipsam novit; sin falsa, non debuit constantissimos commovere. Sed videamus quid ait Zeno: tale scilicet visum comprehendere et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia.* (Contra Academicos, pág. 180). (Negam os acadêmicos seja possível conhecer qualquer coisa. Onde isso vos aprouve, ó homens doutíssimos e estudiosíssimos? “Moveu-nos”, disseram, “a definição de Zenão”. Pergunto: Por quê? Pois, se é ela verdadeira, algo de novo conhece que a ela própria conhece; se é falsa, não deveria agitar homens tão firmes. Mas vejamos o que disse Zenão: somente, com efeito, poder-se-á perceber e compreender algo, se com o falso não mantiver esse algo sinais em comum.)

[44] *Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale inveniri potest, et nisi quid tale est, percipi non potest? Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam?* (Contra Academicos, pág. 182). (Mas como aquele não se abalaria, se nada desse tipo não se pode achar e a não ser por algo desse tipo nada se pode perceber? Se isso assim é, melhor seria dizer que não cabe ao homem a sabedoria, em vez de sustentar não saber o sábio por que, como e até mesmo se vive. E, por fim, dizer - o que é a maior perversidade e insensatez jamais dita por ninguém -, que alguém é a um só tempo sábio e ignora a sabedoria. Pois, o que mais grosseiro dizer, não pode o homem ser sábio ou ignora o sábio a sabedoria?)

[45] (...) *Audi, amice, philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur, ad quam te si contuleris, non quidem dum hic vivis sapiens eris (est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest), sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris, animus tuus ea post hanc vitam, id est, cum homo esse desieris, facile perfruetur? (...) Venite, mortales, ad philosophiam; magnus hic fructus est: quid enim homini sapientia charius? venite igitur ut sapientes sitis et sapientiam nesciatis?* (Contra Academicos, pág. 182). (Escuta, amigo, a filosofia não é a própria sabedoria, mas o estudo da sabedoria, ao qual se tu te dedicares, não em verdade durante esta vida serás sábio, - pois a sabedoria está junto a Deus e não pode aparecer ao homem -, mas quando por esse estudo tiveres suficientemente te exercitado e purificado, teu espírito, depois desta vida, isto é, quando deixares de ser homem, dela facilmente desfrutará? ... Vinde, mortais, à filosofia; grande é este fruto: o que, pois, é mais caro ao homem do que a sabedoria? Vinde, portanto, para que sejais sábios e ignoreis a sabedoria?)

[46] *Quod si etiam eius incerti sumus, nec ita nos deserit scientia; scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus.* (Contra Academicos, pág. 184). (Porque se ainda dela – determinada proposição - estamos incertos, nem assim nos desampara a ciência: sabemos, pois, ou ser ela – a proposição – verdadeira ou ser ela falsa; portanto, sabemos algo.)

[47] *Quamvis haec, nisi fallor, possint ad victoriam satis esse, non tamen fortasse ad victoriae satietatem.* (Contra Academicos, pág. 184). (Conquanto essas observações, a não ser que eu me engane, possam ser suficientes para a vitória, talvez não bastem para a saciedade da vitória.)

[48] *Nihil ais in philosophia posse percipi. Et ut orationem tuam large lateque diffundas, arripis rixas dissensionesque philosophorum, et eas tibi contra illos arma ministrare arbitraris.* (*Contra Academicos*, pág. 188). (Dizes que nada se pode perceber em filosofia. E, para difundir, larga e amplamente, tua proposição, agarra-te às rixas e dissensões dos filósofos e julgas servirem elas para ti de armas contra eles.)

[49] (...) *Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; (...) Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere.* (*Contra Academicos*, pág. 188). (Igualmente sei que este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência; ... Portanto são verdadeiras estas proposições disjuntivas, pois por nenhuma similitude pode-se confundi-las com o falso.)

[50] (...) *Si autem hoc quod mihi videtur negas mundum esse, de nomine controversiam facis, cum id a me dixerim mundum vocari.* (*Contra Academicos*, pág. 190). (Mas se negas seja o mundo isso que me parece ser o mundo, levantas apenas uma contenda sobre nomes, quando já disse eu que para mim isso se chama mundo.)

[51] *Si autem unus et sex mundi sunt, septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo.* (...) (*Contra Academicos*, págs. 190 e 192). (Mas se há seis mundos mais um, então há sete mundos, não importa o modo como eu sou afetado, isso é manifesto, e afirmo não impudentemente que isso eu sei.)

[52] *Ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. Non enim video quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio.* (*Contra Academicos*, pág. 192.) (Mas eu me engano, se dou meu assentimento, alguém disse. Não queiras levar teu assentimento para além do que te mostra a tua persuasão e não haverá engano. Portanto, não vejo como o acadêmico pode refutar aquele que diz: Sei que isso me parece branco. Sei que isso me deleita o ouvido. Sei que este cheiro é-me agradável. Sei que isso me parece doce. Sei que isso é frio para mim.)

[53] (...) *Quidquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos valet. Sunt enim qui ista omnia, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen volunt intelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente vivere. Et forte in eorum numero est sapiens ille quem quaerimus.* (*Contra Academicos*, pág. 194.) (Pois tudo aquilo contra os sentidos que por eles – os acadêmicos – é dito, não vale contra todos os filósofos. Pois há quem negue possam todas essas coisas, que do corpo através dos sentidos recebe o espírito, gerar ciência, mas apenas opinião. Mas dizem que a ciência está contida no entendimento e vive na mente, longe dos sentidos. E talvez no número deles esteja aquele sábio que procuramos.)

[54] *Si quid mihi videatur quaeris, in mente arbitror esse summum hominis bonum.* (*Contra Academicos*, págs. 194 e 196). (Se perguntas o que me parece, julgo esteja na mente o sumo bem dos homens.)

[55] (...) *mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. Hoc me, si potes, nesciri convince (...). Quod si non potes, non enim reperies cui falso simile sit, egone concludere dubitato, recte mihi videri scire sapientem quidquid in philosophia verum est, cum ego inde tam multa vera cognoverim?* (*Contra Academicos*, págs. 194 e 196). (... mas, para mim, entretanto, lerdo e estulto, é-me lícito saber que o soberano bem

do homem, no qual habita a vida feliz, ou não é nada, ou está no espírito, ou no corpo, ou em ambos. Convença-me, se és capaz, de que desconheço isso ... Agora, se não és capaz, pois não encontras algo que se assemelhe ao falso, duvidarei poder concluir, para mim retamente, ser verdadeiro que o sábio conhece algo em filosofia, quando eu mesmo conheço tantas coisas verdadeiras?)

[56] *Nam primo omnes illas propositiones, quibus supra usus sum, veras esse ista me docuit. Deinde per istam novi alia multa vera. Sed quam multa sint, numerate, si potestis. Si quatuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque. Si sol unus est, non sunt duo (...).* (*Contra Academicos*, págs. 196 e 198.) (Pois, em primeiro lugar, esta – a dialética - ensinou-me que aquelas proposições empregadas acima são verdadeiras. Ademais, por esta conheci muitas outras verdades. Mas quantas são contai, se sois capazes. Se há quatro elementos no mundo, não há cinco. Se o sol é um, não são dois ...)

[57] (...) *Quid autem amplius desiderem, nihil habeo, si iam probabile est, nonnihil scire sapientem. Non enim alia causa verisimile videbatur eum assensionem sustinere debere, nisi quia erat verisimile nihil posse comprehendere. Quo sublato (percipit enim sapiens vel ipsam, ut iam conceditur sapientiam) nullam iam causa remanebit cur non assentiatur sapientem vel ipsi sapientiae. Est enim sine dubitatione monstrosius sapientem non approbare sapientiam, quam sapientem nescire sapientiam.* (*Contra Academicos*, pág. 200.) (Mas, além do que desejo, nada tenho, se já é provável conhecer o sábio alguma coisa. Pois não havia outra causa verossímil para dever-se sustentar a suspensão do assentimento, senão que era provável nada se poder compreender. Isso superado, - pois o sábio, como já é concedido, percebe ao menos a própria sabedoria -, já não permanece nenhuma razão pela qual o sábio não deva assentir ao menos na sabedoria ela própria. É, pois, sem dúvida, mais absurdo o sábio não admitir a sabedoria do que a desconhecer.)

[58] *Non enim solum puto eum errare qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur.* (*Contra Academicos*, pág. 204.) (Não, pois, apenas julgo errar aquele que segue o caminho falso, mas também aquele que não segue o verdadeiro.)

[59] *Te, te consulo, M. Tulli; de adolescentium moribus vitaeque tractamus, cui educandae atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt. Quid aliud dicturus es, quam non tibi esse probabile ut id faciat adolescens? At illi probabile est. Nam si ex alieno probabili vivimus, nec tu debuisti administrare rempublicam, quia Epicuro visum est non esse faciendum. Adulterabit igitur ille iuvenis coniugem alienam: qui deprehensus si fuerit, ubi te inveniet a quo defendatur? Quamquam etiam si inveniat, quid dicturus es? Negabis profecto. Quid si tam clarum est ut frustra inficiere? Persuadebis nimirum, tanquam in Cumano gymnasio atque adeo Neapolitano, nihil eum peccasse, imo etiam nec errasse quidem. Non enim faciendum esse adulterium pro vero sibi persuasit; probabile occurrit, secutus est, fecit; aut fortasse non fecit, sed fecisse sibi visus est. Iste autem maritus, homo fatuus, perturbat omnia litibus pro uxoris castitate proclamans, cum qua forte nunc dormit, et nescit.* (*Contra Academicos*, pág. 208.) Consulto-te, M. Túlio. Tratamos dos hábitos e da vida dos moços, para cuja educação e instrução dirigiram-se todas aquelas letras tuas. Que outra coisa dirás senão que não te parece provável faça - deva fazer - isso o moço? Mas para ele é provável. Pois se da probabilidade alheia vivemos, não deverias tu ter administrado a república, pois para Epicuro pareceu que isso não se devia fazer. Cometerá, portanto, aquele jovem, adultério com a mulher alheia: e se ele fosse surpreendido, onde te encontraria para ser defendido? Ainda que te encontre, que dirás tu? Negarás, seguramente. Mas e se é tão claro o delito que não vale a pena negá-lo? Persuadirás as pessoas, certamente, tal como fizeste no ginásio de Cumas e no de Nápoles, de que ninguém pecou

nem mesmo se enganou. Pois não se persuadiu verdadeiramente de que cometia adultério; ocorreu-lhe o provável, seguiu-o, realizou-o; ou talvez não o tenha realizado, mas para si pareceu tê-lo realizado. Mas este marido, homem simplório, é perturbado por todos os processos em prol da castidade da esposa, com a qual talvez agora durma, sem saber que foi traído.)

[60] (...) *prudenter atque utilissime mihi videtur Archesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse. Quare cum in falsas opiniones ruere turba sit pronior, et consuetudine corporum omnia esse corporea facillime sed noxie credatur, instituit vir acutissimus atque humanissimus dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur. Inde illa omnia nata sunt quae novae Academiae tribuuntur, quia eorum necessitatem veteres non habebant.* (Contra Academicos, pág. 214.) (... prudente e ajuizado pareceu-me Arcesilau, quando aquele mal se estendeu amplamente, ao ocultar por completo a doutrina da Academia, cobrindo-a como se fora ouro, para que os pósteros a desenterrassem. Pelo fato de a multidão tender a cair em falsas opiniões e, pelo hábito do corpo, facilmente, mas danosamente, crer seja tudo corpóreo, este homem penetrante e generoso dedicou-se antes a “desensinar” o quanto pôde os mal instruídos do que a ensinar aos que ainda não julgava dóceis. Daí nasceram todas aquelas opiniões atribuídas à Nova Academia, pois delas os antigos não tinham necessidade.)

[61] (...) *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.* (Contra Academicos, pág. 220.) (Mas não há dúvida de que um poder duplo impele-nos ao aprendizado: a autoridade e a razão. Para mim, todavia, é certo que não devo jamais me apartar da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais valorosa. Porém na perseguição de razões sutis - pois assim estou eu já afetado, de sorte que o verdadeiro, não apenas pela crença, mas também pelo entendimento, desejo impacientemente apreender – confio encontrar entre os platônicos doutrinas que não contrariam a nossa revelação.)

[62] (...) *Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum.* (Contra Academicos, pág. 220.) Mas para que apreendais brevemente todo o meu propósito, seja como for que se dê a sabedoria humana, parece-me não tê-la ainda percebido. Porém no trigésimo terceiro ano de minha vida não julgo dever desesperar de alcançá-la. Desprezando as demais coisas que julgam boas os mortais, propus consagrar-me a esta investigação. E, visto que não sem força mantinham-me as razões dos acadêmicos afastado desse propósito, muni-me, satisfatoriamente, como julgo, contra elas com esta disputa.)

Livro II – O *De Beata Vita*, sua relação com o *Contra Academicos* e a conclusão da tese

I

A adesão de Agostinho à teoria da interdependência entre conhecimento da Verdade e felicidade é explícita, segundo nossa avaliação, no diálogo *De Beata Vita*, também ele, como o *Contra Academicos*, iniciado e concluído em Cassiciacum.

Neste segundo livro, pretendemos identificar, no *De Beata Vita*, os pontos que confirmam a adesão de Agostinho à idéia de interdependência entre conhecimento da Verdade e felicidade. Todo o segundo capítulo deste último livro destina-se a essa tarefa. Em seguida, num terceiro e último capítulo, fechamos o segundo livro, mostrando como de fato o *De Beata Vita* relaciona-se de maneira aceitável com o *Contra Academicos*. Por fim, esse fechamento conduz-nos à conclusão final da tese, calcada em todas as informações levantadas, desde a introdução até o terceiro capítulo deste segundo livro, a fim de "demonstrar"^[1] a hipótese segundo a qual o *Contra Academicos* defende a idéia de que o conhecimento da Verdade está direta e inseparavelmente ligado à possibilidade de felicidade.

II

O diálogo *De Beata Vita* iniciou-se em treze de novembro de 386, data do trigésimo segundo aniversário de Agostinho, e concluiu-se três dias depois. Buscou-se, nessa discussão, mostrar que não há vida feliz senão no perfeito conhecimento de Deus. Dela

participaram parentes de Agostinho, sua mãe, seu filho e seus dois alunos (Trigécio e Licêncio).

Aqui não é o caso de aprofundarmo-nos no contexto da obra, situando-a na discussão mais ampla sobre a felicidade, tema que remonta no mínimo à Grécia clássica^[2], mas de acompanharmos o texto latino do diálogo, não tão minuciosamente como fizemos no caso do *Contra Academicos*, já que os problemas do de *De Beata Vita* concorrem indiretamente para a conclusão deste trabalho, mas, ainda assim, passo a passo e com atenção especial.

No início do diálogo, ou seja, na dedicatória a Manlius Teodorus^[3], Agostinho identifica a filosofia como via de acesso à vida feliz, via atingida não sem grande dose de interferência sobrenatural^[4]. Vislumbra, ademais, três tipos de homem suscetíveis de acolhida pela filosofia e pede a Manlius Teodorus que, de acordo com as peripécias de uma vida que o africano relata brevemente, julgue em qual dessas categorias humanas pode ele (Agostinho) encaixar-se. Nessa breve narração, temos contato primeiramente com o jovem de dezoito anos que, após a leitura do *Hortensius*, de Cícero, adere ao maniqueísmo, na esperança de alcançar a sabedoria e a beatitude esboçadas pelo orador latino na obra hoje perdida. Depois encontramos o adulto jovem de vinte e oito anos, decepcionado com o maniqueísmo e entregue ao ceticismo paralisante da Nova Academia. Finalmente, um pouco mais adiante, deparamo-nos com o homem que adentra os anos da maturidade impregnado de certo neoplatonismo que o afasta dos acadêmicos e aproxima-o dos cristãos. Esse princípio de madureza, porém, conquanto já firme na trilha do cristianismo, não está ainda isento de dúvidas e inquietações relativas aos problemas espirituais – notadamente a questão da felicidade.

É o tratamento dessa questão que sucede à dedicatória a Manlius Teodorus. Tomando-se como premissa a existência de corpo e alma no homem^[5], inicia-se discussão acerca do alimento específico de cada uma dessas partes do ser humano^[6].

Sem muita dificuldade, conclui-se que a comida é o alimento do corpo, mas que a alma não se alimenta senão de cultura e instrução^[7].

Inicia-se o diálogo com a seguinte pergunta: *Somos felizes por possuímos o que queremos?* Mônica de pronto intervém, dizendo que somente é feliz quem deseja e possui coisas boas. Agostinho saúda as boas palavras da mãe, porém, no momento, contenta-se

apenas com mostrar que ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja, mas não basta possuir o que se deseja para ser feliz.

Segue-se, naturalmente, outra indagação, que poderia ter sido dirigida a Mônica imediatamente após a observação por ela feita e mencionada no parágrafo acima, mas que Agostinho preferiu retoricamente guardar para este novo passo: *Qual a coisa certa* [ou boa, para quem se dirigisse à mãe do cartaginês] *que deve ser ambicionada?*. Para Agostinho, o homem que quer ser feliz tem de encontrar um bem permanente, livre das oscilações da fortuna e das vicissitudes da vida. O único bem dessa natureza é Deus, de sorte que apenas quem possui a Deus é feliz.

Resta ainda saber quem possui a Deus. A resposta para essa pergunta, contudo, Agostinho prefere adiar para o dia seguinte. No momento, deseja saber se os acadêmicos podem ou não ser felizes^[8]. Menciona a discussão sobre as doutrinas acadêmicas, iniciada no dia nove de novembro - quatro dias antes de seu aniversário – e encerrada somente no final daquele mês. É claro que, naquele instante, Agostinho enfrentava a resistência de Licêncio, pois este ainda estava convencido da correção dos argumentos da Nova Academia. O pupilo não concordava com o mestre quanto à necessidade de possuir-se o que se deseja para alcançar-se a felicidade^[9]. Manteve-se o impasse acerca desse ponto, mas concordou-se tacitamente em deixar de lado a diferença para que o diálogo sobre a vida feliz pudesse ser rapidamente levado a termo.

No dia seguinte, retomou-se a questão deixada em aberto: *Quem possui a Deus?*. Três opiniões – resumidas numa só por Agostinho – foram exprimidas pelos debatedores. Depois dessa síntese, a conversa enveredou por outra senda, sem perder de vista a pergunta inicial. Concluiu-se, nessa trilha paralela, que infeliz é quem sente necessidade de algo. Como o oposto do infeliz é o feliz, a definição deste é oposta à daquele, donde resulta que feliz é quem de nada necessita. Somente o sábio não necessita de nada, de modo que apenas ele é feliz^[10].

Qual a sabedoria, porém, que torna sábio o sábio? Não é outra senão a sabedoria de Deus, que Agostinho identifica como o Cristo. É o Cristo, enfim, a Verdade (João 14,6) que faz do sábio um sábio, e somente por intermédio dele possui-se a Deus^[11]. Só possui a Deus, portanto, quem conhece o Cristo, e assim é respondida a pergunta que abre o parágrafo anterior. Como, ademais, só é feliz quem possui a Deus, não se possui a Deus

senão pelo Cristo-Verdade e não se é sábio a não ser pelo conhecimento do Cristo-Verdade, então a felicidade e a sabedoria estão relacionadas de maneira interdependente.

Por esse motivo, enquanto estiver o homem em busca de Deus, sem possuí-lo, não poderá dizer-se sábio nem feliz. Essa posse de Deus, sugere Agostinho, ecoando certa posição acadêmica mencionada no diálogo sobre os cétricos^[12], talvez não seja possível nesta vida terrena. Isso, no entanto, não invalida a definição da felicidade como posse de Deus, mas apenas transfere a concretização de nossa felicidade do plano terreno para outra esfera ainda não conhecida por nós.

Etienne Gilson^[13], entre outros célebres comentaristas de Agostinho, afirma que a relação entre conhecimento de Deus e alcance da felicidade é marca característica da filosofia agostiniana. Concordamos plenamente com essa observação, não apenas porque ela parte de um notório conhecedor da obra do cartaginês, mas, sobretudo, porque plenamente se adequa ao que lemos no *De Beata Vita*.

Com efeito, do diálogo sobre a beatitude depreende-se com clareza a necessidade da posse de Deus para o alcance da felicidade. Possuir a Deus, nesse caso, não é outra coisa senão conhecê-lo, e esse conhecimento, segundo Agostinho, só é possível por intermédio do Cristo. Identificado o Cristo com a Verdade, é pelo conhecimento da Verdade que se conhece a Deus. Por fim, se de fato o Pai e o Filho são a mesma pessoa, se o Filho é a Verdade e se não se é feliz a não ser pelo conhecimento (ou posse) do Pai, então a felicidade está diretamente relacionada ao conhecimento da Verdade.

Parece-nos, não só pela autoridade de Gilson, mas também pela razão da análise do *De Beata Vita*, confirmada a adesão de Agostinho à idéia de interdependência entre conhecimento da Verdade e felicidade. Resta saber, porém, se há alguma ligação plausível entre o *De Beata Vita* e o *Contra Academicos*.

III

A maior evidência da conexão entre esses dois diálogos é o fato de que no *De Beata Vita* é mencionada a discussão sobre os acadêmicos^[14]. A menção remete ao problema da

impossibilidade de o errante (aquele que procura, mas nunca encontra, o objeto de seu desejo) ser feliz. Sabemos, pela análise do *Contra Academicos*^[15], que o cético é um errante, já que procura, mas nunca encontra, o conhecimento, seu principal objeto de desejo.

O erro (no sentido de vagar cegamente) do cético deve-se especificamente a sua concepção acerca da capacidade gnosiológica do homem. Para o acadêmico, o ser humano é incapaz de adquirir todo e qualquer tipo de conhecimento, dada a própria natureza falha de seus sentidos^[16].

Aqui adentramos, propriamente, a conclusão da dissertação. Evidenciada uma plausível ligação entre o *De Beata Vita* e o *Contra Academicos*, mediante a menção que deste se faz naquele, relativa ao caráter errante do acadêmico, decorrente em linha direta da visão segundo a qual nenhum conhecimento é acessível ao homem, dela resulta que o principal obstáculo que enfrenta o cético para a aquisição da felicidade é sua própria teoria gnosiológica.

Tal gnosiologia afasta o acadêmico da felicidade porque, como se vê no *De Beata Vita*, a beatitude está diretamente ligada ao conhecimento de Deus^[17]. Visto que, para o cético da Nova Academia, nenhum tipo de conhecimento está ao alcance do homem, então o conhecimento de Deus (ou sua posse), por ser ele também um tipo de conhecimento, é inatingível. Se inatingível é o conhecimento de Deus, igualmente inatingível é a felicidade, já que ela consiste na posse (ou conhecimento) de Deus (ou Verdade).

Combater, portanto, a teoria gnosiológica acadêmica é, de certa forma, defender a teoria da felicidade exposta no *De Beata Vita*. O ataque a essa teoria gnosiológica, como nos esforçamos para deixar claro no segundo capítulo do primeiro livro deste trabalho, dá-se no *Contra Academicos*.

Agora, que a controvérsia acadêmica não se resume ao problema do conhecimento, constituindo-se numa abordagem isolada dessa questão, desconectada de outras reflexões presentes noutros diálogos, isso fica patente tanto no começo quanto no final do *Contra Academicos*. Com efeito, no início da discussão, o problema gnosiológico é imediatamente conectado à questão da felicidade, donde resulta o surgimento de duas teses opostas entre si, uma das quais é desenvolvida e combatida no restante da obra^[18]. Já nas páginas finais

do texto, Agostinho informa aos debatedores que o verdadeiro propósito da discussão travada é a desobstrução do caminho para a felicidade^[19].

Sabendo^[20] que o caminho para a felicidade não é exposto categoricamente no *Contra Academicos*, mas no *De Beata Vita*, e que neste se faz menção àquele, no tocante ao problema da felicidade, é plausível supor, visto que o combate à teoria gnosiológica cética é fundamental para a sustentação da teoria da felicidade do *De Beata Vita* e que tal combate ocorre no *Contra Academicos*, que na discussão sobre as idéias da Nova Academia defende-se a tese sobre a felicidade exposta no diálogo a respeito da beatitude.

Todavia, ainda assim é estranho dizer que a defesa de uma teoria antecede a exposição dessa mesma teoria, o que de fato parece acontecer no caso dos dois diálogos em exame, já que o *Contra Academicos* teve início antes do *De Beata Vita*. Tal estranheza só começa a dissipar-se, no nosso entender, quando confrontada com alguns fatos históricos. É sabido, por exemplo, que os diálogos de Cassiciacum davam-se, o mais das vezes, ao sabor das circunstâncias^[21], de sorte que é perfeitamente aceitável tenha o motivo da controvérsia acadêmica surgido antes daquele que originou o debate acerca da beatitude. Desse modo, não é de se estranhar tenha a teoria da felicidade sido defendida antes mesmo de sua exposição.

Na realidade, inclusive essa impressão de defesa anterior à exposição, decorrente da análise da data de composição de cada um dos diálogos em exame, não resiste muito bem a uma investigação mais minuciosa, na qual se inclui, não apenas o elemento histórico, mas também o psicológico.

Verifica-se que^[22] o início do *Contra Acadêmicos* antecipou de alguns dias o princípio e o fim do *De Beata Vita*, concluindo-se somente após o desfecho da discussão sobre a felicidade. Também parece que, antes de o diálogo sobre a beatitude ser travado, apenas o primeiro livro do *Contra Acadêmicos* havia sido escrito, livro esse no qual não se ataca propriamente a gnosiologia dos cétricos, mas em que tão-somente se entrecortam o problema do conhecimento e a questão da felicidade^[23]. Só depois da exposição da teoria da felicidade no *De Beata Vita* é que se dá o combate contra os cétricos, no *Contra Acadêmicos*, combate esse que se concentra no segundo livro do diálogo, mas também se estende ao terceiro.

Isso tudo poderia sugerir que as reflexões agostinianas vinham sendo feitas às pressas naquele retiro em Cassiciacum. A discussão sobre os acadêmicos, ensejada por algum motivo, ensejou ela própria o debate sobre a felicidade, o qual, de improviso, resolveu-se para melhor conclusão da conversa a respeito dos acadêmicos. Essa, porém, não é a nossa interpretação dos fatos.

Segundo nos parece, - e apoiamos esta opinião nas características psicológicas do jovem Agostinho, que nunca deixava de refletir sobre suas crenças^[24] -, deve ter o africano chegado a Cassiciacum com, pelo menos, o esboço, na mente, da teoria da felicidade exposta no *De Beata Vita*. Já devia estar ele também, dado o contato que tivera com o pensamento cético^[25] antes da ida para o pé dos Alpes, consciente do obstáculo que a gnosiologia acadêmica representava para suas reflexões acerca da felicidade – tema, aliás, que sempre lhe foi bastante querido^[26], o que reforça mais ainda a idéia segundo a qual ele não chegou despreparado à propriedade de Verecundus.

Quando, portanto, surgiu a ocasião do debate sobre os acadêmicos, consciente do obstáculo que as especulações céticas acerca do conhecimento ofereciam às suas reflexões relativas à felicidade, resolveu de imediato combatê-las, com vistas na abertura do caminho para a futura exposição do *De Beata Vita*; e, de fato, o *Contra Acadêmicos* anuncia, mas não expõe, a teoria do diálogo sobre a beatitude.

Se o que aconteceu na seqüência foi planejado ou se deu por acaso, em função meramente da partida de Alípio^[27], nem uma nem outra coisa podemos afirmar com certeza, porém, parece-nos o encadeamento das ações por demais esmerado para dever-se tão-somente à sorte. (Em verdade, há diversas outras coisas que não são tão claras. Por exemplo, embora quase todos os fatos corroborem para a interpretação segundo a qual os diálogos de Cassiciacum davam-se ao sabor das circunstâncias, ainda assim parece haver um certo planejamento – seguramente bastante flexível e capaz de adaptar-se a problemas como a partida de Alípio para tratar de negócios ou o aparecimento de algum verme interessante que mereça exame detalhado^[28] – na exposição, não apenas dos diálogos em si, mas também das próprias partes que os compõem.)

Com efeito, no Livro I do *Contra Acadêmicos*, são apresentadas duas hipóteses contrárias, a saber, a de que conhecimento da Verdade e possibilidade de felicidade estão interligados e a de que não há ligação nenhuma entre conhecimento da Verdade e

felicidade. Interrompido o diálogo com a partida de Alípio, logo surge a ocasião que motiva o *De Beata Vita*, no qual se defende e explica a tese da conexão entre conhecimento da Verdade e possibilidade de felicidade. Encerrada a discussão sobre a beatitude e Alípio já de volta, retoma-se a controvérsia acadêmica e ataca-se a gnosiologia cética, já então conectada ao problema da felicidade nas discussões preliminares antes da partida de Alípio para cuidar de seus negócios.

Descobertas algumas coisas acessíveis ao intelecto humano, cai por terra^[29] a teoria gnosiológica cética e desobstrui-se, portanto, o caminho para a aceitação, ao menos da plausibilidade, da teoria exposta no *De Beata Vita*. Como, porém, a derrubada desse obstáculo à teoria do diálogo sobre a beatitude dá-se no *Contra Acadêmicos*, parece-nos razoável dizer que no debate sobre os céticos defende-se a tese exposta na discussão sobre a beatitude, uma vez que, segundo nos parece, o ataque a um argumento que ameaça determinada opinião é, em certo sentido, a defesa dessa opinião atacada.

NOTAS -

[1] Colocamos a palavra "demonstrar" entre aspas porque, neste contexto, seu significado sofre alteração. Com efeito, aqui já não temos, como acontece nas matemáticas, resultado único e exclusivo que decorra da demonstração. Os dados utilizados neste trabalho conduzem apenas a uma conjectura plausível, sem que essa plausibilidade exclua a própria plausibilidade de outras conjecturas. Em outros termos, a soma dos elementos desta tese pode resultar em mais de uma resposta, ao passo que a soma algébrica tem sempre um único resultado.

[2] Agostinho. Tradução de Nair de Assis Oliveira - *A vida feliz* - "Introdução", págs. 112 a 114.

[3] *Se fosse possível atingir o porto da Filosofia - único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz -, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade (...).*

[4] *Poucos saberiam qual o caminho do retorno ou que esforços empenhar, caso não se levantasse alguma tempestade - considerada pelos insensatos como calamitosa -, para dirigi-lo à terra de suas ardentes aspirações. Pois são navegantes ignorantes e erradios.*

[5] *"Será evidente a cada um de vós que somos compostos de alma e corpo?" Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber.*

[6] *"(...) Peço agora, já que todos estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma, dizerem-me para qual dos dois elementos desejamos o alimento?" (...) "Pois a questão era saber se o alimento é para o corpo. Ora, não há*

dúvidas sobre isso, porque se for suprimido o corpo definha." (...) "E quanto à alma, perguntei, não possui ela seu alimento próprio?"

[7] "(...) E quanto à alma, perguntei, não possui ela seu alimento próprio? Não lhes parece ser esse alimento a ciência? (...) Temos, portanto, razão de dizer que os espíritos desprovidos de cultura e instrução estão como que em jejum e famintos?"

[8] "Pois bem, que vos parece? Julgais que terminamos completamente a discussão iniciada a respeito dos acadêmicos? (...) Se é evidente, como a razão nos demonstrou há pouco, não poder ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procurar o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade?"

[9] Ver capítulo II do livro I desta tese.

[10] "Trata-se agora de examinar quem não está na carência, pois esse será ao mesmo tempo sábio e feliz".

[11] "Mas que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus? (...) Mas, na vossa opinião, qual há de ser essa Sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: 'Eu sou a Verdade' (Jo 14,6). Ora, a Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida. E tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Já o dissemos e está escrito: 'A Verdade!' Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus.

[12] Conferir o capítulo II do livro I desta tese.

[13] Étienne Gilson - *Introduction à l'étude de Saint Augustin* - "Chapitre I: La Béatitude", pág. 1. *Or c'est un fait capital pour l'intelligence de l'augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. (...) La béatitude peut impliquer et elle implique en effet comme condition essentielle la connaissance du vrai.* (Ora, é fato capital para a compreensão do augustinismo que a sabedoria, objeto da filosofia, confunda-se sempre, para ele, com a felicidade ... A felicidade pode implicar - e de fato implica - como condição essencial o conhecimento da verdade.)

[14] Tome-se como exemplo o *De Ordine*, inspirado pelo ritmo da água da chuva passando por uma das canaletas da propriedade de Verecundus em Cassiciacum.

[15] Ver nota 1.

[16] Conferir a introdução desta tese.

BIBLIOGRAFIA –

AGOSTINHO. *Contra Academicos*. In *Obras de San Agustín*. Edição bilíngüe, tomo III, obras filosóficas. Introdução e notas de Victorino capánaga. Quinta edição. Biblioteca de Autores Cristianos: La Editorial Católica S.A., Madrid, 1982.

_____. *Contra os Académicos: diálogo em três livros*. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida. Coimbra, 1957.

_____. *A vida feliz*. In *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Adauri Fiorotti (*Solilóquios*) e Nair de Assis Oliveira (*A vida feliz*): Editora Paulus, 1998.

_____. *La controversia accademica*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. In nota le principali varianti dei maurini (M) e dello Knöll (K) non accolte dal traduttore.

_____. *Confissões*: Martin Claret, 2003.

Atualidades de Santo Agostinho. In “Miscelânea ‘Universitas’”, publicação anexa à revista *Paidéia*, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba (São Paulo): Fundação Scarpa, 1955.

BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre*. 7^e édition. Bibliothèque Augustinienne: Desclée de Brouwer, Paris, 1948.

BOURKE, Vernon J. *Augustine's love of wisdom: an introspective philosophy*: Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, s/d.

_____. *Wisdom from St. Augustine*. Center for Thomistic Studies: University of St. Thomas, Houston, Texas, 1984.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*: University of Califórnia Press, Berkeley and Los Angeles, 1969.

CÍCERO. *De la divination – Du destin – Académiques*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn: Librairie Garnier Frères, Paris.

EMPIRICUS, Sextus. *Oeuvres choisies*. Bibliotheque Philosophique: Aubier. Éditions Montaigne, s/d.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Deuxième édition: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vie, doctrine et sentences dès philosophes illustres*. Traduction nouvelle avec notice et notes par Robert Genaille. Tome deuxième: Librairie Garnier Frères, Paris.

LANCEL, Serge. *Saint Augustin*: Fayard, Paris, s/d.

LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de Saint Augustin*: Aubier. Éditions Montaigne, Paris, 1950.

MORESCHINI, Cláudio e NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Tradução de Marcos Bagno. I – De Paulo à Era Constantiniana: Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

_____. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Tradução de Marcos Bagno. II – Do Concílio de Nicéia ao Início da Idade Média. Tomo I: Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2000.

O'CONNELL, Robert J. *Images of conversion in St. Augustine's 'Confessions'*: Fordham University Press, New York, 1996.

O'DAILY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*: University of Califórnia Press, Berkeley and Los Angeles, 1987.

PUECH, Aimé. *Histoire de la littérature grecque chrétienne: depuis lès origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*. Tome II – Le II^e et le III^e siècles: Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1928.

RIST, John M. *Augustine: ancient thought baptized*: Cambridge University Press, 1994.

STOCK, Briam. *Augustine, the Reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*: The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, s/d.

STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman, orgs. *The Cambridge Companion to Augustine*: Cambridge University Press, 2001.

UEBERWEG, Friedrich. *History of Philosophy: from Thales to the present time*. Translated from the fourth german edition by Geo. S. Morris, with additions of Noah Porter. Vol I. History of the ancient and medieval philosophy: Charles Scribner's Sons, New York, 1909.