

Agostinho e o cepticismo

Gareth B. Matthews

Universidade de Massachusetts

Algumas pessoas descobrem a filosofia quando começam a levantar as grandes questões, a saber, se Deus existe ou se realmente temos livre-arbítrio. Outros descobrem a filosofia quando lhes ocorre, pela primeira vez, que nem sequer sabem com certeza se neste momento estão acordados. Algumas pessoas que chegam à filosofia levantando as grandes questões concluem, mais tarde, que é preciso responder ao cepticismo com que deparam quando procuram saber se têm sequer algum conhecimento, antes de considerarem os problemas de Deus e do livre-arbítrio. Agostinho parece ter seguido este caminho.

Por volta dos 18 ou 19 anos, Agostinho descobriu e leu um livro de Cícero, o *Hortênsio*. Esse livro, actualmente perdido, alterou a vida de Agostinho. Como relata nas *Confissões*, este livro despertou o seu amor pela filosofia e fê-lo aspirar à sabedoria (III, 4, 7-8). No *Diálogo sobre a Felicidade* escreve: "Fiquei tal maneira inflamado pelo amor da filosofia que imediatamente me entreguei ao seu estudo" (I, 4).

Agostinho avançou para a leitura de outras obras de Cícero. Algumas apresentaram-lhe o cepticismo filosófico. Posteriormente, houve momentos na sua vida em que chegou a considerar a ideia de se tornar um céptico filosófico. No Livro V das *Confissões* declara: "Passou-me pela cabeça a ideia de que os filósofos a quem chamam "Académicos" eram mais prudentes do que os outros; ensinavam que se devia duvidar de tudo e que a compreensão da verdade estava para além das capacidades do homem" (V, 10, 19).

Apesar de, durante longos períodos da sua vida, não considerar a vida do céptico filosófico uma opção atractiva, em todas as suas obras mais importantes Agostinho continuou a responder ao desafio do cepticismo.

A obra bastante precoce de Agostinho, *Do Belo e do Apto* (*De pulchro et apto*), não sobreviveu. Parece ter sido uma obra sobre estética e sobre a filosofia da mente na linha da tradição das grandes questões (ver *Confissões* IV, 14, 23-15, 24). Contudo, a mais antiga obra de Agostinho que sobreviveu, *Contra Académicos*, é integralmente dedicada ao cepticismo da "Nova Academia", uma escola de filosofia fundada por Arcesilau (315-240 a.C.) e ao qual sucedeu Carnéades (214-129/128 a.C.). Agostinho conheceu as orientações destes filósofos através do *Academica*, de Cícero.

Grande parte do *Contra Académicos* é bastante misteriosa e difícil de entender. Mas dos três livros que o compõem, o terceiro torna a obra entusiasmante e filosoficamente fascinante. O projecto é determinar se algo pode ser conhecido. O critério de conhecimento é designado por "definição de Zenão" (referimo-nos a Zenão de Cítio (334-262 a.C.), e não ao Zenão dos paradoxos). Infelizmente, a definição de Zenão é exposta de diferentes modos no diálogo. Consequentemente, o pobre leitor passa um mau bocado a tentar determinar o que Agostinho entende por tal coisa. A citação seguinte do *Academica*, de Cícero (II, 20, 66), já tinha sido citada no Livro II do *Contra Académicos*:

T1. "A verdade que pode ser apreendida [*percipi*, percebida] está impressa na mente pela sua origem, de modo que não poderia advir de outra coisa a não ser daquilo que é a sua origem." (II, 5, 11)

Eis uma das formulações de Agostinho da definição de Zenão, no Livro III do *Contra Académicos*:

T2. "Zenão afirma que o que aparece pode ser apreendido, se aparecer de modo a que não possa parecer uma falsidade." (III, 9, 21)

Vamos trabalhar com T2. A primeira coisa a considerar é o significado de "pode ser apreendido". A expressão latina utilizada por Agostinho, *posse comprehendere*, sugere a tradução "pode ser captado". Contudo, no contexto, a questão principal parece ser a possibilidade de conhecer alguma coisa. Portanto, utilizemos "pode ser apreendido" para significar "pode ser conhecido".

A segunda coisa a considerar é o significado de "aparecer de modo a que não possa parecer uma falsidade". Esta expressão procura realizar a função de expressões ainda mais opacas que são utilizadas por Agostinho no Livro II, tais como "está impressa na mente por aquilo que é a sua origem, de tal modo que não poderia advir de outra coisa a não ser daquilo que é a sua origem." Esta expressão realmente intimidadora é, de facto, uma citação à letra do *Academica*, de Cícero, em II, 6, 18. Temos de estar agradecidos por podermos trabalhar com T2 e não com a formulação de Cícero da definição de Zenão.

Ainda assim, é difícil saber o que significa "aparecer de modo a que não possa parecer uma falsidade". Suponhamos que, neste momento, tenho a impressão de que está uma rosa vermelha à minha frente. O que seria para a manifestação de estar uma rosa vermelha à minha frente "aparecer de modo a que não possa parecer uma falsidade"? Poder-se-ia pensar que isso significa que a manifestação de uma rosa vermelha à minha frente não poderia ser algo de ilusório. Nesse caso, seria de esperar que eu dissesse a mim mesmo "*Isto* não pode ser de forma alguma uma ilusão." Logo, a ideia será a seguinte: só posso saber que está uma rosa vermelha à minha frente se, e só se, a manifestação da presença de uma rosa vermelha à minha frente não pareça, de modo algum, uma ilusão. Contudo, esta interpretação não pode estar correcta. Torna implausível a restante discussão. O conhecimento de algo não pode ser plausivelmente constituído a partir de uma impressão de que isso não *parece* ilusório.

Sugiro que "aparecer de modo a que não possa parecer uma falsidade" tem de significar o seguinte: aparece de um modo que o falso não pode aparecer. Considero que o resultado é o seguinte: quando sei real e verdadeiramente que *p*, não me pode parecer que *p* sem que seja realmente verdade que *p*. Uma impressão de *p* que garante o conhecimento é tal que não posso ter esse género de impressão de *p* sem ser verdade que *p*. Trata-se daquilo a que os antigos designavam como uma impressão "cataléptica".

Segundo a interpretação que proponho, e de forma esquemática, a definição de Zenão traduz-se no seguinte:

Z) A sabe que *p* se, e só se, i) parecer a *A* que *p* e ii) não poderia parecer a *A* que *p* a não ser que seja verdade que *p*.

Segundo Z, é bastante óbvio que não sei se está uma rosa vermelha à minha frente. Assim, segundo Z, sei que está uma rosa vermelha à minha frente se, e só se, i) me parecer que está uma rosa vermelha à minha frente e ii) não me poderia parecer que está uma rosa vermelha à minha frente sem estar uma rosa vermelha à minha frente. Desconfio que podemos concordar que, independentemente da vivacidade ou do fulgor da impressão que me diz que está uma rosa vermelha à minha frente, é sempre possível que eu padeça da ilusão de estar uma rosa vermelha à minha frente. Por exemplo, posso estar a sonhar. Posso, ainda, estar com alucinações, devido a uma dose de morfina ou de LSD. Ou posso, além disso, estar numa máquina de realidade virtual que me produz a ilusão de estar uma rosa vermelha à minha frente. Por isso, a segunda condição de Z não está satisfeita e eu não sei se está uma rosa vermelha à minha frente.

O projecto do Livro III do *Contra Académicos* procura saber se, estando assente Z ou algo de muito semelhante, há outras coisas que conheço.

Como primeira alternativa, Agostinho debruça-se sobre a própria definição de Zenão. Não questiona a possibilidade de saber se a própria definição é verdadeira, mas apenas — e isto é um passo muito inteligente — se podemos saber, pelo menos, se a definição de Zenão é verdadeira ou falsa. Eis o passo:

T3. "O conhecimento ainda não nos abandonou, mesmo que não tenhamos a certeza quanto [à definição de Zenão]. Sabemos que a definição de Zenão ou é verdadeira, ou é falsa. Por isso, sabemos algo." (III, 9, 12)

Agostinho pressupõe aqui o Princípio de Bivalência, isto é, o princípio segundo o qual cada afirmação é verdadeira ou falsa. Acompanhem-lo nesse pressuposto. Até muito recentemente, a maioria dos filósofos aceitava sem problemas o Princípio de Bivalência.

Pressupondo a Bivalência, parece que Agostinho pode saber, segundo Z, que Z é em si verdadeira ou falsa; a condição i) de Z está satisfeita. Além disso, não lhe pode parecer ser verdadeiro ou falso a menos que seja verdadeiro ou falso — pela razão de que não pode deixar de ser uma ou outra coisa. Por isso, Agostinho pode afirmar, e afirma de facto, que conhece algo.

Poder-se-ia considerar que esta aplicação de Z à afirmação "Z é verdadeira ou falsa", é batoteira. As impressões que o próprio Zenão tinha em mente são pretensamente "catalépticas", isto é garantem-se a si mesmas pela forma como são recebidas e, por isso, reflectem com exactidão aquilo a que se referem enquanto impressões. O que ocorrerá na impressão de que uma afirmação S é verdadeira ou falsa que garanta que reflecte correctamente aquilo do qual é uma impressão? O que garante que a impressão "S é verdadeira ou falsa" não poderia ser falsa não é simplesmente o facto de que "S é verdadeira ou falsa" é uma verdade lógica e, portanto, não poderia ser falsa? Assim, por mais débil e inadequadamente recebida que seja a impressão "S é verdadeira ou falsa", a frase em si não poderia pura e simplesmente ser falsa.

Talvez Agostinho devesse dizer que qualquer impressão *correcta* de uma verdade lógica é garantidamente verdadeira. Não sei se isto é fazer batota com Zenão. Mas pelo menos faz sentido, atendendo ao contra-exemplo de Agostinho. De qualquer forma, sempre que uma proposição de que p exprime uma verdade necessária, não me pode parecer que p sem ser verdade que p.

O próximo exemplo de Agostinho sobre aquilo que afirma conhecer é um tanto ou quanto difícil de interpretar. Expomos aqui a passagem relevante do Livro III de *Contra Académicos*:

T4. "Apesar de estar longe de ser um perito, conheço algumas coisas sobre a natureza. Estou certo de que o mundo ou é um [em número], ou não é — e, se não existe apenas um mundo, o número de mundos é finito ou infinito...

De igual modo, sei que este nosso mundo foi ordenado, tal como existe, pela natureza dos corpos ou por alguma providência; que sempre foi e será, ou que começou a ser e nunca findará; ou que não teve um começo no tempo, mas terá um fim; ou que começou a existir no tempo e não existirá para sempre." (III, 10, 23)

Sem dúvida Agostinho espera que

1) O mundo ou é um [em número], ou não é

seja considerado uma verdade necessária, como acontece com o exemplo precedente:

2) A definição de Zenão é verdadeira ou falsa.

Mas numa maneira comum de compreender 1, esta implica que

3) Existe um mundo,

o que não é uma verdade necessária. 1 implica 3 devido ao artigo definido à frente de "mundo", em 1. Porque 1 implica 3 e 3 não é uma verdade necessária, 1 não é também uma verdade necessária.

Contudo, antes de rejeitarmos este suposto exemplo de algo que podemos conhecer, devemos salientar que não há qualquer artigo definido no latim de Agostinho (*certum enim habeo aut unum esse mundum aut non unum*). Portanto, podemos lê-lo assim:

4) Ou existe um mundo, ou não existe um mundo.

Ora, penso que isto conta como uma verdade lógica.

Até este momento, Agostinho parece ter refutado o cepticismo generalizado através da apresentação de dois exemplos de coisas que podemos conhecer. A seguinte sugestão em T4 é menos problemática:

5) Se não existe apenas um mundo, o número de mundos é finito ou infinito.

Podemos facilmente interpretar 5 do seguinte modo:

6) Se existe mais do que um mundo, então o número de mundos ou é finito ou infinito.

E 6 parece de facto uma verdade necessária. E por isso, de acordo com Z, também pode ser conhecida.

Depois de T4 deparamo-nos com uma passagem fascinante. O céptico académico apresenta o seguinte desafio a Agostinho:

T5. "Como sabes que o mundo existe [realmente], [...] já que os sentidos são enganadores?" (III, 11, 24)

Este é talvez o desafio céptico mais extraordinário em todo o tratado. Introduce aquilo que na filosofia moderna é designado como "o Problema do Mundo Exterior". A resposta de Agostinho é, de igual forma, notável:

T6. "Portanto, designo o todo que nos contém e sustém, seja lá o que for, como "o mundo" — quero dizer o todo que aparece perante os meus olhos, que vejo conter os céus e a terra (ou os quase-céus e a quase-terra) [...]"

Perguntas-me: "será que quando estás a dormir, aquilo que vês é o mundo?"

Já ficou dito que designo como "o mundo" tudo o que me aparece como tal." (III, 11 24-5)

Agostinho está a introduzir aqui, talvez pela primeira vez na filosofia ocidental, a noção do nosso próprio mundo fenoménico, o mundo de aparências do qual se está ciente enquanto sujeito consciente, ou intelectivo. Pensa-se geralmente que a ideia de um mundo fenoménico é uma noção moderna que tem origem em Descartes. Mas já está presente em Agostinho.

Agostinho não volta a desenvolver esta noção. Não coloca o Problema do Mundo Exterior como Descartes na célebre passagem:

"...tudo o que acreditei sentir enquanto estou acordado também posso algumas vezes acreditar que sinto, quando durmo; e como não acredito que chegue até mim por meio de coisas situadas fora de mim aquilo que me parece sentir durante o sono, não via porque tinha de acreditá-lo das coisas que me parece sentir enquanto estou acordado." (Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, VI, AT VII, 77, CSM, II, 53)

Ainda assim, aquilo que Agostinho afirma no Livro III de *Contra Académicos* abre as portas ao problema de Descartes.

Gareth B. Matthews

Tradução de Hugo Chelo