

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
***CAMPUS* CHAPECÓ (SC)**
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

JONES DURANTE

**UMA TEORIA MORAL SOBRE A VERDADE NAS OBRAS *CONTRA OS*
ACADÊMICOS E *O LIVRE-ARBÍTRIO* DE AGOSTINHO**

CHAPECÓ (SC)

2024

JONES DURANTE

**UMA TEORIA MORAL SOBRE A VERDADE NAS OBRAS *CONTRA OS*
ACADÊMICOS E O LIVRE-ARBÍTRIO DE AGOSTINHO**

Dissertação de mestrado, apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus* Chapecó (SC), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juliano Paccos Caram

CHAPECÓ (SC)

2024

Durante, Jones

UMA TEORIA MORAL SOBRE A VERDADE NAS OBRAS CONTRA OS
ACADÊMICOS E O LIVRE-ARBITRIO DE AGOSTINHO / Jones

Durante. -- 2024.

175 f.

Orientador: Prof. Dr. Juliano Paccos Caram

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Chapecó, SC, 2024.

1. Santo Agostinho. 2. Conhecimento. 3. Ética. 4.
Verdade. 5. Vida Feliz. I. Caram, Juliano Paccos,
orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III.
Título.

Fonte: Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela
UFFS com os dados fornecidos pelo autor.

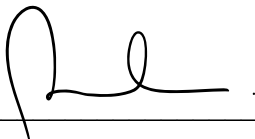
JONES DURANTE

**UMA TEORIA MORAL SOBRE A VERDADE NAS OBRAS *CONTRA OS*
ACADÊMICOS E O LIVRE-ARBÍTRIO DE AGOSTINHO**

Dissertação de mestrado, apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus* Chapecó (SC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, defendida em banca examinadora em 16 de dezembro de 2024.

Defendido e aprovado pela banca examinadora em: 16/12/2024

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Juliano Paccos Caram (UFFS)

Orientador

Prof. Dr. Ediovani Antonio Gaboardi (UFFS)

Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS)

Aos meus avós Pedro Gubert (*in memoriam*) e Amabili Dosolina Gubert (*in memoriam*); Antoninho Durante e Assunta Pressi Durante (*in memoriam*). Este trabalho é uma maneira de prestigiar a profunda influência que eles tiveram e têm na minha formação humana. Para sempre, minha gratidão e estima.

AGRADECIMENTOS

- ✓ A *Deus*, Verdade absoluta e fonte de todo Amor, por me conduzir e fazer buscar sua Graça concedida através da Sabedoria depositada na Filosofia;
- ✓ Aos meus pais, *Cláudio Durante e Inelde Gubert Durante*, por me concederem o dom da vida e se fazerem presentes nas adversidades, transmitindo conforto e afeto para sempre ser resiliente;
- ✓ Aos meus *Amigos*, pois suas influências foram diversas, possibilitando que esta jornada se completasse com êxito. Assim, na figura de Marcos da Silva dos Santos e Dom Ademir Cechin, estendo minha estima e afeto a todos. Ademais, estendo meu prestígio e respeito à sra. Maria Marlene Ost e família, por todo o carinho e ajuda dispensada.
- ✓ Aos *Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia*, da Universidade Federal da Fronteira Sul, pois cada um cooperou, à sua maneira, com o desenvolvimento humano e intelectual, estimulando a minha capacidade de usar da filosofia de forma consciente, autônoma e livre;
- ✓ Ao *Prof. Dr. Juliano Paccos Caram*, pela seriedade, comprometimento, dedicação e ajuda dispensada para orientar esta Dissertação. Sempre disponível e solícito, contribuindo e solucionando as dificuldades que emergiram ao longo deste ofício. Por isso, sou imensamente grato pela confiança e paciência;
- ✓ Aos Professores Doutores *Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann e Ediovani Antonio Gaboardi*, agradeço imensamente por fazerem parte da banca examinadora desta Dissertação. Suas considerações foram fundamentais para tornar este trabalho mais fecundo. Por isso, reconheço toda dedicação, tempo e esforço empregado para analisar este estudo. Também manifesto minha gratidão pelas contribuições excelsas da Professora Doutora *Sílvia Maria de Contaldo* proferidas durante a qualificação desta pesquisa. Foi uma alegria contar com a experiência e o conhecimento de vocês;
- ✓ À *Universidade Federal da Fronteira Sul*, por disponibilizar todas as condições necessárias para que essa jornada acadêmica fosse possível.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (De vera relig., VI, 39, 72).

RESUMO

Pretende-se nesta pesquisa demonstrar, através da análise das obras *Contra os Acadêmicos* e *O Livre-arbítrio*, de que maneira Agostinho concebe o problema da verdade ao estabelecer uma relação intrínseca entre o conhecimento e a ideia de uma vida moral. Embora os adeptos da doutrina acadêmica não neguem a existência de uma verdade e orientem os homens a buscá-la, afirmam que ela nunca será desvelada. Agostinho, por outro lado, ao tratar deste problema, reflete sobre o modo como o homem busca a verdade e a forma como esta pode ser encontrada. Por conseguinte, afirma ser o sábio não o que conhece a verdade, mas aquele que dela dispõe. De fato, é feliz aquele que busca a verdade ou apenas quem a possui? Tendo em vista uma solução a esta questão, faz-se necessário entender, na concepção do filósofo, o que é a verdade e como o homem pode chegar a ela. Para Agostinho, somente o esforço realizado pela faculdade racional não é o suficiente para que a verdade seja conhecida; antes, o fundamento de todas as coisas está intimamente ligado a uma vivência moral que é condição para uma vida bem-aventurada, assim como ninguém pode ser bom sem antes adquirir um certo conhecimento do que é o bem. Igualmente não é possível conhecer a verdade sem praticar o que conduz a ela. Ora, quer-se neste trabalho comprovar, baseando-se nas referidas obras, a existência de um conhecimento verdadeiro em Agostinho que não está limitado a um saber meramente teórico, pois o caminho que leva à sabedoria pressupõe, para além da razão, também o exercício de uma vida ética. Por conseguinte, o conhecer não pode estar dissociado de um saber viver! Enfim, propõe-se apresentar uma teoria moral sobre a verdade na filosofia agostiniana.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Conhecimento. Ética. Verdade. Vida Feliz.

ABSTRACT

The aim of this research is to demonstrate, through an analysis of the works *Against the Academics* and *Free Will*, how Augustine conceives the problem of truth by establishing an intrinsic relationship between knowledge and the idea of a moral life. Although the adherents of the Academic doctrine do not deny the existence of a truth and guide men to seek it, they affirm that it will never be revealed. Augustine, on the other hand, when dealing with this problem, reflects on the way in which man searches for truth and how it can be found. Consequently, he states that the wise person is not the one who knows the truth, but the one who has it. In fact, is the one who seeks the truth happy, or only the one who possesses it? In order to find a solution to this question, it is necessary to understand, in the philosopher's view, what truth is and how man can reach it. For Augustine, the effort made by the rational faculty alone is not enough for the truth to be known; rather, the foundation of all things is intimately linked to a moral experience which is a condition for a blessed life, just as no one can be good without first acquiring a certain knowledge of what the good is. Nor is it possible to know the truth without practicing what leads to it. The aim of this work is to prove, based on the aforementioned works, the existence of true knowledge in Augustine, which is not limited to merely theoretical knowledge, since the path that leads to wisdom presupposes, in addition to reason, the exercise of an ethical life. Therefore, knowing cannot be dissociated from knowing how to live! Finally, the aim is to present a moral theory of truth in Augustinian philosophy.

Keywords: St. Augustine. Knowledge. Ethics. Truth. Happy Life.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Acad.*, – *Academica*, de Cícero.
- Conf.*, – *Confissões*, de Santo Agostinho.
- Conv.* – *O Banquete*, de Platão.
- Cont. Academ.*, – *Contra os Acadêmicos*, de Santo Agostinho.
- De beata vita.*, – *A Vida Feliz*, de Santo Agostinho.
- De civ. Dei.* – *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho.
- De div. quaest. 83.*, – *Oitenta e três questões diversas*, de Santo Agostinho.
- De doct. christ.*, – *A Doutrina Cristã*, de Santo Agostinho.
- De Gen. ad litt.*, – *Comentário ao Gênesis*, de Santo Agostinho.
- De immort. animae.*, – *A Imortalidade da Alma*, de Santo Agostinho.
- De lib. arbit.*, – *O Livre-arbítrio*, de Santo Agostinho.
- De Moribus.*, – *Dos costumes da Igreja Católica e dos costumes dos maniqueus*, de Santo Agostinho.
- De natura boni.*, – *A Natureza do Bem*, de Santo Agostinho.
- De ordine.*, – *A Ordem*, de Santo Agostinho.
- De quant. animae.*, – *A Grandeza da Alma*, de Santo Agostinho.
- De Trinit.*, – *A Trindade*, de Santo Agostinho.
- De vera relig.*, – *A Verdadeira Religião*, de Santo Agostinho.
- En.* – *Enéadas*, de Plotino.
- Esb. Pirr.* – *Esbozos Pirrônicos*, de Sexto Empírico.
- Eth. Nic.* – *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.
- HP.*, – *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico.
- IEH.*, – *Investigação sobre o entendimento humano*, de David Hume.
- Joan. Evang., tr.* – *Tratados sobre o Evangelho de São João*, de Santo Agostinho.
- M.* – *Meditações*, de René Descartes.
- Men.* – *Mênon*, de Platão.
- Metph.* – *Metafísica*, de Aristóteles.
- NA.* – *Noites Áticas*, de Aulo Gélcio.
- Rep.* – *A República*, de Platão.
- Sol.*, – *Solilóquios*, de Santo Agostinho.
- Tim.* – *Timeu*, de Platão.
- Vidas.*, – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	X
INTRODUÇÃO	13
1 PRIMEIRO CAPÍTULO: UMA VISÃO AGOSTINIANA SOBRE A NATUREZA DO CONHECIMENTO.....	18
1.1 O CONTRA OS ACADÊMICOS	21
1.2 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTOICISMO	24
1.3 SOBRE A GÊNESE DO CETICISMO E OS ACADÊMICOS	27
1.3.1 Os filósofos acadêmicos	35
1.4 A DOCTRINA ACADÊMICA SOBRE O CONHECIMENTO	44
1.4.1 O problema da verdade associado à vida feliz	48
1.4.2 As breves definições de erro segundo Trígécio e Licêncio	51
1.4.3 As definições de Sabedoria	52
1.4.4 O conceito Acadêmico de provável ou verossímil	55
1.5 AGOSTINHO FRENTE AOS ACADÊMICOS	59
1.5.1 O convite de Agostinho a Romaniano	62
1.5.2 O sábio difere do filósofo e está vinculado à sabedoria	63
1.5.3 As críticas agostinianas sobre o conceito de provável ou verossímil	68
1.5.4 Dentre as verdades, algumas são passivas ao conhecimento humano	72
1.5.4.1 O conhecimento de outras certezas em Agostinho	77
1.5.4.2 O valor do método dialético no processo do conhecimento	82
2 SEGUNDO CAPÍTULO: UMA VISÃO AGOSTINIANA SOBRE A NATUREZA DA VERDADE	90
2.1 O LIVRE-ARBÍTRIO	93
2.2 O PAPEL DA FILOSOFIA NA DESCOBERTA DA VERDADE	95
2.3 A CRIAÇÃO DO MUNDO E O LUGAR QUE O HOMEM OCUPA NELE	100
2.3.1 A criação segundo o pensamento agostiniano	102
2.3.2 Os atributos do homem na perspectiva do agostinianismo	108
2.3.2.1 Os sentidos e as sensações durante o ato de conhecer	110

2.3.2.2	A excelência humana deve-se à grandeza da alma racional	113
2.3.2.3	A mente humana é constituída de forma trinitária	116
2.4	A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE SABEDORIA	126
2.5	A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE VERDADE	134
2.6	O ÁPICE DO CONHECIMENTO DA VERDADE É A FELICIDADE EM DEUS	148
2.6.1	A felicidade reside no conhecimento da Verdade que é Deus	157
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
	REFERÊNCIAS	169

INTRODUÇÃO¹

A humanidade é repleta de surpresas; ao longo dos tempos, padece instabilidades e mudanças que denunciam sua fragilidade, obrigando muitos do cenário atual a discutir o que realmente vale a pena buscar nesta vida que é passageira. Desde as origens, os homens buscavam responder, à sua maneira, os problemas que surgiam no ordinário da vida. Entretanto, alguns temas parecem inexauríveis, exemplo disso são as indagações: É possível o conhecimento? O que é a Verdade? Como o homem deve agir para conhecê-la? A felicidade pode ser alcançada? Ainda que os filósofos antigos tenham proposto suas teorias, *Aurelius Augustinus* (354-430 d.C.)² também se sentiu cativado pelas problemáticas inerentes à vida humana. Segundo Philotheus Boehner e Étienne Gilson (1991), sua ávida dedicação lhe rendeu o prestígio de instrutor dos povos, orientador dos séculos e pioneiro do pensamento cristão, tornando-se uma grande referência no medievo. De fato, o seu amor pela filosofia foi despertado através da leitura do *Hortensius*³ de Cícero, obra que o motivou a buscar a autêntica felicidade, a verdade e a sabedoria (Cf. *Conf.*, III, 4, 7). Assim, um longo percurso se inicia com o objetivo de desvelar o conhecimento e, conseqüentemente, saciar os anseios do espírito.

Em sua busca, Agostinho leu os Livros Sagrados, porém, a escrita simples e o orgulho o impediram de compreender a mensagem divina (Cf. *Conf.*, III, 5, 9). Conseqüentemente, ansioso pela verdade, acaba encontrando refúgio no maniqueísmo⁴ permanecendo adepto por

¹ Esta Dissertação foi subsidiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina – FAPESC – no período de 01/11/2022 a 29/02/2024 conforme o Edital 48/2021.

² Aurélio Agostinho (Santo Agostinho de Hipona) nasceu na cidade de Tagaste (África) por volta do ano 354. Teve uma juventude perturbada e desregrada, quer intelectualmente quer moralmente, no entanto, seu anseio e busca pela Verdade levou-o à conversão e ao batismo em Milão pelas mãos do bispo Ambrósio no ano 387. Em sua terra levou uma vida de grande ascetismo. Quando eleito bispo de Hipona, por trinta e quatro anos foi pastor e guia de seu povo dando-lhes uma catequese sólida e ensinando-os através de numerosos sermões e escritos. Buscou combater os erros do seu tempo e ensinar a fé cristã fundamentando-a na razão. É considerado um grande filósofo, escritor, teólogo, orador e místico espiritual, pois escreveu um total de 113 obras marcando assim, com sua filosofia, toda a Idade Média. Agostinho morreu no ano 430 e seus restos mortais repousam na cidade de Pavia, no norte da Itália.

³ Agostinho Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos* (nota 8, I, 1, 4), esclarece que a obra ciceroniana foi perdida, restando apenas alguns fragmentos. Nela, ao discutir com Hortêncio, Cícero demonstrava a superioridade da filosofia sobre todas as demais artes. Em vista disso, na introdução da obra *A Vida Feliz*, Roque Frangioti (1998), acrescenta: “A obra de Cícero, de fato, repassava, num exame crítico, todas as escolas e seitas filosóficas, assinalando os erros de cada uma delas, para concluir num ecletismo filosófico ideal e temperado. A obra despertou Agostinho para a busca da verdadeira felicidade, da verdade e da sabedoria. Cícero defendia um conceito de filosofia como sabedoria e arte de viver que traz a felicidade verdadeira. Agostinho começou a crer que a filosofia lhe possibilitaria a felicidade que tanto procurava”.

⁴ Conforme Oliveira (1995) salienta na introdução da obra *O Livre-arbítrio*, a teoria maniqueísta entende que o mundo é presidido por duas divindades supremas, a saber: Bem e Mal. Por conseguinte, afirmavam a existência ontológica do mal onde, por sua vez, negavam tanto a liberdade quanto a responsabilidade do homem sobre o mal praticado. Ademais, conferir também Paul Johnson (2001).

nove longos anos sendo seduzido e sedutor (*Cf. Conf.*, IV, 1, 1). No entanto, ao ver suas dúvidas persistirem e perceber contradições, profundamente decepcionado, o filósofo lentamente se afasta de tais fábulas heréticas (*Cf. De lib. arbit.*, I, 2, 4; *Conf.*, V, 7, 12) e, na busca por consolo, através de Cícero, se depara com a argumentação dos filósofos Acadêmicos, conforme testemunhado nas *Confissões* (V, 10, 19). À vista disso, sua esperança de encontrar a verdade é confrontada pela dúvida eminente promovida pelos céticos. Seria meramente uma vaidade da natureza humana querer alcançar a verdade? Será ela realmente necessária para desfrutar da vida feliz? Caberá ao homem se conformar com a dúvida adotando o provável como medida para agir? As angústias, crises e confusões despertadas pelo maniqueísmo aproximaram o filósofo do pensamento dos Acadêmicos, porém, sem uma adesão plena, conforme se observa em *Da utilidade de acreditar* (VII, 20), já que sentia a ausência dos ensinamentos contidos nas Escrituras. Afinal, o saber genuíno pode ser apanhado unicamente pela razão? De que maneira a fé auxilia nessa jornada? Quiçá a verdade possa ser compreendida e o problema esteja na maneira como o homem realiza essa busca. Dessa forma, Agostinho conservava latente em seu íntimo o desejo de alcançar a verdade. Tamanha motivação lhe possibilitou a superação dessa fase por intermédio do contato com a filosofia neoplatônica e as pregações do Bispo cristão Ambrósio, um homem erudito, eloquente e respeitado (*Cf. Conf.*, V, 13, 23; 14, 24). Através de seus ensinamentos, conforme narram os livros VII e VIII das *Confissões*, o filósofo encontrou o alento necessário que culminou em sua conversão ao cristianismo no ano 386 d.C.

De acordo com Gareth B. Matthews (2007), muitos estudiosos classificam Agostinho como o último dos filósofos antigos e, por conseguinte, o primeiro dos pensadores medievais. Sua maturidade espiritual e intelectual procede da busca incessante pelo conhecimento da verdade e sua vontade de conhecê-la para então, se unir com ela. É na interpretação da teologia cristã à luz dos escritos neoplatônicos que o filósofo traça um caminho sólido aos que querem conhecer a Verdade e aspiram pela tranquilidade eterna. Enquanto os gregos apontam a razão como meio para emancipar o ser humano, Agostinho vai além e questiona se a via do intelecto, em si mesma, bastaria para tamanho propósito. Seu esforço consiste no uso da filosofia para mostrar que a verdade proposta pelas Escrituras é passível de ser compreendida e alcançada. Em vista disso, sua jornada envolve a resignificação da dúvida imposta pelos Acadêmicos para então explicar como o homem deve proceder para alcançar a vida feliz. À vista disso, conforme se pretende demonstrar, na visão agostiniana, para realmente fruir da plenitude e se libertar de toda e qualquer perturbação, se faz necessário entender que o conhecimento está intimamente ligado ao exercício das virtudes, ou seja, demanda da alma uma vivência moral orientada para o Bem. Em outras palavras, o conhecer implica imprescindivelmente o saber viver. Ambas as

coisas estão vinculadas sendo viável ao homem o desvelo da Verdade somente por meio dessa conciliação, conforme será analisado neste trabalho.

Em vista disso, no intento de demonstrar que o conhecimento, além de ser possível ao ser humano, se encontra intimamente ligado a exigência de uma vida vivida com sabedoria, ou seja, voltada exclusivamente para o Bem em si mesmo, tomando como fundamento as ideias de Agostinho, dois capítulos serão desenvolvidos: o primeiro, com a pretensão de abordar a natureza do conhecimento e, o segundo, para tratar da natureza da verdade. Assim, por meio de ambos, pretende-se tornar clara a ideia de que para ser feliz, o homem deve alcançar a sabedoria e se servir dela para desvelar a verdade, uma vez que o seu conhecimento é indispensável, tendo em vista a realização completa do espírito manifesta no cultivo de uma boa vontade. À vista disso, diante da necessidade de questionar o que é o conhecimento e como alguém poderia apanhá-lo, no intento de mostrar que os seres inteligentes podem alcançar o entendimento sobre a verdade, para salvaguardar a esperança e refutar as dúvidas impostas pelos Acadêmicos, a obra *Contra os Acadêmicos* será tomada como referência para conduzir as investigações que compõem a primeira parte. Por conseguinte, tendo como foco uma abordagem epistemológica, serão realizadas algumas considerações a respeito da filosofia estoica, pois os seus adeptos defendem a existência de certos critérios para discernir a verdade da falsidade. Entretanto, sua argumentação é veemente refutada pelos Acadêmicos que, ao enaltecer a dúvida, negam qualquer possibilidade para o conhecimento. Ora, estaria o homem condenado a viver sem a mínima chance de alcançar uma certeza, devendo contentar-se com o provável? Para responder tal problemática e descrever claramente a posição de Agostinho sobre o modo como o homem se relaciona com o conhecimento, serão resgatadas as origens do ceticismo para então contextualizar e discorrer sobre o pensamento dos filósofos Acadêmicos a respeito do conhecimento. Tendo em vista que o problema da verdade se encontra vinculado ao desejo humano de ser feliz, trata-se de explanar sobre as definições de erro e sabedoria, bem como a noção de provável ou verossímil na visão dos Acadêmicos. Seria a verdade uma busca eterna e, por isso, angustiante? Levando em consideração as consequências da proposta acadêmica, é essencial entender que o saber é necessário para que a alma compreenda a verdade e alcance o Bem em si. Utilizando o pensamento de Agostinho, serão analisados seus argumentos contra a teoria acadêmica com o objetivo em mostrar a falibilidade dessa proposta. Ademais, conforme ficará claro, a filosofia é uma ferramenta indispensável para libertar a humanidade das obscuridades causadas pelas opiniões e explorar os caminhos para o conhecimento. Além disso, considerando que o aspirante difere do sábio, também será mostrado qual é a ligação deste com a sabedoria. Assim, ao

resgatar a importância do método dialético, tratar-se-á de findar o primeiro capítulo apresentando algumas verdades passíveis de serem conhecidas pelo ser humano com absoluta certeza. Entretanto, como o conhecimento por si mesmo não é suficiente para que o homem desfrute da vida feliz, se faz necessário apresentar a natureza da verdade e o sentido de ser perseverante em sua busca, tema a ser abordado no segundo capítulo.

Todo ser humano aspira em seu íntimo pela felicidade, mas como alcançá-la realmente? Afinal de contas, muitos querem, mas poucos são os que obtêm êxito. Com efeito, depois de ficar claro que o conhecimento é possível de ser apanhado e, conseqüentemente, expor as limitações da proposta acadêmica, à luz da obra *O Livre-arbítrio*, será apresentado o seu entendimento a respeito da Verdade a fim de apontar um trajeto moral a ser percorrido com diligência pelos que desejam e querem realmente alcançá-la. Todavia, como saber qual é a via verdadeira? Quais as escolhas a serem tomadas para evitar os caminhos tortuosos? Em Agostinho, conforme será esclarecido, o conhecimento exige a disponibilidade do espírito para o exercício da sabedoria em concordância com as virtudes, condição fundamental aos que buscam a felicidade. Ao desenvolver suas teorias, o filósofo busca conciliar a razão com as verdades da fé. Dessa maneira, a filosofia é apresentada enquanto meio fundamental ao sábio, tendo em vista o discernimento entre os bens para então orientar-se unicamente para o Bem. Isto posto, para melhor compreender a proposta agostiniana, a fim de esmiuçar a ideia de que, para obter êxito, o espírito precisa realizar uma jornada de ascese, serão apresentadas algumas teorias formuladas pelos antigos sobre a origem do mundo. Afinal de contas, o filósofo se serve de muitos elementos da tradição para consolidar sua própria filosofia e defender a ideia de que todas as coisas convergem para o Bem. Por conseguinte, será apresentada a maneira como Agostinho entende a origem do mundo ao conciliar a filosofia com os ensinamentos das Escrituras. Tendo discorrido sobre a criação e a posição que o homem nela se encontra, são enfatizadas as características que compõem a natureza humana. Dessa forma, se torna possível entender como a verdade vai sendo desvelada através do conhecimento. Este, por sua vez, começa na atividade dos sentidos e ultrapassa o mundo sensível, exigindo do espírito o conhecimento de si para que possa transcender sua condição onde encontrará os bens eternos. De acordo com o filósofo, o saber implica o entendimento de si para transpor sua condição e então desvelar os bens inteligíveis. Ora, o homem se encontra envolto por inúmeros bens, conseqüentemente, é necessário que suas faculdades – memória, inteligência e vontade – estejam equilibradas, formando uma única substância. Conforme será enfatizado, essa harmonia é fundamental para que a alma viva bem e simultaneamente realize sua ascensão. Por fim, ao ilustrar qual é o entendimento de Agostinho sobre a ideia de sabedoria e verdade, compreende-se que ambas estão ligadas, uma vez que a busca

da alma tende a um fim específico, passível de ser alcançado quando ela consegue voltar tanto o seu querer quanto o seu amor para o Bem. Em última instância, conforme será mostrado, a vontade humana deve ser guiada pela sabedoria, pois as boas obras possibilitam o aperfeiçoamento necessário para desvelar a Verdade que, em sua essência, é o próprio Deus testemunhado pelas Escrituras. Mas, como se dará a compreensão de tudo isso ao homem, um ser corruptível? Basta que ele aceite a sua condição, implore o auxílio da graça e então, entenderá que buscar a verdade é buscar a Deus que se dá a conhecer no Cristo.

1 PRIMEIRO CAPÍTULO: UMA VISÃO AGOSTINIANA SOBRE A NATUREZA DO CONHECIMENTO

O problema que envolve o conhecimento da verdade é antigo; muitos pensadores sentiram-se atraídos por ele e propuseram respostas; entre eles, encontra-se Agostinho. Ora, poderia o homem alcançar a verdade? Esta apresentaria alguma relação com o anseio do espírito pela vida feliz? Seria a verdade um estado ideal ou uma condição real em relação ao ser humano? Questões como estas iluminam o entendimento em suas investigações a respeito do saber, tema deste capítulo cuja abordagem dar-se-á mediante as contribuições filosóficas de Agostinho, em especial na obra *Contra os Acadêmicos*. Assim, para este ofício, algumas vertentes epistemológicas reconhecidas por Agostinho, desde Zenão de Cítio até a época dos Acadêmicos, serão analisadas. Dos ideais estoicos, originalmente posicionados na escola fundada por Zenão, que propunham certos critérios para discernir as informações sensoriais e distinguir a verdade da falsidade, até ideias contrastantes de verdade, como as teorias dos Acadêmicos, onde os principais expoentes foram Arcesilau e Carnéades, cujas explanações visavam combater o dogmatismo e impedir sua infiltração na academia platônica. Dessa maneira, ao enaltecer a dúvida, negavam qualquer possibilidade do conhecimento e, por conseguinte, orientavam o sábio a viver segundo um “sistema de probabilidade”, que será abordado adiante. Com efeito, será utilizada a argumentação promovida pelos Acadêmicos para explicar que, diante da falibilidade dos mesmos, o bem viver pressupõe um determinado conhecimento fundamental para que a alma alcance o seu objetivo, conforme defende Agostinho. À vista disso, toda a investigação será inspirada na obra supracitada, isto é, no *Contra os Acadêmicos*, texto elaborado para refutar o pensamento Acadêmico e iluminar a busca pelo conhecimento da verdade renovando a esperança da alma em alcançá-la.

A preocupação central deste capítulo diz respeito ao ser humano e à maneira como ele se relaciona com o saber. Afinal, a felicidade, os valores propagados pela fé cristã, bem como os princípios que conduzem as ações morais estão associados a noção de conhecimento desenvolvida pelo homem. Por isso, em Agostinho, o saber e o viver são como as duas faces de uma mesma moeda quando o objetivo da existência se desvela no gozo da vida feliz. Por conseguinte, demonstra-se sua posição frente a filosofia dos Acadêmicos⁵, pois os mesmos servem-

⁵ Tomando como referência a obra *Contra os Acadêmicos* (especialmente os livros II e III), com base no pensamento agostiniano, observa-se que: embora o Acadêmico, ao criticar o posicionamento estoico, considerando que a verdade está oculta ou confusa, adote a suspensão do juízo e, consequentemente, oriente o sábio a seguir as coisas prováveis, seu conjunto de princípios ou métodos de investigação parece caracterizar uma doutrina, ainda que não emita uma afirmação positiva a respeito do conhecimento. Ora, a prática de suspender o juízo e

se de alguns axiomas estoicos para inviabilizar qualquer entendimento sobre a verdade. Ora, poderia o homem, criatura efêmera, apanhar um saber absoluto ou deve se conformar com a dúvida *ad infinitum*? Seria a verdade uma utopia almejada pelos seres racionais? Para exprimir uma resolução concisa, serão apresentadas as ideias que compõem a doutrina acadêmica, segundo a leitura do próprio Agostinho. Contudo, o foco do capítulo está em explicitar as demonstrações dadas pelo filósofo a fim de combater o pensamento Acadêmico e, consequentemente, provar que o saber é humanamente possível.

Em outras palavras, para Agostinho, os Acadêmicos negam o conhecimento e, desse modo, cerceiam ao sábio o exercício de uma vida moral, pois se o saber não pode ser apanhado e a incerteza corresponde a uma circunstância inevitável, consequentemente, para não incorrer no erro, o sábio acaba abandonando suas atividades e suspendendo o juízo. Assim, com a esperança arrancada, o que restará ao homem para lhe trazer conforto? Em vista disso, para dissipar tanto o desespero quanto a angústia de uma vida sem verdade, Agostinho escreve a obra *Contra os Acadêmicos*. Através dela, a ideia de que nada se pode saber e a nada se deve dar assentimento, tipicamente cética, será contestada. Em contrapartida, Agostinho explica que o conhecimento, de alguma maneira, está intimamente associado à vida beata. Por isso, desvelar a verdade é fundamental para aqueles que desejam alcançar as benesses que a vida feliz pode oferecer. Isto posto, o capítulo buscará esmiuçar como o conhecimento pertence aos homens e, ainda mais, como ele é vital para o êxito de uma vida feliz.

Logo, serão evidenciados dois temas substanciais, a saber: a doutrina dos Acadêmicos e a filosofia agostiniana contra eles, já que a mesma aponta os limites e os equívocos desse pensamento, o que, por sua vez, renova a esperança de Agostinho alcançar uma certeza e gozar

desenvolver uma metodologia visando a vida prática não deixa de caracterizar uma espécie de doutrina ou sistema, mesmo que voltado para a dúvida ou suspensão do juízo (Cf. *Cont. Academ*, II, 11-12). Sobre essa ideia de sistema, Sexto Empírico na obra *Esbozos Pirrónicos* (I, VIII. Tradução nossa), afirma: “Bem, se alguém disser que “um sistema é a inclinação de muitos dogmas que têm conexão entre si e com os fenômenos” e chama o dogma de assentimento a uma coisa não evidente, então diremos que não há um sistema. Mas se alguém afirmar que um sistema é uma orientação que obedece a um certo tipo de raciocínio de acordo com o que é manifesto, e na suposição de que esse raciocínio nos ensina como é possível imaginar a vida corretamente – tomando o “correto” não apenas em termos de virtude, mas num sentido mais amplo – e que seja orientado a suspender o juízo: então sim dizemos que há um sistema”. Conferir o texto na versão espanhola: “Pues si alguien dice que “un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos” y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema. Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifestado, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida – tomándose el “correctamente” no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio – y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema” (*Esb. Pirr.* I, VIII). Dessa forma, no decorrer deste trabalho o termo “doutrina” será empregado para se referir ao pensamento dos filósofos Acadêmicos neste mesmo aspecto apresentado.

da verdadeira felicidade. No que concerne ao ceticismo, resgata-se sua gênese para compreender a forma como a filosofia dos Acadêmicos vai sendo implementada e disseminada durante a antiguidade, sob a justificativa de ocultar o ensinamento platônico aos néscios e apresentá-lo sem mácula aos considerados aptos a recebê-lo. Na linguagem cética, a natureza humana é limitada para discernir o verdadeiro do falso. Entretanto, não deve abandonar ou desistir de buscar a verdade, porém, diante da incerteza que paira sobre ela, o melhor a se fazer é guardar qualquer assentimento para não cair em algum equívoco. Ora, estaria a felicidade sujeita à busca constante da verdade, porém, sem a possibilidade de o ser apanhada? Considerando que os antigos pensavam o conhecimento para ordenar a vida prática e alcançar a felicidade, servindo-se das discussões entre os partícipes do diálogo *Contra os Acadêmicos*, objetiva-se explicar suas implicações na realização do espírito, já que tal desejo de conhecimento verdadeiro parece ser inerente ao homem. Não obstante, além de apresentar algumas definições a respeito dos erros, uma vez que os doutos não podem cometê-los, também se faz necessário explicar como o filósofo entende o conceito de sabedoria. Afinal, o saber ocupa um papel fundamental para que o sábio desvele a verdade e alcance o sumo Bem. Entretanto, poucos são os que conseguem contemplá-la eficientemente, pois nem todos querem sujeitar-se às condições que conduzem a ela. Sem embargo, para os Acadêmicos, a felicidade decorre da busca incessante pela verdade, ainda que ela não possa ser encontrada. Por isso, eles orientam o homem erudito a viver de acordo com as coisas prováveis ou verossímeis, como se demonstrará adiante. Isto posto, estaria o homem condenado a suspender o juízo e, conseqüentemente, conviver com a dúvida para sempre?

Por fim, os elementos que fecundam a doutrina dos Acadêmicos, e que serão demonstrados neste capítulo, são uma prefiguração para apresentar os fundamentos agostinianos acerca da verdade, que serão amplamente discutidos no Segundo Capítulo. Por meio destes, espera-se confirmar a falibilidade da doutrina Acadêmica no que tange o conhecimento da verdade. Além do mais, a verdade requer, daqueles que a buscam, disposição para ultrapassar as realidades sensíveis e perscrutar o mais íntimo do ser, ou seja, aquelas realidades inteligíveis. De modo conseqüente, serão discutidos o papel que a filosofia ocupa nesta jornada a ser percorrida pela alma que almeja a verdade em sua essência e as diferenças que existem entre o ser filósofo e o ser sábio, além da maneira como este estabelece o vínculo com a sabedoria, uma vez que a compreensão e posse da mesma é fundamental para poder inteligir a verdade. Com efeito, é lícito ao sábio – ou melhor dizendo –, ele é capaz de dar seu assentimento à sabedoria e, através dela, expor juízos verdadeiros? Tais explanações corroboram para a apresentação das críticas

agostinianas elaboradas contra a concepção de provável e verossímil. Afinal, a adesão aos critérios implicam negligenciar a verdade, o que caracterizaria um tremendo absurdo, além de comprometer o valor moral das ações. Não obstante, os próprios axiomas empregados para negar o saber, eles mesmos dão-lhe testemunho. Para terminar, será demonstrado como o homem pode conhecer e gozar não só da verdade em si, mas também de muitas verdades decorrentes daquela. Para isso, além do mero fazer filosófico, o ser humano deve servir-se da dialética, disciplina que ampara o sábio em sua jornada, tendo em vista o conhecimento necessário para alcançar a tranquilidade do espírito. Assim sendo, serão demonstrados os argumentos agostinianos favoráveis ao conhecimento da verdade e, por sua vez, intransponíveis para os Acadêmicos.

1.1 O CONTRA OS ACADÊMICOS

Bento Silva Santos (2008), na introdução da obra *Contra os Acadêmicos*, explica que esta se junta a outros diálogos de Agostinho, tais como: *A Ordem* – que o filósofo explica a forma como a Providência ordena e rege as coisas; *A Vida Feliz* – em que Agostinho trata do tema da felicidade; e *Solilóquios* – um diálogo do autor com sua própria razão, no intuito de conhecer Deus e também a alma. Esses diálogos correspondem aos primeiros escritos⁶ do filósofo, provenientes de discussões transcorridas no período que vai de novembro de 386 a março de 387 d.C. Essas conversações filosóficas teriam ocorrido em uma casa de campo do seu amigo e gramático Verecundo. Quanto à localidade, por sua vez, estima-se que fosse situada na cidade de Cassiciaco, cerca de vinte quilômetros de Milão, atualmente denominada Cassago de Brianza. Em Milão, durante o ano 387 d.C., são escritos *Sobre a Imortalidade da Alma* – tratado semelhante aos *Solilóquios*, porém elaborado com a finalidade de provar a imortalidade da alma mediante uma série de argumentos concisos e complicados; e *Sobre os Livros das Disciplinas* – trabalho inacabado que abarcava uma enciclopédia das artes liberais organizada em dois grupos: o *Trivium* e o *Quadrivium*. Já na cidade de Roma, em torno dos anos 387 e 388 d.C., são compostos: *A Grandeza da Alma* – através da qual, diversas questões sobre a alma são examinadas, inclusive o seu processo de ascensão até Deus; e *O Livre-arbítrio* – que discute o problema do mal e explica como se dá a liberdade humana. Não obstante, Santos (2008) acrescenta ainda que os textos *Sobre a Música* – onde o conhecimento sensível converge para o saber

⁶ Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos* explica que Agostinho, antes de converter-se ao cristianismo, escreveu possivelmente no ano de 380 d.C. uma obra estética denominada *De Pulchro et Apto* “Sobre o Belo e o Conveniente”. Contudo, a obra acabou se perdendo, não sendo possível sua reconstrução (Cf. nota 1, introdução, p. 9). De igual modo, nas *Confissões* (IV, 13, 20) Agostinho, além de mencionar os escritos que realizou sobre a beleza e a harmonia, também lamenta a perda desses.

inteligível; e *Sobre o Mestre* – fruto do diálogo do filósofo com seu filho Adeodato a respeito da linguagem, foram concebidos em Tagaste, no decorrer dos anos 388 e 391 d.C.

O próprio Agostinho afirma, na obra *Retratações* (I, 1, 1), que o diálogo *Contra os Acadêmicos* teria sido a primeira obra a ser elaborada. Nela, são abordadas as relações entre a felicidade e o conhecimento da verdade, bem como o erro da doutrina dos Acadêmicos. Conforme acrescenta Santos (2008), o filósofo é o protagonista das conversações e seus interlocutores são: Trigécio⁷, Licêncio⁸, Alípio⁹ e Navígio¹⁰. Ademais, todo o trabalho realizado é dedicado a Romaniano¹¹, já que a sua contribuição econômica, e também moral, foi de suma importância para Agostinho se dedicar aos estudos e conquistar uma carreira promissora.

O conhecimento sobre Deus e a alma são um dos objetivos que o filósofo almeja alcançar com os diálogos em Cassiciaco (*Cf. Sol.*, I, II, 7). Todavia, para que sua investigação seja fecunda, é necessário haver algum critério mediante o qual o homem alcançasse alguma certeza. No entanto, os Acadêmicos lhe impõem enormes obstáculos, já que esta possibilidade é negada veementemente por eles (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11). Assim, em defesa da possibilidade do conhecimento, é que o filósofo escreve o *Contra os Acadêmicos*, para contrapor-se àquelas ideias. Com efeito, o debate da obra está atrelado às questões da vida, aos costumes e hábitos, tendo em vista a superação das dificuldades e opiniões para atingir a verdade e, consequentemente garantir à alma sua elevação aos céus (*Cf. Cont. Academ*, II, IX, 22).

⁷ Na introdução do *Contra os Acadêmicos*, Bento Silva Santos (2008), afirma que, na ocasião do diálogo, Trigécio, conterrâneo de Agostinho, era jovem e havia retornado das obrigações militares. Não obstante, já havia desertado o gosto pela aprendizagem das disciplinas liberais. Efetivamente, apreciava os escritos de Virgílio e também se posicionava contrário ao pensamento dos Acadêmicos.

⁸ Em conformidade com Santos (2008), na obra já citada, o jovem Licêncio, além de também ser da mesma procedência que o filósofo, era filho de Romaniano. Havia estudado gramática e despertado uma atração pela literatura, sentindo prazer também com a poesia. Não obstante, cativado pelos salmos, os entoava ao longo do dia. Com relação à filosofia, simpatizava com a doutrina dos Acadêmicos, defendia que para ser feliz, bastava ao homem procurar a verdade.

⁹ Alípio, de acordo com Santos (2008), além de desfrutar de uma bela amizade com Agostinho, é seu catecúmeno, uma vez que se converteu junto com o amigo. Por sua vez, apreciava as atividades do filósofo, bem como a sua bondade. Ademais, já havia estudado direito e, no diálogo, além de ocupar a posição de juiz entre Licêncio e Trigécio, apresenta as distinções entre “antiga” e a “nova” Academia. Por fim, em defesa da doutrina cética, coloca-se contrário à filosofia agostiniana.

¹⁰ Navígio é irmão de Agostinho. No entanto, ele aparece apenas uma vez no diálogo do *Contra os Acadêmicos* e outras poucas em *A Vida Feliz* (*Cf. Cont. Academ*, introdução, p. 34).

¹¹ Romaniano é pai de Licêncio e amigo muito querido de Agostinho. Afinal, lhe ajudou com conselhos e dinheiro para que lhe fosse possível estudar e conquistar sua carreira. Desse modo, guardando-o com grande estima, o filósofo lhe dedica a obra do *Contra os Acadêmicos*. Ademais, em algumas circunstâncias, o exorta e incentiva para que permaneça fiel no propósito filosófico de desvelar a verdade para então, ser agraciado com as benesses que dela decorrem (*Cf. Cont. Academ*, II, II, 3-5; SANTOS, 2008). Por isso, o filósofo é insistente ao se dirigir a ele, nos seguintes termos: “[...] esta verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas e inacessível às inteligências profanas, a filosofia, para a qual te convido, promete demonstrá-la aos seus verdadeiros amigos” (*Cont. Academ*, I, I, 1).

Na visão agostiniana, conforme Mariana Paolozzi (2017), o pensamento dos Acadêmicos configura um empecilho, não apenas para o conhecimento, mas também para o exercício de uma vida ética. Por isso, o filósofo desenvolve os três livros que compõem o *Contra os Acadêmicos* para refutar a ideia de que nada se pode conhecer e a nada se deve dar assentimento (Cf. *Cont. Academ*, III, X, 22). Dessa maneira, enquanto na primeira parte a discussão da verdade é vinculada ao plano da felicidade, na segunda, é apresentada a doutrina acadêmica de que nada se pode conhecer e, por isso, o sábio deve agir em conformidade com os critérios de probabilidade ou verossimilhança. Ademais, também são mencionadas algumas distinções entre a Antiga e a Nova Academia; já na terceira e última parte, Agostinho serve-se de um discurso contínuo para apresentar suas críticas à concepção defendida pelos Acadêmicos e contestá-la.

A escrita do *Contra os Acadêmicos* ocorreu logo após a conversão de Agostinho ao cristianismo; enquanto aguardava para ser batizado, ele filosofava com seus discípulos, amigos e parentes naquela casa de campo (Cf. *Conf.*, IX, 4, 7; IX, 6, 14). A doutrina acadêmica perturbava o filósofo, já que anulava qualquer possibilidade de alguém conhecer a verdade e, por conseguinte, a verdade de Deus. Destarte, argumentações deles, conforme Agostinho mesmo afirma, “[...] levam muitos à falta de esperança de encontrar a verdade e proíbem a qualquer um de assentir à verdade, e ao sábio, de acolher algo como manifesto e evidente, visto que tudo lhes parece obscuro e incerto” (*Retract.*, I, 1, 1). Por ter abraçado a fé cristã, já liberto também do maniqueísmo, Agostinho busca alternativas para combater o ceticismo e livrar os homens dessas amarras que outrora também o atormentaram.

Para uma boa compreensão sobre o pensamento de Agostinho, deve-se levar em consideração as inúmeras histórias, experiências e transformações adquiridas ao longo da vida e que, por sua vez, estão conservadas nas *Confissões*. Afinal, elas dão um testemunho genuíno do seu objetivo de desvelar a verdade no intento de tomar posse dela, além de também contribuir com o pensamento cristão sobre o propósito humano de buscar a felicidade. Com efeito, são várias as teorias filosóficas formuladas no decorrer da antiguidade. Desse modo, conforme Paolozzi (2017, p. 169), “[...] pode-se dizer que o pano de fundo do *Contra Academicos* nos situa no horizonte das seguintes correntes: a filosofia dos acatalépticos e o materialismo, tanto estoico quanto epicurista”. Por conseguinte, o trabalho agostiniano visa, além de impugnar o ceticismo, porém sem afirmar o materialismo, também renovar a esperança do homem encontrar a verdade, mesmo diante de um mundo incerto. Em vista disso, considerando ser a filosofia de Agostinho uma inovação e aprimoramento das doutrinas que ele tivera contato, atendo-se ao *Contra os Acadêmicos* enquanto referência, no item a seguir, explana-se sobre alguns dos aspectos que constituem o estoicismo, corrente filosófica que os Acadêmicos buscam afastá-la da Academia

com sua doutrina. Por certo, Agostinho conheceu essas teorias e, por isso, para salvaguardar o cristianismo que estava professando, tratou de refutá-las com a filosofia em seu favor. Afinal, o fim almejado pela alma, capaz de garantir a felicidade ao sábio, está vinculado ao conhecimento da verdade. Esse caminho, todavia, se torna iluminado pela filosofia, ferramenta imprescindível aos que querem percorrê-lo (Cf. *Cont. Academ*, I, I, 3).

1.2 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTOICISMO

As investigações sobre o problema da verdade, assim como as inúmeras questões levantadas acerca da possibilidade da felicidade e sua relação com o anseio humano pela sabedoria, a origem do mal, a definição de bem, a função da vontade, dentre outras concepções e ideias foram levantadas e discutidas pelos filósofos ainda na Antiguidade. Em vista disso, encontra-se dentre os sistemas filosóficos que compõem a filosofia helenística, os pensadores estoicos. De acordo com os registros de Diógenes Laêrtius¹² na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (VII, 1, 5; 1, 37; 5, 168; 7, 179-180), a “*Poikile Stoá*” ou Colunata de Peisiânax era onde Zenão de Cítio¹³ costumava dar suas lições. Após sua morte, ela é assumida por Cleantes de Assos¹⁴, defensor fiel da doutrina. Mais tarde, recebe destaque o filósofo Crisipo de Sôlis¹⁵, homem bem dotado que, por sua vez, teria finalizado a doutrina estoica através de inúmeros

¹² A respeito de Diógenes Laêrtios, nada se pode afirmar com certeza, inclusive, existem dúvidas quanto ao seu nome. Estima-se que ele tenha vivido no séc. III d.C., alguns sugerem que ele era favorável à filosofia cética (Cf. *Vidas*, IX, 12, 109). Dentre os escritos, se encontra a *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* onde diversas transcrições filosóficas são realizadas. Tais alusões lhe renderam o título de biógrafo de filósofos (Cf. *Vidas, introdução*, p. 5). Para Denis Huisman (2001), a obra é de grande valor, já que preserva o saber histórico da filosofia grega; dá testemunho dos filósofos – mediante documentos originais – e também narra suas anedotas.

¹³ De acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (2003), Zenão nasceu em Cítio, na ilha de Chipre, por volta do ano 333 ou 332 a.C. e provavelmente findou os seus dias em Atenas em torno do ano 262 a.C. Em sua juventude, sentindo-se atraído pela filosofia, teria deixado sua terra e viajado para a cidade de Atenas, em torno do ano 312 ou 311 a.C. Zenão teve contato com o pensamento de Crates, o Cínico, Xenócrates, Estilpão Megárico e também Pólemon. Influenciado por suas ideias, desenvolveu uma filosofia voltada para o bem viver. Desse modo, concebendo uma fé materialista, rejeitava qualquer concepção filosófica que fosse metafísica, isto é, voltada para o pensamento transcendental.

¹⁴ Segundo Huisman (2001), Cleantes (331 – 232 a.C.), era de origem extremamente pobre, nasceu em Assos, mas viveu em Atenas acompanhando os ensinamentos de Zenão por muitos anos, o que lhe possibilitou assumir e defender o Pórtico, após a morte do mestre. Conforme relatam os antigos, acredita-se que ele se tenha deixado morrer de fome aos noventa anos, por acreditar que já havia vivido o necessário. Quanto à sua filosofia, defendia uma representação monista e panteísta do mundo. Assim, “[...] existe uma força, um agente universal, o fogo ou o sopro primitivo; esse princípio, difundido em todas as coisas, é Deus mesmo, e o mundo inteiro é Deus” (HUISMAN. 2001, p. 217). Em seus escritos, preocupa-se com questões teológicas ou morais; dentre suas orientações, está a de viver em conformidade com a natureza universal, isto é, a razão divina que rege todas as coisas. Além disso, muitas de suas obras foram registradas por Diógenes Laêrtios, na obra: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (VII, 5, 174-175).

¹⁵ A respeito deste filósofo, Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos*, afirma: “Crisipo de Sôlis (281/0 ou 278/7 – 208/7 ou 205/4 a.C.), saudado pelos antigos Estoicos como o “segundo fundador” da *Stoá*. Só restam fragmentos de sua vasta produção literária” (nota 15, III, VII, 16).

escritos. No entanto, eles foram perdidos ao longo do tempo e por isso, não chegaram à posteridade¹⁶.

O estoicismo também aceitava a divisão dos saberes da filosofia em três grupos: a lógica, a física e a ética. Ao primeiro, atribuíam a função de elaborar o critério para fundamentar a verdade e, com ele, justificar as ações morais (*Cf. Vidas*, VII, I, 39). Assim como os epicuristas¹⁷, os estoicos defendiam que o conhecimento era oriundo das sensações provocadas pelas impressões que os objetos despertam nos sentidos do ser humano que, por sua vez, são transmitidos à alma originando as representações. De acordo com eles, as impressões ocorrem de maneira involuntária. No entanto, cada sujeito é livre para agir e emitir o seu parecer, por meio do movimento racional, manifestando respectivamente o seu assentimento a elas ou não. Ademais, na concepção estoica, o ser, a verdade, os vícios, o bem e as virtudes são materializados. Sua origem deve-se a uma causa ativa, isto é, uma razão divina que age sobre a matéria atribuindo-lhes uma forma. A respeito dos seres, sustentam que estes, por sua vez, devem viver em conformidade com a natureza deles. Em vista disso, sendo o homem um ser racional, deve portar-se buscando apenas os bens que podem aprimorar esta faculdade da razão. Assim, cabe a ele buscar a virtude e afastar-se do vício extirpando as paixões, pois estas em nada contribuiriam com o seu desenvolvimento. Por conseguinte, para ser feliz, comungam da ideia epicurista de que o ser humano deve viver em conformidade com a natureza, ou seja, estar em conciliação com a razão, conservando-a, atualizando-a e colocando-se submisso ao seu juízo (*Cf. Vidas*, VII, 88-89).

Para os filósofos estoicos, o fim almejado pelos homens é a felicidade; esta, por sua vez, consiste em viver em conformidade com a natureza (*Cf. Vidas*, VII, 1, 87-88). No entanto, considerando que a inteligência é o que há de mais excelente no homem, alcança-a quem sabiamente vive submisso a ela e necessariamente em sintonia com a virtude¹⁸. Segundo Diógenes

¹⁶ Conforme observa Reale e Antiseri (2003), a *Stoa* foi fundada durante os anos 312 – 311 a.C.; sido conduzida por Cleantes entre os anos 262 – 232 a.C. e aprimorada com as sistematizações e escritos de Crisipo ao longo dos anos 232 a.C. até o século III d.C.

¹⁷ Essa denominação refere-se, conforme mencionado no *Contra os Acadêmicos*, aos seguidores do Jardim fundado por Epicuro de Samos (342/1 – 271/0 a.C.). O termo “Jardim”, por sua vez, deve-se ao fato de que: o espaço escolhido pelo filósofo para ensinar e estudar as coisas da filosofia gozava de um horto. Este, foi usado para referenciá-la (*Cf. nota 16*, III, VII, 16). Na doutrina epicurista, a felicidade é associada à busca humana pelo prazer. Assim, sem o prazer, consequentemente, ninguém alcança a felicidade. Com efeito, as pessoas tendem a buscar o prazer e a fugir da dor (*Cf. Cont. Academ*, III, VII, 16).

¹⁸ Os pensadores da antiguidade, conforme observa Danilo Marcondes de Souza Filho (1994), não tratavam da filosofia como uma questão meramente epistemológica, antes, lhe atribuíam um sentido prático, já que a associavam com o modo de vida. Assim, o conhecimento era pensado, tendo em vista as boas ações para gozar da felicidade. Essa mesma ideia é reforçada por Maria da Glória Novak (1999), ao explicar que, para os filósofos do passado, a filosofia correspondia a uma maneira eficiente para investigar o conhecimento, tendo em vista as ações do ordinário da vida. Afinal, para saciar os anseios da alma, não é suficiente viver, antes é fundamental o

Laêrtius, “a virtude é uma disposição para viver segundo a natureza; ela é desejável por si mesma, não por algum temor ou esperança ou por algo externo; nela reside a felicidade, pois ela é como uma alma feita para harmonizar toda a vida” (*apud* REALE, 1994, p. 339-340)¹⁹. Nesse aspecto, em consonância com Novak (1999), dentre os filósofos antigos, Lúcio Anneo Sêneca²⁰ foi um grande expoente desse pensamento. Com efeito, as preocupações a respeito da felicidade inflamaram suas investigações acerca do conhecimento, já que, na visão do filósofo, as boas ações, isto é, a prática da virtude, estão ligadas ao saber. Por meio dele, cada ser humano desenvolve a autonomia necessária para determinar o seu comportamento, controlar suas paixões e buscar a felicidade sem contradizer a ordem perfeita do universo.

O discernimento sobre as ações a serem efetuadas é o meio pelo qual o homem aprende sobre o mundo e estabelece uma relação harmônica com ele. Na concepção estoica, como considera Edilézia Freire Simões (2012), existe uma distinção entre o verdadeiro e a verdade. Enquanto o verdadeiro está ligado à uma realidade transcendental, a verdade corresponde ao saber científico que, por sua vez, é apanhado pela alma quando esta conhece alguma coisa ao receber e processar as informações recebidas pelos sentidos. De acordo com eles, o verdadeiro pode ser distinguido do falso ainda que as representações possam ser inúmeras: “[...] há aquelas que nos causam uma impressão tão clara e tão precisa que se gravam tão vivamente na alma que é impossível confundi-las com outras. Elas trazem em si mesmas o testemunho da verdade” (SIMÕES, 2012, p. 72). Compete à faculdade racional analisar as apresentações para distinguir as enganosas ou confusas das que se impõem à mente com clareza inquestionável. Dessa maneira, as percepções compreensivas, que correspondem à realidade, não podendo ser abaladas pela argumentação racional ou cética, têm o seu conteúdo reconhecido enquanto um conhecimento verdadeiro, conforme explica Diógenes Laêrtius (*Vidas*, VII, 1, 47). Não obstante, o filósofo acrescenta ainda que os estoicos também se servem da dialética para submeter a apresentação à reta razão e, por conseguinte, dar ou negar o assentimento. Assim, se torna possível ao sábio raciocinar distinguindo o verdadeiro do falso e, conseqüentemente, libertar-se de cair

saber para poder viver bem. Desse modo, além das discussões intrínsecas ligadas à existência humana, os problemas morais também ocupavam o centro da atenção nos debates.

¹⁹ Cf. *Vidas*, VII, I, 87-89.

²⁰ Sêneca é oriundo de Córdoba, nasceu no ano 4 a.C. e suicidou-se, sob a ordem do imperador Nero, em 65 d.C. Recebeu sua educação na cidade de Roma, foi um grande retórico, advogado, político e filósofo do seu tempo. Suas principais obras são *Da tranquilidade da alma*, *Da vida retirada* e *Da felicidade*. Nestes escritos de ordem moral, Sêneca discorre sobre os valores e as virtudes da vida humana, o papel da razão no controle dos prazeres e desejos, tendo em vista a realização da alma. Ele enfatiza a retidão, a harmonia com o mundo, bem como a autêntica liberdade frente aos prazeres, vícios, emoções, ambições e demais impulsos perniciosos incapazes de promover a felicidade. Sua filosofia estimula o sábio a se manter fiel na busca pela sabedoria e na prática do bem, tendo em vista o aprimoramento espiritual assegurando o equilíbrio natural.

em equívoco, pondo em prática o que deve ser feito para viver de maneira sábia, justa, moderada e corajosa (Cf. *Vidas*, VII, 1, 46-48; 126).

Contudo, opondo-se a esse pensamento dogmático se encontram tanto os céticos quanto os filósofos Acadêmicos. Estes, ao tomarem o problema da verdade como objeto filosófico de investigação, defendem que o homem é demasiadamente limitado para conhecê-la. A fragilidade humana, na compreensão de Marco Túlio Cícero²¹, obriga-o a admitir que o conhecimento da verdade permanece oculto nas profundezas, já que nada se pode aprender ou saber. Em vista disso, considerando a insuficiência da razão e também dos sentidos, é preferível que o sábio não se comprometa com qualquer juízo dando aval a ideias falsas (Cf. *Acad*, I, XII, 44-45). Logo, para alcançar a felicidade, a alma deve se manter distante das coisas, ou seja, empregar o silêncio para evitar as decisões apressadas e precaver-se dos possíveis erros. Não obstante, na obra *Academica* (I, VIII – XI, 32 – 42), Cícero também apresenta detalhadamente as críticas de oposição entre eles. Ora, os Acadêmicos minavam a argumentação dos dogmáticos por meio da dúvida e, para evitar as inquietações, orientavam a suspensão do juízo, conforme também explana Agostinho (Cf. *Cont. Academ*, III, X, 22)²². Afinal de contas, o filósofo conheceu seus ensinamentos e elaborou o *Contra os Acadêmicos* para refutá-los. Em vista disso, é mister resgatar o pensamento dessa doutrina nos itens seguintes com o propósito de tornar clara a filosofia agostiniana sobre o conhecimento e então, evidenciar a intrínseca relação existente entre o saber e o viver para que a alma alcance o seu fim.

1.3 SOBRE A GÊNESE DO CETICISMO E OS ACADÊMICOS

Agostinho enaltece a autoridade do pensamento socrático e platônico ao discorrer sobre a doutrina antiga. Quiçá, eles tenham sido os filósofos mais ilustres e, por isso, suas ideias

²¹ Marcus Tullius Cícero (106 – 43 a.C.), foi um homem esclarecido, influente e de notoriedade na Roma antiga. Por ser político, escritor, orador e filósofo, introduziu os romanos ao contato com o pensamento dos gregos. Sua introdução ao ceticismo acadêmico ocorreu mediante Filo de Larissa. Entretanto, também teve contato com outras escolas da época. Em defesa dos argumentos céticos, Cícero escreve, dentre tantas coisas como: *Catilinarias*, *De Legibus*, *De Natura Deorum*, *De Oratore*, *De Republica*, uma exortação à conversão filosófica denominada *Hortensius*, bem como a obra *Academica*. É por meio dela que Agostinho toma conhecimento a respeito do ceticismo e, posteriormente, escreve sua crítica sobre ele (Cf. SIMÕES, 2012; PEREIRA JÚNIOR, 2012). De acordo com Husman (2001), Cícero oferece um valioso testemunho sobre o pensamento antigo, seus esforços na filosofia lhe renderam uma certa originalidade contribuindo com a cultura e a moral. Ademais, ele soube servir-se da oratória para desempenhar com esmero o ofício da política. Na sociedade, por sua vez, desempenhou um papel ativo, frente aos problemas históricos, soube propor soluções filosóficas, foi um ávido defensor da liberdade assim como da República. “Cícero morre assassinado, mas, da política à teoria e da teoria à prática, realizou a trajetória completa de um filósofo. Pela imagem nova que dá da cultura, do discurso dialético, do consenso político, do diálogo filosófico, da dúvida científica e do papel dos princípios numa moral sem sistema, sua obra vai exercer uma influência excepcional, igualada por poucos na história” (HUSMAN, 2001, p. 215).

²² Cf. CÍCERO, *Luculo*, XVIII, 59.

continuam a ocupar grande relevância nas discussões hodiernas. Com efeito, sobre o conhecimento da verdade, conforme ressalta Agostinho, ainda que esses filósofos tenham sido temerários ao evitar a emissão de qualquer assentimento de modo a não incorrer em algum equívoco ou erro, por sua vez, não se detiveram a uma maior investigação a respeito do conhecimento da verdade e, conseqüentemente, não introduziram essa discussão na Academia (*Cf. Cont. Academ*, II, VI, 14).

Desde o princípio, a humanidade, seduzida pela verdade, realiza a sua busca com o propósito de alcançar a felicidade (*Cf. De lib. arbit.*, I, 14, 30). Em vista disso, os antigos consideravam a arte de filosofar uma forma, através da qual, o homem ordenaria as suas ações, tendo em vista a vida feliz. Nesse aspecto, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles²³ explica que as ações devem ser guiadas pelas virtudes. Através delas, a alma encontra uma justa medida e, esta, é fundamental para a prática do bem. De maneira análoga, Platão²⁴ também foi um homem de grande notoriedade no desenvolvimento do pensamento filosófico. Com seus ensinamentos, pode acrescentar as questões morais socráticas também a ciência das coisas humanas e divinas (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 37). Para julgar e organizar esses elementos, segundo Agostinho, Platão utilizou a dialética para estruturar a filosofia como ciência perfeita²⁵. Ademais, o filósofo também propôs a existência de duas realidades, a saber: uma espiritual, transcendental, na qual, habitaria a verdade e as ideias em si mesmas. Em contrapartida, outra seria a realidade efêmera, constituída pela matéria e sujeita às mudanças e vicissitudes da vida. A respeito delas, Agostinho afirma: “[...] aquele é verdadeiro, este é semelhante àquele e feito à sua imagem, que o primeiro é o princípio da verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si

²³ Aristóteles nasceu em 385 a.C. em Estagira. Em conformidade com Husman (2001), o filósofo foi discípulo de Platão, preceptor do jovem Alexandre. Em Atenas fundou o Liceu onde ensinava ao ar livre. Seus escritos abordam as mais distintas ciências teóricas e práticas da Antiguidade. É considerado um organizador do saber, abordou temas como a retórica, política, ética, lógica, física, metafísica, matemática, tratados biológicos, etc. Sua morte acontece no exílio em uma ilha de Cálcis, durante o ano 322 a.C.

²⁴ De acordo com Husman (2001), Platão é um pensador incomparável reconhecido por toda a tradição filosófica. Foi discípulo de Sócrates, aprendendo com ele a reconhecer a ignorância humana e a buscar uma Verdade única. A morte deste, o abalou profundamente, mas não o impediu de escrever inúmeros textos sobre seu Mestre. Fundou sua própria Academia com regras e métodos rigorosos para formar espíritos capazes de se ocupar da política e filosofia. Assim, compôs diversos diálogos de grande valor literário, manifestando o seu gênio de poeta, filósofo, visionário, político e músico. Sua influência é considerável sobre o pensamento antigo, medieval e moderno. Por fim, se estima que o filósofo tenha falecido no ano 348 a.C.

²⁵ Referindo-se a esse sistema completo de filosofia, Giovanni Catapano (2001, p. 147-148), explica: “[...] Nel contesto della presente analisi, il problema maggiore concerne il significato dell’espressione *perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam*. Si tratta di capire: 1) se la *philosophiae disciplina* in questione sai la disciplina filosofica in generale, oppure un sistema filosofico particolare (quello appunto platonico), e 2) se il “perfezionamento” di essa operato da Platon evada intenso in senso formale (= “comprimento”, “completamento”) oppure contenutistico (= perfezione qualitativa, assenza di difetti dottrinali)”. [...] D’altra parte, la “perfezione” attribuita al sistema platonico va intensa in senso formale: esso fui il primo sistema dottrinale ad abbracciare tutti i possibili ambiti del filosofare (etica, fisica, dialettica), mentre in precedenza i filosofi si erano dedicati o prevalentemente all’investigazione della natura (Pitagora) o esclusivamente alla discussione critica dei costumi (Socrate)”.

mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião” (*Cont. Academ*, III, XVII, 37). Ainda que o segundo seja um reflexo, uma imagem do primeiro, neste, a natureza incorruptível é apanhada pelo intelecto e origina o conhecimento, ao passo que, naquele, os sentidos experienciam as manifestações, mas despertam no espírito apenas a opinião. De maneira análoga, Janduí Evangelista de Oliveira (2013), ao discorrer sobre essa maneira como Platão concebeu o mundo, isto é, formado pelos bens imanes e transcendentais, acentua a busca pela contemplação das ideias, já que o conhecimento emanaria através delas. Por isso, tendo em vista a felicidade, a alma deveria abandonar as ilusões e ater-se aos objetos de inteligência.

Os filósofos antigos adotaram uma postura temerária ao emitir algum juízo sobre o conhecimento da verdade e promoveram a moderação das ações para a alma alcançar a felicidade. Contudo, alguns pensadores, certos de terem encontrado a verdade, embriagados pelo dogmatismo, insistiram em apresentar os critérios para a sua busca, como o faz Zenão ao declarar, em conformidade com o que diz Agostinho: “[...] só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Com efeito, na concepção de Zenão, a representação é considerada uma marca fiel ou real daquilo que está representando quando dotada de sinais que a impeçam de parecer uma falsidade, consequentemente, tornando-a cognoscível verdadeiramente. Em vista disso, Agostinho apresenta essa mesma definição do filósofo estoico de maneira mais clara, a saber: “[...] o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Destarte, uma representação compreensiva, segundo Antônio Pereira Júnior (2012, p. 45), “[...] pode ser entendida como o ato de a mente apreender um determinado objeto externo a ela, de modo que a percepção do sujeito em relação a esse objeto seja uma representação idêntica ao próprio objeto”. Assim, uma representação compreensiva é verdadeira quando a imagem apreendida pela mente corresponde necessariamente à realidade do objeto em si, o que permite distinguir o falso do verdadeiro.

O problema da verdade e a procura da felicidade são questões que intrigam a humanidade. Por isso, o anseio de encontrar respostas satisfatórias atraiu inúmeros pensadores que difundiram suas teorias. Assim, enquanto alguns, como Zenão, adotaram uma posição dogmática defendendo a possibilidade do conhecimento (*Cf. Cont. Academ*, III, IX, 21), houve os que se posicionaram de maneira temerária. Em vista disso, diante das incertezas, abraçaram a dú-

vida, e pela adoção de uma visão cética, optaram pela suspensão do juízo sobre qualquer posição, como o fazem os Acadêmicos (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11)²⁶. No entanto, em meio à angústia e ao desespero provocados pela ausência da certeza, Agostinho posiciona-se de maneira contrária às ideias céticas de sua época e não mede esforços para combatê-las, além de propor uma solução ao problema da verdade sob a iluminação da doutrina cristã conforme ficará evidente ao longo desta dissertação.

De acordo com Pereira Júnior (2012), é provável que o ceticismo tenha perdurado, com maior vigor, durante o século IV a.C. até o século III d.C. Todavia, ainda que numerosos escritos tenham sido produzidos, muita coisa ficou algures no tempo. Os fragmentos que chegaram à contemporaneidade foram escritos por filósofos como Aulo Gélcio²⁷ (séc. II a.C.), que compôs *Noites Áticas*; Cícero (séc. I a.C.), em suas obras denominadas *Academica* e *De Natura Deorum*; Sexto Empírico²⁸ (séc. II d.C.), e os textos *Hipotiposes Pirrônicas* e *Adversus Mathematicus*; Diógenes Laércio (séc. III d.C.), e os escritos *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*;

²⁶ De acordo com Pereira Júnior (2012), os primeiros a investigarem o problema epistemológico da verdade foram os gregos. Na busca pelo conhecimento, discutiram acerca das aparências com a pretensão de descobrir se elas, de fato, correspondem à realidade em si mesma ou não passam de cópias de algo que ultrapassa a capacidade dos sentidos. Na modernidade, essa questão é abordada pelo filósofo alemão Immanuel Kant ao propor, na obra *Crítica da Razão Pura*, uma teoria do conhecimento. Nela, dentre outros aspectos, Kant discorre sobre as impressões, outrora investigadas pelos gregos, sob os conceitos de *phainomenon* (as coisas apreendidas e experienciadas pelos sentidos) e *noménon* (diz respeito aos objetos puros estritamente apanhados pelas faculdades da mente).

²⁷ Bruno Fregni Basseto (2010), na introdução de *Noites Áticas*, explica que Aulo Gélcio viveu durante o período pós-clássico – aproximadamente de 125 a 180 d.C. Ele foi um cidadão romano, pertencia a uma família abonada da época o que lhe permitiu estudar retórica, gramática e filosofia. Assim, ocupou cargos ligados ao poder judiciário, dentre seus amigos, se encontravam alguns personagens importantes da época, mencionados na obra em questão. Nesta obra, os mais variados temas são abordados, dentre eles, os assuntos gramaticais, literários, jurídicos e filosóficos, o que, por sua vez, lhe atribui um caráter enciclopédico. Ademais, “[...] em seus vinte livros, estão palpites às agitações intelectuais, literárias, culturais, filosóficas, históricas, sociais, religiosas e políticas de Roma e do Império” (BASSETO, 2010, p. 11, *introdução*).

²⁸ Foi médico e também um dos principais chefes da escola cética. Estima-se que Sexto Empírico tenha vivido no término do séc. II e começo do séc. III d.C. De acordo com Huisman (2001), Sexto evitava qualquer asserção dogmática a respeito das coisas ocultas ou inapreensíveis. Dentre os seus escritos, cita-se: *Contra os Dogmáticos*; *Contra os Professores de Ciências* e as *Hipotiposes* – obra que ilustra o pensamento cético para os iniciantes. Dentre as características do ceticismo de Sexto estão: o fenomenismo – ceticismo antimetafísico e empirista. Para ele, os fenômenos afetam a vida dos sujeitos, ainda que estes não consigam afirmar o que eles são em si mesmos. Através do ceticismo, as coisas que aparecem e que são pensadas são colocadas à prova, tanto os objetos quanto as explicações. Desse modo, segue-se a suspensão do juízo e, como consequência, o espírito alcança a tranquilidade (*Cf. HP.*, I, IV). Outro elemento da atitude pirrônica é a indiferença para com as soluções que a vida propõe, já que o cético não apresenta uma opinião sobre o bem e o mal. antes, ordena a sua vida segundo o costume. Isso, por sua vez, implica: “[...] seguir as indicações e sugestões dos sentidos e da inteligência, seguir o impulso necessário de nossas “disposições passivas” [...], seguir as leis e os costumes do país” (HUISMAN, 2001, p. 915). Ademais, convém salientar que a sua obra é repleta de críticas. Para ele, não há como estabelecer um critério para distinguir o verdadeiro do falso; os sinais e o seu significado são relativos e também não podem ser compreendidos na ausência do seu significado; por fim, a própria noção de causa é contraditória (*Cf. HUISMAN*, 2001).

Eusébio de Cesaréia²⁹ (séc. III – IV d.C.), com *Preparação Evangélica*; além do próprio Agostinho (séc. IV d.C.), que escreveu uma das obras basilares deste estudo, isto é, o *Contra os Acadêmicos*.

Para Diógenes Laércio, a origem do pensamento cético pode estar associada ao início da filosofia. Assim, nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (XI, 71), o filósofo expõe a interpretação de alguns estudiosos. Estes, tendo analisado os contos épicos *Odisseia* e *Iliada*, percebendo que Homero³⁰ (séc. VIII-VII a.C.) não apresenta uma resposta definitiva, apontam-no como um precursor do pensamento cético. Outros, ainda, dizem encontrar vestígios do ceticismo nos poetas Eurípedes³¹ (485 – 406 a.C.) e Arquíloco³² (680 – 645 a.C.). Não obstante, há

²⁹ Conforme Frangiotti (2000) afirma na introdução da obra *História Eclesiástica*, Eusébio nasceu entre os anos 260-265 d.C. em Cesaréia, na Palestina. Teve seus estudos iniciais com um sacerdote de Antioquia e, posteriormente, com um sábio de nome Pânfilo, seguidor de Orígenes. Tornou-se padre e também bispo, escreveu apologias e obras sobre as Escrituras. Defendeu o arianismo e foi excomungado no ano 324 d.C. Entretanto, reabilitado, serviu de base para o símbolo de Nicéia. Foi o bispo mais erudito de sua época, sendo incansável e versátil, tratou de diversos temas: história, exegese, apologia, geografia, eloquência, teologia etc.

³⁰ Em conformidade com André Malta (2012), Homero é considerado um poeta de grande prestígio e notoriedade, quicá o mais importante poeta da Antiguidade. Seus poemas mais famosos são *Iliada* e *Odisseia*. Uma das obras que ajudam na compreensão deste poeta foi escrita por Friedrich August Wolf e intitula-se: *Prolegômenos a Homero*. Outros autores também merecem destaque, dentre eles o Abade d'Aubignac. Com efeito, tendo analisado os poemas homéricos, diversos elementos, dentre eles, as inconsistências morais, estilísticas, narrativas, etc. corroboram com a ideia de que a obra não constou de uma única autoria, antes, era oriunda de um agrupamento de cantos o que, por sua vez, também favorecia a possibilidade de Homero nunca ter existido (Cf. MALTA, 2012). Para o abade, elementos como: a falta de informações a respeito da vida do poeta; o termo “rapsódias” que indica o agrupamento de cantos; o testemunho de Flávio Josefo sobre a transmissão oral dos poemas e, posteriormente, sua reunião tardia, o que justificaria as lacunas; fortalecem o pensamento sobre a inexistência de Homero. Não obstante, outros elementos incongruentes são apresentados pelo Abade, após uma investigação meticulosa dos poemas, em sua obra intitulada: *Conjecturas académicas ou Dissertação sobre a Iliada* (1715). Afinal, devido à extensão dos textos, precisariam ser escritos, pois somente o auxílio da memória não daria conta deles. De maneira semelhante, Giambattista Vicco em: *Sobre a descoberta do vero Homero*, explica que as fábulas refletem a características de um povo e, ilustram os primórdios da Grécia, através da poesia. É possível que a figura de Homero goze de uma existência simbólica e, no fundo, represente os aspectos arcaicos de uma cultura oral promovida pelo povo grego (Cf. MALTA, 2012). Por outro lado, alguns intelectuais defendem a existência real do poeta Homero em um contexto onde a escrita ainda era inexistente, como por exemplo, Robert Wood em: *Ensaio sobre o gênio original de Homero e seus escritos*. Assim, ele supõe a existência do poeta, exalta sua mente brilhante, e na sua compreensão, explica que Homero não sabia ler ou escrever, pois a escrita ainda não era desenvolvida.

³¹ Em conformidade com Trajano Vieira (2010), as informações sobre Eurípedes não são muitas. É provável que o filósofo tenha nascido no ano 480 a.C. na ilha de Salamina e expirado em 406 a.C., na Macedônia. Atuou nos concursos trágicos, porém, suas vitórias foram poucas. Das peças que compôs, apenas algumas sobreviveram ao tempo e chegaram à atualidade. Na arte, tinha certa predileção pelas situações corriqueiras, vulgares. Ademais, também realizou algumas abordagens da psique humana, especialmente da figura feminina.

³² De acordo com Moisés Olímpio Ferreira (2007), as referências sobre Arquíloco são escassas e obscuras. Estima-se que o poeta tenha nascido em Paros, ilha localizada no mar Jônico na região de Mirrina. Com efeito, ele se deslocou para a ilha de Tasos, no mar Egeu, onde não teve boas experiências. Ademais, também viajou para Esparta, todavia, o expulsaram por considerá-lo covarde. Em vista disso, tornou à cidade de origem, onde faleceu em conflito contra os habitantes de Naxos. Quanto às suas poesias, elas são marcadas pelo realismo, nelas, são colocadas em jogo a totalidade do próprio ser humano ao abordar os sentimentos, as emoções, os sofrimentos, gostos e prazeres sentidos por cada indivíduo. Em vista disso, a poesia também realiza uma abordagem sobre a individualidade dos sujeitos, pois que, na visão do poeta, a liberdade interior está associada a uma forma de vida em que cada um goza de autonomia para determiná-la (Cf. FERREIRA, 2007). Não obstante, acredita-se que a maior parte das obras de Arquíloco pereceram no tempo devido à obscenidade que carregavam, já que no Período Bizantino, os poemas foram destruídos ou descartados, embora essa justificação não seja incontestável.

os que veem o ceticismo nas obras de alguns pré-socráticos, dentre eles, Demócrito³³ (460 – 370 a.C.), Xenófanes³⁴ (570 – 478 a.C.) e Zenão de Eléia³⁵ (489 – 430 a.C.). Em vista disso, com base nos escritos de Diógenes Laêrtius, observa-se que o ceticismo vai sendo gestado desde os primórdios da filosofia ao perpassar as discussões pertinentes à vida humana, especialmente no que tange o conhecimento da verdade para agir bem e, conseqüentemente, também ser feliz (Cf. *Vidas*, IX, XI, 71). Ora, o problema é antigo e distintas são as teorias que o acompanham aquecendo as discussões. Dentre elas, encontram-se as concepções dogmáticas, como as professadas pelos estoicos, já que propunham a existência de critérios para desvelar a verdade e conhecê-la (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11).

Os dogmáticos creem que a verdade pode ser encontrada. Com efeito, Zenão desenvolveu um critério para justificá-la afirmando que “[...] só se podia conhecer aquilo que de tal modo é verdadeiro que se distingue do falso por marcas de dessemelhança, e que o sábio não devia opinar” (*Cont. Academ*, II, VI, 14). Dessa maneira, eles emitem pareceres e também atestam as representações dos objetos agindo a partir do julgamento da razão sobre as percepções despertadas no espírito. No entanto, alguns filósofos pré-socráticos como Parmênides³⁶ (530 –

³³ Acredita-se que Demócrito tenha nascido por volta do ano 460 a.C. em Abdera, uma cidade da Trácia. Segundo os relatos históricos, ele teve uma vida longa, fez muitas viagens, conseqüentemente, interagindo com outras culturas, aprendendo e ensinando, ou seja, enriquecendo o seu saber. Desse modo, escreveu sobre assuntos diversos, como a ética, física, biologia, matemática, geografia, astronomia, guerra, música, poesia, linguagem, o trabalho, etc. Muitos dos seus ensinamentos foram adquiridos por meio do seu querido mestre Leucipo. Dentre tantas coisas, o filósofo ensinava que o universo é eterno, tendo o seu operar determinado pela necessidade e o acaso; ele também realizava discussões sobre os átomos e suas propriedades; investigava sobre a natureza do homem para entender sua origem e o seu fim, além de suas diferenças em relação aos demais seres. Não obstante, ele também propunha a ideia de que os seres humanos evoluíram e continuam a progredir. Em vista disso, algumas questões metafísicas também foram abordadas para pensar a moral e os valores da vida social (Cf. HUISMAN, 2001).

³⁴ A respeito do seu pensamento, Diógenes Laêrtius afirma: “[...] homem nenhum conhece a certeza e homem nenhum jamais conhecerá” (*Vidas*, IX, 11, 72). Xenófanes nasceu em Colofon, todavia, levou uma vida errante, através do mundo grego até se estabelecer em Eléia. O filósofo escrevia poemas e recitava paródias, além de criticar a visão sobre os deuses proposta por Hesíodo e Homero. De acordo com ele, Deus é inteligência, pura razão e eternidade, tudo vê e tudo ouve. Com efeito, ele foi o primeiro a reconhecer que as coisas são geradas e a alma corresponde a um sopro vital (Cf. *Vidas*, IX, 2, 19). Ademais, o filósofo afirma que a realidade múltipla está subordinada à inteligência (Cf. *Vidas*, IX, 2, 20; HUISMAN, 2001).

³⁵ Zenão nasceu em Eléia entre os anos 490 e 495 a.C. sua data de morte é desconhecida. Em conformidade com Huisman (2001, p. 1020), “[...] sua argumentação pressupunha a teoria parmediana do Ser-Uno e opunha à evidência sensível uma série de raciocínios destinados a refutá-la”. Ademais, o filósofo é apontado por Aristóteles como sendo o inventor da dialética. Com efeito, ele foi um homem dotado de saber, dentre as atividades, atuou na política e conspirou contra o tirano Nêarcos (Cf. *Vidas*, IX, 5, 26). Quanto às teorias, defendia que: “[...] os mundos são múltiplos, o vazio não existe. A natureza de todas as coisas deriva do calor, do frio, do seco e do úmido, que se transmudam uns nos outros. Os homens originaram-se da terra, e a alma é uma mistura dos elementos supracitados, sem que nenhum deles prevaleça sobre os outros” (*Vidas*, IX, 5, 29).

³⁶ Parmênides nasceu em Eléia no começo do séc. V a.C. pertencia a uma família rica, por isso, pôde gozar de uma vida devotada aos estudos por incentivo do pitagórico Ameinias (Cf. *Vidas*, IX, 3, 21). Ademais, ele foi o primeiro pensador a defender que a terra era esférica e ocupava o centro do universo. De acordo com Huisman (2001), o filósofo escreveu um poema sobre a Natureza, este, serviu de inspiração a Platão e sua tradição, incluindo os neoplatônicos. A respeito do conhecimento, ele se serve de uma analogia para dizer que existem duas vias, a da verdade e das opiniões que, todavia, “[...] aparece como afirmação verossímil e somente verossímil: é

460 a.C.) e Heráclito de Éfeso³⁷ (séc. VI-V a.C.) questionam a capacidade dos sentidos fornecerem um conhecimento seguro, uma vez que são limitados diante do constante “devir” ao qual a natureza está sujeita (Cf. PEREIRA JÚNIOR, 2012).

Amantes que eram da sabedoria, os gregos, preocupados em evitar os erros, as posições dogmáticas, bem como as ciladas medíocres a que estão expostos os que se deixam guiar levemente pelas opiniões, serviram-se da filosofia para procurar a verdade (Cf. *Cont. Academ*, I, I, 3). Assim, tendo analisado os argumentos com atenção, examinado as proposições e efetuado experimentos, não alcançaram uma certeza, antes se depararam com a dúvida iminente. Consequentemente, acharam salutar a adoção da suspensão do juízo. Para o Acadêmico, não há como emitir um julgamento absoluto a respeito de qualquer asserção. Desse modo, considerando a limitação natural da condição humana para conhecer, tendo em vista a tranquilidade da alma, orientam o sábio a adotar uma posição indiferente sobre as proposições (Cf. *Cont. Academia*, II, V, 11).

Estima-se que a versão cética mais radical³⁸ tenha sido adotada pelo filósofo grego Pirron de Élis (365 – 270 a.C.). De acordo com Diógenes Laêrtius, ele teria levado uma vida in-

um conhecimento de segunda ordem, aleatório, com o qual só nos podemos contentar na falta de algo melhor” (HUISMAN, 2001, p. 746). Ademais, ele também trata das questões ontológicas ao propor a existência do ser – que é sempre, sem passado ou futuro, idêntico a si mesmo, ininterrupto e o não-ser –, por sua vez, impensável. Para Parmênides, cabe ao homem compreender as ilusões do mundo, pois que: “[...] toda presença é mesclada com sombra. Passar do mundo cotidiano para o mundo da Verdade exige conversão, iniciação” (HUISMAN, 2001, p. 747).

³⁷ Heráclito viveu em Éfeso na transição do séc. IV ao V a.C. Em conformidade com ele, a sabedoria consiste no entendimento sobre a razão que rege o mundo. Por um tempo, se isolou do convívio humano até adoecer e, então, retornar à cidade. Dentre as obras do filósofo, se encontra um tratado *Da Natureza* onde alguns assuntos sobre o universo, a teologia e a política são abordados (Cf. *Vidas*, IX, 1, 5). Com sua doutrina, ele ensina que as coisas se originam do fogo, são compostas por contrários e acontecem impulsionadas pela necessidade. Dessa maneira, “[...] o vir a ser de todas as coisas é determinado pelo conflito dos opostos e tudo flui como se fosse um rio” (*Vidas*, IX, 1, 8). Para ele, todas as coisas estão em constante movimento, por conseguinte, o mundo não perece, sua vitalidade é inesgotável, nele existe uma sabedoria que age sem cessar, interligando todas as coisas. Ademais, na visão do filósofo, o discurso verdadeiro é eterno, dizê-lo compete ao sábio (Cf. HUISMAN, 2001).

³⁸ Alguns estudiosos defendem a divisão do pensamento cético entre Antiga e Nova Academia. Outros, por sua vez, sustentam que o mesmo pode ser historicamente compreendido através de fases. Assim sendo, conforme Pereira Júnior (2012, p. 28): “(1) Primeira fase (séc. IV a.C.): fase correspondente ao *ceticismo antigo*. Seus principais expoentes foram Pirro e Timão; (2) Segunda fase (séc. III e II a.C.): refere-se ao *ceticismo acadêmico*. Teve como principais representantes Arcesilau e Carnéades; (3) Terceira fase (séc. II e I a.C.): corresponde ao *ceticismo dialético*. Os principais expoentes dessa fase foram Enesidemo e Agripa; (4) Quarta fase (séc. III d.C.): refere-se ao *ceticismo empírico*, cujo principal representante foi Sexto Empírico”. O primeiro foi vivido intensamente por Pirro; o segundo e o terceiro, evidenciam os seus esforços para desconstruir as teorias dogmáticas e inviabilizar os sentidos como meios para desvelar a realidade ao enfatizar sua falibilidade; o quarto, por sua vez, é marcado por debates entre racionalistas e empiristas, pois estes propunham a experiência como fonte confiável e limitadora do saber enquanto, aqueles, defendiam a necessidade do uso da razão para, romper os limites do que é experimentável, alcançar as causas das enfermidades e tratá-las em sua origem (Cf. PEREIRA JÚNIOR, 2012). Dentre os representantes dessa escola se encontra Sexto Empírico. Conforme explica Charlotte Stough (2012), é provável que Sexto tenha vivido durante o final do século II d.C. Além de defensor do ceticismo pirrônico, também exerceu o ofício de médico clínico. As informações sobre a sua vida são escassas. No entanto,

teiramente devotada à sua doutrina. Assim, aplicava o princípio da suspensão do juízo, abstraindo-se das coisas do mundo, procurava na solidão a tranquilidade, exercitava-se constantemente na filosofia, ainda que, por vezes, fosse indiferente para com os outros, era tido por muitos como homem brilhante (Cf. *Vidas*, IX, 11, 61-69). Em sua visão cética das coisas, o filósofo sustentava que: “[...] nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo” (*Vidas*, IX, 11, 61). Em *Noites Áticas* (XI, 5), Aulo Gélcio esclarece a visão desses filósofos ao explicar que, dentre outras coisas, nada decidem ou estabelecem a respeito das coisas. Por conseguinte, negam que alguém possa conhecer tanto os indícios de cada coisa quanto suas respectivas propriedades. Logo, se esforçam de muitas formas para ensinar e demonstrar isso mesmo.

Os Acadêmicos, por sua vez, sucederam a filosofia de Pírron. No entanto, não adotaram essa mesma posição radical. De acordo com eles, o sábio poderia emitir o seu assentimento sobre as coisas ordinárias da vida ao adotar a razoabilidade ou verossimilhança como parâmetro para as ações (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 12). Dessa maneira, ao conhecimento empírico, bem como às afecções captadas pelos sentidos, uma vez que são evidentes, o sábio pode dar seu assentimento. Assim, adotando certo sistema de verossimilhança, o Acadêmico pode seguir um princípio de conduta, cumprir com suas obrigações morais e, por sua vez, comungar da vida ordinária, servir-se dos sentidos, da inteligência, adquirindo experiências e manifestando suas paixões e desejos. Contudo, a respeito das coisas que ultrapassam o sensível, uma vez que são obscuras e incertas, ainda que seja lícito investigá-las, deve-se suspender seu assentimento, já que a verdade não pode ser encontrada (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 12; *Vidas*, IX, 11, 105-108).

Com efeito, Aulo Gélcio explica, no livro XI de *Noites Áticas*, que tanto os filósofos Acadêmicos quanto os Pirrônicos adotavam a suspensão do juízo a respeito do conhecimento, uma vez que a verdade ultrapassa os limites biológicos do homem. Em vista disso, criticavam a postura dogmática por estar fundamentada em suposições não comprovadas. Não obstante, ele também acrescenta sobre essas escolas: “[...] se acaso alguma diferença haja, e quanto, entre os filósofos pirrônicos e os acadêmicos. Uns e outros com efeito *σ'κεπτικοί*, *ε'φεκτικοί*, *απορετικοί* são ditos, porque uns e outros nada afirmam e pensam nada ter compreendido” (NA.

duas obras denominadas *Hipotiposes Pirrônicas* e *Contra os Matemáticos* chegaram à posteridade. Por meio delas, muitas informações preciosas foram colhidas a respeito do ceticismo antigo. Por meio dele, o ceticismo é apresentado enquanto uma maneira de se exercitar a vida.

XI, 5. Grifos do autor). Esta ideia, que remonta ao século II a.C. atesta, isto é, reforça o pensamento apresentado por Agostinho sobre os filósofos Acadêmicos, na obra *Contra os Acadêmicos*, ao afirmar que, para eles, nada se pode conhecer e o homem não deve dar seu assentimento a nada (Cf. *Cont. Academ*, II, XIII, 30). Ambas as doutrinas evidenciam esse pensamento, entretanto, enquanto os Acadêmicos reconhecem que nada pode ser compreendido e, consequentemente, decidem que nada pode ser decidido, os pirrônicos, nem com isso se comprometem, pois adotam uma postura mais radical ao sustentar que nada parece ser verdadeiro (Cf. *NA*, XI, 5).

O homem anseia pelo saber e, desde o princípio, carrega dentro de si a vontade de desvelar o mundo e os problemas que o cercam, tendo em vista a tranquilidade da alma (Cf. *Conf.*, X, 23, 33). Com efeito, muitos filósofos do passado, inclusive Agostinho, dedicaram a própria vida em busca de respostas, o que, por sua vez, resultou nas mais distintas propostas de resolução. Ainda que alguns sustentem piamente terem alcançado a verdade, como o fazem os dogmáticos, outros anunciam a todos que ela não pode ser apreendida pelo homem. Destarte, o tópico a seguir tem a pretensão de discorrer sobre o pensamento Acadêmico para expor sua doutrina e também seus defensores. Afinal, ele ocupa uma posição relevante nesta dissertação para evidenciar a filosofia agostiniana sobre o conhecimento e suas implicações na vida moral. Com efeito, o agir bem pressupõe o saber, ou seja, ninguém vive segundo as virtudes se antes não exercitar a razão e entender o que elas envolvem. Consequentemente, deve-se admitir que o conhecimento em Agostinho é uma via que está intimamente associada às boas ações e decisões tomadas para um fim específico que é a felicidade (Cf. *De lib. arbit.*, I, 14, 30).

1.3.1 Os filósofos acadêmicos

Platão iniciou a Academia por volta do ano 387 a.C. Em seu interior, os “escolarcas” debatiam a respeito de inúmeros saberes, dentre eles, estavam inclusos os estudos filosóficos, geométricos, artísticos, matemáticos e científicos (Cf. PEREIRA JÚNIOR, 2012). Após sua morte, vários filósofos ocupavam-se com a condução da Escola, dentre eles, Pólemon³⁹. No entanto, foi com Arcesilau⁴⁰ e Carnéades⁴¹ que o ceticismo passou a ser instaurado efetivamente

³⁹ Em conformidade com as descrições de Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos*, Pólemon de Atenas foi um filósofo da Antiga Academia e viveu entre os séculos IV e III a.C. (nota 49, III, XVII, 38).

⁴⁰ Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos*, diz: “Arcesilau de Pitana (ca. 315/4 – 241/0 a.C.), filósofo acadêmico cético e fundador da chamada “segunda” ou “média” Academia. Restaram somente testemunhos e fragmentos” (nota 27, II, VI, 14). Diógenes Laércio, por sua vez, denomina como “Academia Média” a fase instaurada pelos filósofos Acadêmicos (Cf. *Vidas*, I, *Proêmio*, 13-17).

⁴¹ Carnéades de Cirene (214 – 129 a.C.), foi um Acadêmico que fez parte da Nova Academia. Ele apresentou três critérios para provar a certeza, a saber: a representação provável, plausível e simples; a coerência dessa repre-

fazendo com que os ensinamentos da Academia se afastassem da doutrina platônica⁴² (Cf. *Cont. Academ*, II, VI, 14). Para Agostinho, os antigos guardavam-se dos erros evitando a emissão de algum juízo que pudesse comprometê-los. Entretanto, quando Zenão adentrou a escola de Platão tomaram-no como suspeito, uma vez que defendia, dentre outras coisas, a mortalidade da alma e que nada poderia existir fora da realidade sensível. Dessa maneira, sustentava que as coisas se reduziam às propriedades da matéria (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 38). Ademais, em sua doutrina, introduziram uma nova opinião defendendo que: “[...] só se podia conhecer aquilo que de tal modo é verdadeiro que se distingue do falso por marcas de dessemelhança, e que o sábio não devia opinar” (*Cont. Academ*, II, VI, 14). Em vista disso, para evitar que o mal dos estoicos infiltrassem a Academia e corrompesse a doutrina platônica, Arcesilau negou que algo do gênero pudesse ser encontrado (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 38). Logo, para evitar que o sábio ficasse à mercê das opiniões, orientou-o a suspender o juízo (Cf. *Cont. Academ*, II, VI, 14).

Segundo Agostinho, memorável era a grandeza dos feitos de Platão, dentre eles, a sistematização dos saberes filosóficos bem como a teoria sobre as formas ao pensar um mundo sensível como reflexo das ideias inteligíveis (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 37). Assim, para preservar a originalidade dessa filosofia e assegurar o seu ensino somente aos que fossem capazes de discerni-lo é que os Acadêmicos, na visão de Agostinho, encobriram-nas para que, como o ouro enterrado no solo, fossem descobertas em sua originalidade pelos póstumos (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 38). Dessa maneira, para permanecer oculta a verdadeira doutrina, Carnéades, considerando a verdade inatingível ao homem, aconselha o sábio a seguir o verossímil (Cf. *Cont. Academ*, I, V, 12; II, XI, 26; III, XVIII, 40). Em vista disso, a filosofia platônica

sentação; a verificação comprovada. Para o Acadêmico, segundo Ramón Román Alcalá (2007), qualquer afirmação necessita passar por um processo de verificação e justificação para evitar o erro e, consequentemente, se aproximar da verdade.

⁴² Ainda que Platão não tenha adotado uma filosofia cética, o conceito “acadêmico” é empregado em diversas circunstâncias como sinônimo de “cético”. Com efeito, Diógenes Laércio, ao distinguir os dogmáticos dos céticos, possibilita a interpretação de que os Acadêmicos também seriam uma espécie de céticos, ainda que diferente dos pirrônicos, uma vez que ele assim se expressa: “Dos filósofos, uns receberam a designação de dogmáticos e outros de céticos; todos aqueles que fazem asserções acerca de coisas no pressuposto de que elas podem ser conhecidas são dogmáticos, enquanto os que suspendem seu juízo, alegando que não podemos conhecer as coisas, são céticos” (*Vidas*, I, *Proêmio*, 16). Em conformidade com Souza Filho (1994), os historiadores geralmente distinguem o pensamento Acadêmico do ceticismo Pirrônico. De acordo com Pereira Júnior (2012), enquanto Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas* questionava a essência das coisas e a relação destas com os sentidos, Arcesilau e Carnéades, ao suspender o juízo sobre a verdade, adotavam um sistema de verossimilhança.

ficou encoberta até os registros de Cícero e, posteriormente, tendo sido resgatada, tornou a brilhar para a posteridade através de Plotino⁴³ (*Cf. Cont. Academ*, III, XVIII, 41). Em conformidade com Pelayo Moreno Palacios (2006), Agostinho crê que a felicidade decorre do gozo da sabedoria. Destarte, para dar seguimento à tradição filosófica dos clássicos, reconhecendo o papel dos antigos para a construção do saber, justifica a posição adotada pelos Acadêmicos compreendendo-a como uma maneira de camuflar as ideias platônicas ensinadas na Academia.

O líder dos estoicos, Zenão, admitia algumas teses distintas do pensamento platônico quando chegou à Academia⁴⁴. Em vista disso, os Acadêmicos trataram de salvaguardar os ensinamentos de seu Mestre para que não fossem corrompidos (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 38). Logo, Arcesilau, agindo com sabedoria, tendo admitido o critério estoico da verdade, negou que o mesmo possa ser demonstrado por alguém. “Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, tudo isso foi usado em defesa da sua tese” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Em conformidade com Cícero, Arcesilau não mediu esforços para mostrar que “[...] em todas as impressões verdadeiras estão misturadas outras falsas, que em nada se distinguem das verdadeiras; dadas estas circunstâncias, nunca será possível obter-se a compreensão de coisa alguma” (*Acad*, III, XIII, 42). Por conseguinte, no intento de evitar que o sábio incorra no erro, considerando que nada pode ser compreendido ou conhecido, então há que suspender o juízo e ordenar sua vida segundo a razoabilidade, já que nenhuma evidência cabal pode ser encontrada (*Cf. Acad*, III, XVIII, 59).

A medida adotada pelo Acadêmico, de que nada se deve aprovar para refutar o pensamento estoico, por sua vez, gera uma complicação. Afinal, se o sábio nada deve aprovar, se deduz que o mesmo também nada deve fazer. Escreve, pois, Agostinho a esse respeito: “Assim, parecia que os Acadêmicos condenavam o seu sábio, que, segundo eles, nada aprova, ao perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres” (*Cont. Academ*, II, V, 12). No entanto, considerando que a filosofia antiga tem como pretensão a aquisição do conhecimento para orientar a vida moral das pessoas, o provável é proposto como meio, ao qual, o sábio deve fundamentar

⁴³ Em conformidade com Huisman (2001) é provável que Plotino tenha nascido e findado por volta do ano 205 – 270 d.C. Os feitos conhecidos a respeito da sua vida derivam dos relatos de Porfírio. Acredita-se que sua origem seja romana, o filósofo conhecia a língua grega, estabeleceu contato com o pensamento dos pitagóricos, platônicos e aristotélicos. Plotino, acompanhando o imperador Gordiano em suas expedições, teve contato com a cultura persa e hindu. Foi aos vinte e oito anos que o filósofo passou a se dedicar verdadeiramente à filosofia tomando como mestre Amônio Saccas. Sua vida foi ativa e independente, no ano de 244 d.C., ele se dirigiu para Roma onde exerceu a carreira de mestre e conferencista alcançando grande notoriedade. A obra de maior esplendor atribuída a ele é a *Enéadas*. De acordo com ele, o sábio deve desapegar-se das coisas mundanas e dedicar-se à apreensão do Princípio. Seus escritos resgatam a doutrina de Platão fazendo-a brilhar novamente, pois que, ele configura o último desabrochar de uma sabedoria autenticamente grega. Com efeito, seus escritos serviram de inspiração para os cristãos encontrarem em Platão e nos gregos a solidificação esmerada para a sua doutrina. Estima-se que a morte de Plotino tenha ocorrido em Roma.

⁴⁴ Cícero explana a respeito das ideias adotadas por Zenão na obra *Acadêmica* (I, IX – XI, 34 – 42).

suas ações, conforme salienta Sexto Empírico no manuscrito intitulado *Contra os Matemáticos* (VII, 158), a saber:

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

Em consonância com Arcesilau, embora a verdade não seja conhecida, ao seguir o critério do plausível, o sábio pode externalizar as suas ações e cumprir com as obrigações que lhe competem no ordinário da vida. Ora, quem procede dessa maneira, realiza boas obras e, de fato, considerando que a sabedoria se encontra nas práticas justas e quem a encontra alcança a felicidade, segue-se que: quem faz o bem mediante as boas atitudes desfruta de uma vida feliz. Em decorrência disso, o filósofo instaurou o ceticismo na Academia para conter o avanço do dogmatismo e refutar a *Stoa* silenciando-a com suas próprias armas, conforme explicam Reale e Antiseri (1990, p. 272. Grifos do autor):

Se a apreensão é o assentimento da representação catalética, ela não existe em primeiro lugar porque o assentimento não se dá em relação à representação, mas em relação à razão (com efeito, os assentimentos são juízos); em segundo lugar, porque não se encontra nenhuma representação que resulte a tal ponto *verdadeira* que exclua qualquer *falsidade*. Sendo assim, quando assentimos, corremos o risco de assentir a qualquer coisa que também pode ser falsa. Desse modo, aquilo que nasce do assentimento *nunca pode ser certeza e verdade, mas somente opinião*.

Servindo-se da representação catalética, Arcesilau defende sua posição sobre a limitação natural que aflige o homem impedindo-o de apanhar qualquer conhecimento com segurança e, conseqüentemente, critica a posição adotada pelos dogmáticos (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11). Por conseguinte, o sábio estoico é forçado a assumir uma vida repleta de opiniões ou pode suspender o juízo e ordenar suas ações morais conforme as coisas prováveis, já que uma evidência absoluta não existe.

Durante meio século a Academia foi movida lentamente por Arcesilau. No entanto, a mesma recebeu um novo vigor através de Carnéades, um homem com ampla capacidade dialética e uma habilidade retórica invejável. Ele foi um grande expoente para combater o estoicismo e promover o ceticismo Acadêmico (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII – XVIII, 39 – 40). De acordo

com ele, não existe um critério para alcançar a verdade universal, tampouco uma verdade particular⁴⁵. Em vista disso, para assegurar as ações diárias, o filósofo propõe ao sábio agir sem dar assentimento, ou seja, seguindo o provável (*Cf. Cont. Academ*, II, XI, 26). Para Carnéades, assim como todos os homens, o sábio proposto pelo estoicismo também deve ser obrigado a seguir o provável, uma vez que a verdade não pode ser conhecida. No seu entendimento, conforme Cícero ilustra na *Academica* (III, XXXI, 99), embora as representações sensoriais não possam ser traduzidas em conhecimento, delas emanam diversas opiniões prováveis que ajudam o homem a projetar suas ações. Por isso, ele pode aceitar muitas informações provenientes dos sentidos, porém, sem se comprometer com a veracidade ou falibilidade deles tentando inferir ou supor a possibilidade de realizar alguma distinção. Consequentemente, “[...] se um determinado fenómeno parecer ser verossímil, se nenhum outro dado se apresenta que seja contrário a essa verossimilhança, o sábio poderá tê-lo em conta” (*Acad*, XXXI, 99). Assim, para tornar a vida possível, até o sábio dos estoicos é forçado a aceitar os dados verossímeis, ou seja, que se encontram próximos da verdade. Isto posto, “[...] se um fenómeno se lhe apresenta como verossímil, se não há qualquer facto disso impeditivo, então <o sábio> será por ele movido a agir” (*Acad*, XXXI, 100). Assim, considerando que pode haver tanto um fenómeno falso quanto um verdadeiro, cabe ao sábio evitar o seu assentimento à representação.

Ainda que em relação ao objeto a representação, seja verdadeira ou falsa, quando vinculada ao sujeito, ela “aparece” como sendo correta ou incorreta. Considerando que a verdade ultrapassa a limitação humana para inferir alguma certeza, o que lhe resta para fundamentar as ações, na visão de Carnéades, é o critério subjetivo da probabilidade (*Cf. Acad*, XXXI, 103-105). Não obstante, se o conhecimento fosse viável ao homem, os filósofos alcançariam um denominador comum em suas reflexões. Contudo, eles gastam o tempo buscando uma solução às inúmeras contendas criadas pelos mesmos (*Cf. Cont. Academ*, III, X, 23). Por conseguinte, de acordo com Pereira Júnior (2012), o filósofo acadêmico é incisivo na sustentação da ausência de um critério seguro para discernir o verdadeiro do falso, isto é, as representações autênticas das que são imitações. Em decorrência disso, diante das adversidades da vida, para agir, o sábio deve analisar as representações e adotar a que lhe parecer mais adequada à circunstância, o que, por sua vez, não implica sustentar sua veracidade, antes sua eficiência em sanar uma situação variável.

⁴⁵ Carnéades dirige a sua argumentação não apenas aos estoicos, mas a todos os filósofos que o antecederam, pois o filósofo estabelece que: “[...] não existe em absoluto nenhum critério de verdade: nem o pensamento, nem a sensação, nem a representação, nem qualquer das coisas que existem; com efeito, todas as coisas, em seu conjunto, nos enganam” (REALE; ANTISSEI, 1990, p. 273).

Em sintonia com o que pensa Agostinho, tanto Arcesilau quanto Carnéades se ocuparam do ceticismo para combater o estoicismo e afastar sua doutrina da Academia (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 38-39). Segundo o filósofo, o conceito de provável e a suspensão do assentimento foram os meios que os Acadêmicos encontraram para ocultar a filosofia platônica preservando-a da corrupção causada pelos membros do Pórtico e assegurar também ao sábio uma maneira de agir sem se comprometer (*Cf. Cont. Academ*, II, X, 24). Ademais, a noção de verossímil empregada pelos Acadêmicos faz alusão à ideia platônica sobre o mundo sensível e inteligível ocultada pelos mesmos, tendo em vista sua defesa (*Cf. Cont. Academ*, III, XV, 37). Fiel às opiniões de Carnéades, conforme explica Victor Brochard (2009), Filon de Larissa⁴⁶ também se opôs ao pensamento dos estoicos, defendendo que os sentidos são falhos para apanhar a verdade. Filon admitia a possibilidade de que as coisas poderiam ser conhecidas, acreditava na existência da verdade. No entanto, no que tange o meio para conhecê-la, por sua vez, “não respondia nada, e isso pela razão muito simples de que, segundo ele, jamais se conhece a verdade com certeza. Ela existe, talvez seja conhecida, mas nós jamais estaremos certos de possuí-la. Falta sempre o sinal infável pelo qual a reconheceríamos” (BROCHARD, 2009, p. 203). Com efeito, Filon é apresentado como um probabilista. Para ele, na medida em que as coisas podem ser conhecidas, tornam-se também compreensíveis. No entanto, são coisas distintas a natureza do verdadeiro e o conhecimento deste, já que, na sua visão, o conhecimento sempre permanece duvidoso. Além disso, o filósofo aponta que a existência da verdade é necessária para salvaguardar a probabilidade. Ora, “há coisas evidentes (*perspicua*) que não são percebidas e conhecidas (*percepta, comprehensa*). Essas coisas evidentes, verdadeiras, nas quais se pode crer (*probare*), mas as quais não se pode conhecer (*percipere*), constituem o provável ou verossímil” (BROCHARD, 2009, p. 204-205. Grifos do autor). Ainda segundo Brochard (2009), a prova de que Filon tenha defendido esse pensamento é o esforço que seu discípulo Antíoco⁴⁷

⁴⁶ Filon de Larissa (séc. II – I a.C.), foi escolarca da Academia e sustentava uma visão mais moderada do ceticismo. Para ele, o sábio podia guiar as suas ações diárias por meio das coisas prováveis. Ademais, defendia que ao menos uma verdade parcial poderia ser contemplada pelo homem. Em vista disso, distanciava-se de um ceticismo radical, bem como de uma certeza absoluta como defendiam os dogmáticos. Com efeito, ainda que a verdade absoluta não possa ser contemplada, o sábio devia contentar-se com a sua busca (*Cf. ALCALÁ, 2007; REALE; ANTISERI, 2003; PEREIRA JÚNIOR, 2012*).

⁴⁷ Antíoco de Ascalona (124 - 127 a.C.) foi instruído pelo Estoico Mnesarco de Atenas (final do século II e início do século I a.C.) e também por Filon de Larissa. Embora tenha comungado das teorias da Academia, porém, distanciando-se do ceticismo, converteu-se ao estoicismo ao defender a possibilidade do conhecimento seguro e tentar estabelecer uma unidade entre as teorias de Platão e Aristóteles com a doutrina dos estoicos (*Cf. BROCHARD, 2009*).

(ávido defensor do ecletismo⁴⁸) empenha ao proferir objeções contra a teoria dos Acadêmicos. Assim, ainda que deixem a verdade, os Acadêmicos negam os meios para conhecê-la, tese que também é ilustrada por Cícero na *Academica* (II, XXIII, 73).

Segundo Agostinho, Antíoco acusou os Acadêmicos de ignorarem a própria verdade ao afirmarem seguir o verossímil, o que gerou um conflito entre as duas Academias⁴⁹. Desse modo, defendendo a opinião de que a verdade pode ser conhecida pelo sábio, atraiu para si o testemunho de outros filósofos e físicos antigos (*Cf. Cont. Academ*, II, VI, 15). Em concordância com Brochard (2009), Fílon admitia a existência da verdade, porém, temia comprometer-se com alguma certeza e, por isso, optava pelo provável. Em contrapartida, Antíoco afirmava que a verdade não apenas existia, mas também era cognoscível pelo ser humano. Com suas asserções, afirmava que a dúvida dos céticos a respeito das representações fragmentava as bases da existência humana e comprometia a possibilidade das artes. Além disso, Cícero explica na *Academica* (III, VII – XI, 19 – 36) que: se o critério da verdade for negado, se torna fugaz qualquer esforço empregado para definir o que seja o bem, determinar quais são as virtudes ou ainda estabelecer critérios para fundamentar uma vida moral.

De maneira análoga, para Antíoco, o critério sobre o “verdadeiro” é necessário para que a distinção das coisas “prováveis” seja efetuada. Ora, se não há como distinguir as representações verdadeiras das que são falsas, também não é possível afirmar quais delas estão próximas ou distantes da verdade. “No fundo, essa é a objeção mais frequentemente dirigida contra o probabilismo em nossos dias e aqui ela é apresentada de forma mais surpreendentemente e viva: a probabilidade supõe a verdade, nada é provável se nada é verdadeiro” (BROCHARD, 2009, p. 204). Não obstante, ainda que o Acadêmico acuse os sentidos de provocar enganos e, conseqüentemente, considere-os limitados para apanhar a verdade sobre a realidade (*Cf. Cont. Academia*, III, XI, 24), Antíoco, por sua vez, defende que os órgãos sensoriais, quando saudáveis, e com as condições exteriores propícias, promovem uma representação real e verdadeira. Com efeito, se o cético buscar a justificação de sua posição no argumento do sono ou da demência,

⁴⁸ Em conformidade com Reale e Antiseri (1990, p. 276), as causas que originaram o ecletismo são inúmeras, dentre elas, se observa: “[...] a exaustão da vida das escolas singulares, a polarização unilateral de sua problemática, a erosão de muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, o difundido probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum”. Conferir também: *Idem*. 2003, p. 306.

⁴⁹ Antíoco alimenta um atrito entre a Antiga e a Nova Academia, pois estes propunham ao sábio seguir o provável e, por conseguinte, o filósofo os acusa de negligenciar a própria verdade que o sábio pode conhecer para seguir o que se assemelha a ela (*Cf. SILVA*, 2016). Não obstante, conforme observa Brochard (2009, p. 209), “a grande cólera de Antíoco contra Filon procede, com toda probabilidade, do esforço envidado pelo último para colocar Platão e Aristóteles em consonância com Carnéades e apagar os limites entre as duas Academias. Desertor da nova Academia, filiado com escândalo ao estoicismo, era entre os estoicos que Antíoco pretendia encontrar os verdadeiros continuadores de Platão e de Aristóteles”.

comete equívoco, pois tais condições anômalas originam representações distintas de uma situação normal. Ora, diante de uma série de comentários e objeções elaboradas contra os Acadêmicos, por sua vez, levam Cícero a considerar Antíoco um defensor do dogmatismo estoico e, segundo Brochard (2009), um desertor da nova Academia.

De acordo com Huisman (2001), com suas obras, Cícero fornece um testemunho precioso da cultura e filosofia antiga. Tanto na teoria quanto na prática, ele realizou uma trajetória filosófica que exerce uma influência excepcional, alcançada por poucos na história. Na sua concepção, conforme se constata na obra *Da República* (I, 17), bem como no livro III de *Sobre a Finalidade do Bem e do Mal*, cabe ao homem viver de acordo com a natureza, isto é, com sabedoria, para então, desfrutar do fim que se manifesta no Bem Principal. Portanto, sua contemplação implica o exercício de uma vida virtuosa. Desse modo, se entende que a faculdade de viver livre de qualquer perturbação reside no sábio. Quanto ao problema da verdade, segundo Agostinho, Cícero não nega a sua existência, porém, crê que o homem não consegue alcançá-la. Por isso, “[...] o nosso Cícero pensava que é feliz quem busca a verdade, ainda que não consiga encontrá-la” (*Cont. Academ*, I, III, 7). Assim, conforme se observa em *Da Natureza dos Deuses* (I, 5, 12. Tradução nossa)⁵⁰, o filósofo sugere a busca pelas coisas prováveis:

Não somos daqueles a quem nada pareça ser verdadeiro, mas sustentamos que a verdade e a falsidade andam associadas e se mesclam; nelas não há nenhum sinal para que possamos discerni-las e dar-lhes assentimento, de onde resulta que o sábio deve reger sua vida segundo a probabilidade.

Assim, enquanto os Acadêmicos defendem a ideia de que a verdade não pode ser alcançada e conseqüentemente restringem a felicidade humana (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 12; III, X, 22), no intento de contornar a circunstância, Cícero explica que o sentido da vida se resume na busca constante da verdade, deixando-se guiar pela razão, uma vez que, segundo Agostinho, ela é a parte mais sublime da alma (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16; PEREIRA JÚNIOR 2012).

Cícero, conforme ressalta Alexandre Toler Russo (2007), ocupou uma posição relevante para o desabrochar de Agostinho. Com efeito, foi através deste personagem que o filósofo iniciou sua caminhada filosófica e, dentre tantos feitos, conheceu a doutrina dos Acadêmicos ao ler alguns textos traduzidos do grego para a língua latina, dentre eles, o *Academica*. Tais escritos, por sua vez, tinham a pretensão de promover as filosofias helênicas no interior da cultura

⁵⁰ Texto extraído da versão espanhola da obra *Da Natureza dos Deuses* (I, 5, 12), conforme se observa: “No somos, en efecto, de aquellos a quienes nada les parece verdadero, sino de aquellos que afirman que todas las sensaciones verdaderas se hallan asociadas a otras falsas, tan íntimamente semejantes a ellas que no contienen ninguna señal infalible que guíe nuestro juicio y arranque nuestro sentimiento. De aquí se siguió el corolario de que muchas sensaciones son "probables", es decir, que, aun cuando no lleguen a una plenitud de percepción, hay sin embargo en ellas una cierta distinción y claridad, y así pueden servir para dirigir la conducta del hombre sabio”.

romana e combater alguns ideais doutrinários da época. Todavia, ao longo da sua trajetória, convertendo-se ao cristianismo, Agostinho encontrou os elementos filosóficos que ansiava para superar as teorias que o angustiaram ao longo da vida (*Cf. Conf.*, VI, 5, 7; VII, 9, 13-14; 21, 27; VIII, 1, 1).

De acordo com Agostinho, a Academia criada pelos antigos ocupou-se com as questões da época e serviu-se dos meios disponíveis para propor soluções e explicações aos problemas que eram despertados e, de algum modo, perturbavam a humanidade. Assim, ela perdurou por aproximadamente nove longos séculos. Contudo, além de ocupar-se com a vida, também se esforçou para manter a doutrina segura, livrando-a das ideias provenientes de correntes paralelas da época, como por exemplo, a doutrina materialista e dogmática promovida pelos epicuristas e estoicos (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII – XIX, 37 – 42). Desse modo, após um período de ceticismo instaurado na Academia, “[...] a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa da filosofia, expulsou as nuvens do erro e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos” (*Cont. Academ*, III, XVIII, 41). Na visão do filósofo, Plotino foi tão fiel a seu mestre ao resgatar a essência da sua filosofia que, por sua vez, transmite a impressão de ter sido a sua encarnação no século III d.C. Em consonância com Peter Brown (1969), acredita-se que Plotino tenha sido um dos neoplatônicos mais influentes cujas obras foram traduzidas por Porfírio, seu discípulo. Com base nas evidências disponíveis, parece provável que Agostinho tenha lido ou conhecido os escritos de Cícero. Esses, serviram-lhe de influência para aspirar a sabedoria, através da elevação do espírito tendo em vista as realidades inteligíveis, e também se desprender dos bens materiais, das riquezas e demais vaidades que possam afligir o espírito. Não obstante, embora Agostinho tenha construído um amplo conhecimento a respeito dos filósofos clássicos, todavia, em conformidade com Brown (1969), não há evidências de que ele tenha tido contato direto com as obras de Sexto Empírico e Diógenes Laércio.

De acordo com Huisman (2001), Plotino teria levado uma vida ativa e independente e em razão disto muito dos seus ensinamentos se devem ao convívio com Amônio Sacas⁵¹. Sua dedicação ávida aos saberes filosóficos lhe rendeu muitos feitos. Dentre eles, a refutação da metafísica clássica, o resgate das teorias platônicas, bem como a defesa da existência de três

⁵¹ O filósofo criou uma escola neoplatônica em Alexandria entre os séculos II e III d.C. O que se sabe a seu respeito deriva de Porfírio. Assim, sabe-se que ele “[...] foi educado em uma família cristã; mas, depois que passou a se dedicar à filosofia, voltou à religião pagã. Não pertenceu ao círculo de celebridades consagradas de seu tempo, mas viveu vida esquiua e afastada dos clamores do mundo e cultivou a filosofia entendida como exercício, não apenas de inteligência, mas também de vida e de ascese espiritual, junto com poucos discípulos profundamente ligados a ele. Infelizmente nada escreveu e seu pensamento é de difícil reconstrução” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 357).

hipóstases ou substâncias – o *Uno*, a *Inteligência/Espírito* e a *Alma* – para explicar a realidade, conforme se pode verificar no decorrer da obra *Enéadas*⁵². Suas teorias, por sua vez, também serviram de inspiração para Agostinho fundamentar o pensamento cristão e justificar, com argumentos filosóficos, o Deus Criador descrito pelos Livros Sagrados. Ora, tendo tomado o *Contra os Acadêmicos* como norte de investigação, foi realizado um resgate histórico e também filosófico do modo como os Acadêmicos foram surgindo, se desenvolvendo e articulando ao longo dos tempos até a figura brilhante de Plotino. Com efeito, no item a seguir, pretende-se abordar qual é a doutrina dos Acadêmicos a respeito do conhecimento da verdade. Afinal, ela deve e pode ser buscada? Deveria o homem contentar-se com a busca da verdade ou deve possuí-la sem mais para ser realmente feliz? Possui alguma ligação com o anseio da alma pela felicidade? É o conhecimento da verdade algo possível de ser alcançado ou não passa de uma utopia? Questões como as apresentadas, além de pertinentes, instigam a investigação do tema sob a ótica agostiniana. Afinal, embora os primeiros registros do ceticismo sejam identificados prematuramente nos escritos dos pré-socráticos, foi através de filósofos como Pírron de Élis, Arcesilau, Carnéades e posteriormente Sexto Empírico ao resgatar as ideias pirrônicas, que o ceticismo se expandiu e adquiriu visibilidade atingindo o seu auge (Cf. SOUZA FILHO, 1994). No entanto, ao longo da Idade Média, pensadores como Agostinho contribuíram significativamente para que o mesmo recebesse modificações e reinterpretações à luz do pensamento cristão (Cf. GILSON, 1938).

1.4 A DOCTRINA ACADÊMICA SOBRE O CONHECIMENTO

Os dogmáticos, crentes de já gozarem da verdade e cuja referência está alicerçada na figura de Zenão de Cítio, defendem a possibilidade de alguém agir com sabedoria conhecendo a natureza. Para eles, a verdade pode ser distinguida da falsidade por meio de sinais ou critérios que as cópias, imitações ou imagens carecem. De acordo com a definição estoica, conforme Agostinho, “[...] só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Os Acadêmicos⁵³, por sua vez, aceitam esse pensamento

⁵² Na visão de Plotino, o *Uno* é a causa primeira, através da qual deriva o *Espírito* que é o puro pensamento, ou seja, as ideias em si. Este, por conseguinte, origina a *Alma* responsável por criar o mundo físico e animar todas as coisas. Desse modo, no intento de alcançar a realização, a alma humana busca se configurar ao Todo o que, por sua vez, lhe implica o exercício de uma vida voltada aos bens eternos, conforme explica Reale e Antiseri (2003). Além disso, havendo dúvidas quanto as *hipóstases*, convém verificar o livro V das *Enéadas*, embora o filósofo também aborde essa temática em outros livros da obra mencionada.

⁵³ Para os adeptos dessa doutrina, a certeza sobre qualquer coisa é impossível. Ainda que a vida humana deva ser configurada à busca pela verdade, todo esforço se torna fugaz, já que nesta vida ela não pode ser encontrada.

promovido pelos seguidores da *Stoa*. Contudo, defendem que tais sinais o homem não consegue conhecê-los tampouco elaborá-los. Ora, para eles, as coisas que dizem respeito à filosofia não podem ser alcançadas. Ademais, a própria verdade está para além dos limites naturais do ser humano, o que a impede de ser conhecida. Logo, entendem que o caminho para a sabedoria decorre sempre da procura da verdade com todo o esforço. Por isso, com o propósito de livrar o sábio das amarras geradas pelas opiniões, tendo em vista as incertezas representadas pelas coisas, cabe-lhe, como solução, a adoção da suspensão do juízo para que também o erro seja evitado (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11). No entanto, ainda que a verdade não possa ser apanhada, o homem pode ser sábio e seu dever moral se limita a procurá-la constantemente, porém, sem atribuir qualquer assentimento durante sua vivência prática. Em vista disso, ao manifestarem o desprezo pelas opiniões, os Acadêmicos orientam o sábio a suspender o juízo e seguir o provável ou verossímil (*Cf. Cont. Academ*, II, VIII, 20).

De acordo com Agostinho, os filósofos acabam percorrendo caminhos distintos na busca pela verdade, a exemplo, observa-se o conflito que se estabeleceu entre os estoicos e Acadêmicos. Enquanto aqueles julgam que o seu sábio já encontrou a verdade, estes, ressaltam que “[...] o sábio deve fazer todo o esforço para encontrá-la e de fato o faz com toda a dedicação. Mas, como a verdade está oculta ou confusa, para orientar a sua vida, devia seguir o que lhe parecesse provável ou verossímil” (*Cont. Academ*, III, I, 1). Nessa visão cética, a dúvida perpassa todas as coisas e conseqüentemente, devido à instabilidade que existe, o melhor a se fazer é suspender o juízo. Assim, “[...] o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Em sintonia com o filósofo, se um estoico for interrogado a respeito do sábio, dirá que o homem nasceu para a virtude e esta, o atrai a si com o seu esplendor sem qualquer recompensa ou atrativo. Por outro lado, os epicuristas defenderão ser o sábio o mais habilidoso caçador de prazeres já que, na compreensão destes, ninguém alcança a felicidade sem o devido prazer⁵⁴. Com efeito, se na discussão também participar um Acadêmico, este içará a bandeira da incerteza. Assim, sem emitir uma opinião, evitará o confronto com as demais teorias e desfrutará da

Por isso, seria um crime o sábio emitir o seu juízo. Desse modo, conforme Francisco Clebio Figueiredo e Francisco Romário de Queiroz Silva (2021, p. 302), entende-se que: “o ceticismo acadêmico é a designação das doutrinas criadas por filósofos gregos que negavam a possibilidade de o homem constatar ou provar a existência de qualquer verdade imutável e de total certeza. Afirmavam que a felicidade estava na busca pela verdade, mas não davam qualquer esperança de poder encontrá-la. Antes, afirmavam que o indivíduo devia negar ter certeza de tudo”.

⁵⁴ Conforme explica Oliveira (2013), enquanto no estoicismo a tranquilidade da alma ocorre na medida em que o sábio vive uma vida racional harmônica com a natureza, ou seja, aceitando o destino e desapegando-se dos bens materiais. Os epicuristas, por sua vez, valorizam o prazer e defendem que a felicidade acontece quando o sábio submete os prazeres ao juízo da razão. Assim, entendem haver prazeres necessários, que deveriam ser buscados, e outros supérfluos, já que satisfariam apenas o ego humano com uma felicidade ilusória.

glória que ostenta devido à propagação frívola da dúvida (Cf. *Cont. Academ*, III, VII – VIII, 16 – 17).

Para os Acadêmicos, o homem não desfruta das condições necessárias para alcançar a ciência das coisas que tocam à filosofia. Assim, uma vez que a verdade não pode ser um objeto do conhecimento humano, a suspensão do juízo implica a instauração da dúvida⁵⁵. Todavia, asseguram a possibilidade de haver algum sábio e que toda a função do sábio diz respeito à busca incessante pela verdade. Segundo Agostinho, “[...] daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Em consonância com eles, o ser humano é limitado para atingir o conhecimento da verdade nesta vida. Em vista disso, o sábio pode cair em equívocos quando emite uma opinião. Logo, convém que o mesmo se abstenha de qualquer assentimento para não incorrer no erro. Entretanto, tendo em vista que, durante a Antiguidade a filosofia estava associada à ação moral praticada pelas pessoas, os Acadêmicos, em conformidade com Francisco Guilherme Alves Correia (2022), sentiam-se obrigados, diante das distintas questões – econômicas, éticas, políticas, religiosas, sociais, etc. – que envolviam o cotidiano, a adotar um posicionamento. Destarte, empregavam a ideia de verossimilhança ao defender uma decisão justificando-a dizendo que ela se aproxima da verdade, isto é, se assemelha a ela. Assim, os problemas comuns eram solucionados e simultaneamente a teoria de que a verdade é inacessível ao homem continuava sendo preservada. Com efeito, ainda que a busca feita pelo sábio não alcance o seu fim, o mesmo não deixa de ser sábio na medida em que se abstém de qualquer compromisso relacionado às opiniões (Cf. *Cont. Academ*, I, V, 14).

Com sua doutrina, na medida em que se contrapõem à proposta de Zenão a respeito do conhecimento da verdade, os Acadêmicos argumentam que o saber não pode ser alcançado. De fato, segundo Palácios (2006), pertence exclusivamente à ciência o conhecimento das coisas em si mesmas, mediante o exercício da inteligência. No entanto, essa possibilidade é inviabilizada pela proposta acadêmica, uma vez que o homem não consegue efetuar a distinção entre o conhecimento e a opinião, conforme se pode verificar na obra *Contra os Acadêmicos* (II, V, 11). Por isso, orientavam o sábio a nunca aprovar alguma coisa, já que as representações formuladas mediante as percepções provenientes do mundo sensível, através dos sentidos, não são

⁵⁵ Ao explicar a respeito do pensamento Acadêmico, Abelardo José de Oliveira (2018), ressalta a limitação do ser humano diante do seu anseio pelo conhecimento. Desse modo, o sábio precisa se conformar com a busca incessante da verdade, porém, sem a certeza de que um dia a encontrará. Afinal, para os Acadêmicos, tendo em vista que: não há como saber se as coisas correspondem em si mesmas às representações formuladas mediante a relação estabelecida entre os sentidos e o mundo, deve-se admitir com sensatez que a verdade permanece desconhecida.

dignas de confiança. Diferente dos estoicos, eles não admitem a possibilidade de alguém distinguir a veracidade da falsidade em uma asserção. Por conseguinte, na visão de Agostinho, ao suspender o juízo, “[...] os Acadêmicos condenavam o seu sábio, que, segundo eles, nada aprova, ao perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres” (*Cont. Academ*, II, V, 12). Em vista disso, para assegurar ao sábio a prática das ações morais, introduziram um sistema de probabilidade, também chamado verossimilhança, pois, eles insistem que a verdade permanece oculta, confusa e incerta.

As indagações dos Acadêmicos sobre o problema do conhecimento da verdade, conforme explica Agostinho, são extraídas a partir da definição estoica, a saber: “[...] só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se” (*Cont. Academ*, III, IX, 21). Dessa maneira, para um membro da *Stoa*, algo pode ser compreendido e o sujeito que conhece deve ter certeza absoluta de que o objeto que lhe aparece, de fato, é ele mesmo, sem qualquer evidência de dúvida. Entretanto, considerando que o indivíduo possa ter alucinações, estar sonhando ou sofrer de alguma demência, o mesmo não consegue distinguir se a impressão é real ou uma fantasia (*Cf. Cont. Academ*, III, X, 23). Todavia, ainda que a verdade corresponda a uma utopia, a sabedoria pode ser alcançada e decorre dessa busca incessante. Em vista disso, eles alegam que o sábio não deve consentir com as opiniões e para não negligenciar as obrigações morais, advertem os homens a viver segundo o provável (*Cf. RUSSO*, 2007).

Com efeito, a respeito das investigações sobre o conhecimento da verdade, os Acadêmicos adotam uma posição extremamente radical frente às demais teorias da época, especialmente em relação ao estoicismo. Dessa maneira, negam veementemente que alguém consiga desvelar alguma coisa e extrair uma certeza. Assim, estando o homem à mercê da dúvida que o assombra, o que lhe resta é suspender todo e qualquer consentimento. Logo, na visão agostiniana, caberia à alma conformar-se que a verdade permanece oculta, devendo o homem conviver com o desespero inevitável da dúvida (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 12; *Retract.*, I, 1, 1). Tendo em vista a complexidade desta proposta, bem como as sérias consequências que dela decorrem, considerando que Agostinho bebeu desta fonte e vivenciou em si mesmo a aflição que a mesma desperta, sob a iluminação de sua filosofia manifestada no *Contra os Acadêmicos*, pretende-se, no item a seguir, explanar sobre as discussões realizadas entre Licêncio, Trigécio, Alípio e Agostinho para percorrer, de maneira precisa, o entendimento deles sobre o conhecimento da verdade e a sua ligação com o anseio humano pela vida feliz. Em decorrência disso, julga-se pertinente e necessário abordar as definições de erro e sabedoria; o significado de ciência e

também a compreensão sobre o conceito de provável ou verossímil empregado pelos Acadêmicos.

1.4.1 O problema da verdade associado à vida feliz

Ainda na antiguidade, refletindo sobre a possibilidade do conhecimento da verdade e investigando as adversidades que permeiam as discussões sobre a verdade, Sexto Empírico (1996, p. 84. Tradução nossa) nas *Hipotiposes Pirrônicas* sustenta: “parece plausível concluir que três são as principais filosofias: a dogmática, a acadêmica e a cética”⁵⁶. Não obstante, os debates sobre o conhecimento da verdade refletem diretamente na vida feliz, pois que o mesmo se encontra unido profundamente a ela. Destarte, a investigação de um, por sua vez pressupõe a análise do outro. Assim, as questões sobre a felicidade também foram temas de discussão no interior das Academias. Por conseguinte, enquanto os estoicos, bem como os epicuristas⁵⁷ acreditavam que a verdade poderia ser alcançada (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11; III, VII, 16), os Acadêmicos compreendiam que apenas a *epoché*, isto é, a suspensão do juízo poderia assegurar ao homem a *ataraxia*, ou seja, a tranquilidade ideal do espírito que, por sua vez se exprime na vida feliz (Cf. *Cont. Academ*, II, VI, 14; PEREIRA JÚNIOR, 2012). Dessa maneira, tendo em vista as circunstâncias, em conformidade com o pensamento de Sexto Empírico manifestado na abertura de suas *Hipotiposes*, no que tange uma investigação qualquer, o filósofo defende: o investigador encontrará o objeto de sua busca ou negará que ele seja possível de ser encontrado, ou ainda, com persistência continuará buscando. Assim sendo, alguns são dogmáticos e creem terem descoberto a verdade, outros adotam uma postura acadêmica e sustentam que ela é inapreensível. Contudo, há ainda os que se identificam com o ceticismo e, por isso, demonstram-se perseverantes e continuam na busca da verdade. À vista disso, fica evidente três maneiras distintas de filosofar (Cf. *HP.*, I, I).

Tendo em vista que o foco em questão se atém ao pensamento dos filósofos Acadêmicos. Para explicar a sua compreensão sobre o conhecimento, Agostinho inicia o *Contra os Acadêmicos* propondo à Licêncio e Trigécio, a seguinte questão: “[...] duvidais de que devemos

⁵⁶ “*Parece plausible concluir que tres son las principales filosofias: La dogmática, La académica y la escéptica*” (SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 84).

⁵⁷ De acordo com Diógenes Laértius, os epicuristas, na obra intitulada *Cânon*, expressam que os critérios da verdade correspondem às sensações, as antecipações e os sentimentos, acrescendo a estes, também as apreensões das apresentações do pensamento. Desse modo, “[...] a opinião é verdadeira se a evidência dos sentidos a confirma ou não a contradiz; é falsa se a evidência dos sentidos não confirma ou a contradiz. [...] Eles dizem que os sentimentos (ou afecções) são dois: o prazer e a dor, que se manifestam em todas criaturas humanas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária, e que por meio dos dois são determinadas a escolha e a rejeição. Há duas espécies de investigação: uma relativa às coisas e outra relativa às simples palavras” (*Vidas*, X, 34).

conhecer a verdade?” (*Cont. Academ.* I, II, 5). Além disso, para ser feliz, basta procurar a verdade ou é necessário estar de posse dela? Ainda que os partícipes do diálogo apresentem divergências em relação à solução para a problemática instigada pelo filósofo, todos comungam da mesma ideia sobre a sua importância na vida moral, tanto quanto ao desejo humano de alcançar, de fato, a vida feliz (*Cf. Cont. Academ.* I, IX, 25). Ademais, conforme ressalta Simões (2012), a abordagem agostiniana desta temática transcende a sua época e continua a repercutir no contexto hodierno uma vez que, o ser humano anseia por um sentido em sua vida e necessita estar solidificado na verdade para que o propósito, seja ele político, religioso, científico ou social, não finde em uma ideia vazia e funesta. Desse modo, o filósofo introduz o problema da verdade no *Contra os Acadêmicos* a fim de esmiuçá-lo, já que ambos não negam a sua existência.

O tema da verdade e a sua relação com a vida feliz, introduzido por Agostinho, marca o início das investigações filosóficas na primeira parte do *Contra os Acadêmicos*. Dessa maneira na discussão, Licêncio expõe as suas ideias em defesa dos Acadêmicos, já que para ele, a perseguição da verdade é o objetivo humano. Todavia, ainda que a verdade não possa ser encontrada, a felicidade é fruto dessa busca a ser realizada pelo homem com todo empenho. Deste esforço associado à suspensão do juízo, para que os erros sejam evitados, no seu modo de ver resulta a perfeição que garante a vida feliz. Em outras palavras, é nessa busca diligente que se resume o propósito da vida humana. Assim, aquele que goza da sabedoria consequentemente vive livre do erro, pois tal é a condição de ser sábio, isto é, viver conforme orienta a razão, mesmo que a verdade não seja encontrada (*Cf. Cont. Academ.* I, IV, 12). Segundo a leitura agostiniana, na visão acadêmica o homem não pode saber nada ao certo e consequentemente deve passar toda a sua vida buscando com perfeição a verdade, abdicando de emitir algum juízo (*Cf. Cont. Academ.* I, III, 7). Mesmo assim, a felicidade lhe é possível, pois a suspensão de qualquer assentimento lhe assegura a tranquilidade da alma que tanto almeja. Além do mais, se a sabedoria corresponde ao caminho que conduz a verdade, quem usa a sabedoria é sábio e seu ofício consiste em buscá-la diligentemente (*Cf. Cont. Academ.* I, III, 9; V, 14). Por outro lado, Trigêncio defende ser a posse da verdade uma condição necessária para a felicidade. Em conformidade com ele, pode-se dizer feliz o sábio, porque é perfeito em tudo. Logo, quem ainda não encontrou a verdade, carece da perfeição. Por isso mesmo, não leva uma vida feliz e tampouco pode ser chamado de sábio, pois não detém a posse do objeto de desejo (*Cf. Cont. Academ.* I, III, 7; I, III, 10).

Licêncio se identifica com a doutrina acadêmica e concorda com eles ao sustentar que a verdade não pode ser contemplada, já que esse limite é intransponível ao homem. Ainda assim, ele considera que a sua busca é suficiente para aqueles que desejam alcançar a felicidade⁵⁸ (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 10). No entanto, Trigêcio diverge desse pensamento ao salientar que somente a posse da verdade pode fazer alguém gozar da beatitude. Para ele, na ausência de tal circunstância não há como a felicidade se tornar realidade: “[...] portanto, o homem não pode ser feliz. Como poderia sê-lo, se não pode conseguir o que tão ardentemente deseja? Mas não, o homem pode viver feliz, se pode viver segundo aquela parte da alma que deve dominar no homem. Portanto, pode encontrar a verdade” (*Cont. Academ*, I, III, 10). Com efeito, procurar pela verdade implica ao homem viver segundo as disposições da alma. Servindo-se dessa ideia, Licêncio argumenta que o homem vive em conformidade com a sua própria natureza quando busca a verdade segundo a razão. Logo, “[...] quem se aplica à sua busca com todo o esforço possível e necessário, mesmo que não a encontre, é feliz, pois age totalmente segundo o fim para o qual nasceu” (*Cont. Academ*, I, III, 10). Assim, quem procede dessa maneira, embora não encontre o que procura pode levar uma vida digna de felicidade.

Para os simpatizantes da doutrina acadêmica, a felicidade deriva do homem se comprometer em buscar a verdade sempre, independente das circunstâncias (Cf. *Cont. Academ*, I, II, 5). De maneira distinta, Trigêcio defende que a felicidade depende da posse da verdade. Logo, sem ela, ninguém pode ser verdadeiramente feliz (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 7). Por conseguinte, com a pretensão de justificar a sua posição Licêncio serve-se de algumas ideias ciceronianas para afirmar que o homem não consegue apanhar um conhecimento seguro. No entanto, será feliz se ao procurar a verdade, evitar as ilusões despertadas pelas opiniões na medida em que orientar o seu viver segundo a razão (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 7-8). Com efeito, o homem deve se contentar com essa busca diligente, quicá somente Deus pode alcançar a Verdade em si mesma (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 9). Segundo os Acadêmicos, ao buscar a verdade, o homem pode contemplar a felicidade, pois age e vive segundo o propósito para o qual foi criado (Cf. *Cont. Academ*, I, IV, 12).

Em conformidade com Danilo Nobre dos Santos (2016), a busca pela verdade caracteriza a essência do diálogo agostiniano. Ainda que, para Licêncio apenas o Criador goze dos atributos necessários para apanhar a Verdade em si mesma, talvez a alma, apenas quando através da morte se desprender do corpo possa dela gozar (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 9). Quanto ao

⁵⁸ Navígio, sendo favorável às ideias acadêmicas, também reforça a possibilidade de o homem alcançar a vida feliz, porém, com a ressalva de que a verdade deve ser buscada sempre e com toda diligência (Cf. *Cont. Academ*, I, II, 5).

homem, dada a sua condição efêmera, está fadado a sempre buscá-la com afinco. Procedendo dessa maneira, ou seja, agindo em concordância com a inteligência será feliz (*Cf. Cont. Academ*, I, III, 10). Entretanto, Trigécio opondo a esse pensamento afirma: “parece-me que quem está em erro, não vive segundo a razão nem é totalmente feliz. Ora, está em erro quem sempre busca, e não encontra” (*Cont. Academ*, I, IV, 10). Tendo em vista as circunstâncias que envolvem a investigação sobre a verdade, para uma melhor compreensão a respeito do assunto, é necessário esclarecer e também definir o que vem a ser o erro, uma vez que o sábio não pode cometê-lo em hipótese alguma.

1.4.2 As breves definições de erro segundo Trigécio e Licêncio

Para Licêncio o erro consiste em confundir-se com as coisas falsas, supondo que elas sejam verdadeiras. Por isso, no intento de evitá-lo e ser feliz, convém ao homem suspender o seu julgamento e não dar assentimento a nada, pois: “[...] nele não pode cair de nenhum modo quem julga que sempre se deve procurar a verdade, pois não pode aprovar o falso quem não aprova nada” (*Cont. Academ*, I, IV, 11). Na visão dele, assim como na dos Acadêmicos, o ser humano está condenado a passar sua vida à procura de algo que provavelmente nunca encontrará. Entretanto, embora o sábio não encontre a verdade que almeja, se viver segundo a razão sendo temerário agirá bem e será feliz (*Cf. Cont. Academ*, I, IV, 11).

Adotando uma perspectiva distinta, Trigécio defende não ser possível alguém gozar da perfeição e ainda permanecer em sua busca (*Cf. Cont. Academ*, I, III, 9). Ora, se o homem pode viver segundo a razão e ela orienta a alma para que seja feliz, pressupõe-se que a mesma alcance a verdade. Do contrário, se não pode alcançá-la, tampouco levará uma vida feliz devendo contentar-se com a angústia que lhe causa a falta (*Cf. Cont. Academ*, I, III, 10). De acordo com ele, a pessoa que está no erro, por sua vez, não segue as orientações da inteligência e consequentemente experimenta uma vida amargurada e infeliz. Com efeito, para desfrutar da felicidade é necessário estar na via verdadeira. No entanto, procurar não é suficiente, pois se necessita encontrar, já que quem nunca encontra, não deixa de estar no erro, mesmo que busque. Em vista disso, pode-se dizer que: “[...] errar é, na verdade, procurar sempre sem jamais encontrar” (*Cont. Academ*, I, IV, 10)⁵⁹. Ainda que os desafios para o homem se servir de uma certeza

⁵⁹ O erro equivale a uma busca sem propósito nem término. Para Trigécio, ele corresponde a uma jornada irracional. Quem procede desse modo, ainda que queira, não alcança aquilo que busca, pois a felicidade pressupõe uma vida fundamentada no intelecto. Logo, quem se encontra no erro, consequentemente leva uma vida miserável e infeliz (*Cf. RUSSO, 2007; CRUZ, 2017*).

inabalável sejam diversos, para Trigécio, concluir que a verdade não pode ser encontrada implica adotar uma posição precipitada (Cf. SIMÕES, 2012).

Licêncio, favorável à doutrina acadêmica, afirma que o erro acontece quando alguém toma o falso pelo verdadeiro. Logo, recomenda ao sábio suspender o seu assentimento a fim de que evite as opiniões e alcance a felicidade (Cf. *Cont. Academ*, I, IV, 11). Ao contrário, Trigécio, ávido defensor do platonismo antigo, salienta que: embora a busca se dê para evitar o erro, ainda que o homem não queira enganar-se, encontra-se em equívoco justamente os que procuram e nunca encontram (Cf. *Cont. Academ*, I, IV, 10). Com efeito, ao buscar a verdade, o sábio não pode assumir qualquer opinião, tampouco contradizer a si mesmo incorrendo em equívocos. Assim, ambos os filósofos discutem sobre a maneira como se dá a sua conexão com a sabedoria. Não obstante, ao longo do diálogo visam uma definição do que vem a ser a sabedoria. Afinal, Agostinho pressupõe a existência de uma relação entre o sábio e a sabedoria. Logo, a sua compreensão é necessária para também entender de que maneira o sábio se relaciona com a verdade, ou seja, se ele deve passar a vida toda em sua procura ou poderá encontrá-la em algum momento.

1.4.3 As definições de Sabedoria

Conforme explica Agostinho no *Contra os Acadêmicos*, tendo em vista que o sábio não pode incorrer no erro, o que lhe seria um tremendo ultraje (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11), os filósofos debatem a respeito do que vem a ser a sabedoria, afinal, de algum modo, o sábio está ligado a ela. Assim, Trigécio diz ser a sabedoria o caminho reto da vida. Todavia, a fim de negar essa proposição e preservar as visões ciceronianas das objeções, Licêncio, servindo-se de um exemplo afirma: “[...] se um viajante, que evita um atalho por ter ouvido que está infestado de assaltantes, segue pelo caminho reto e assim evita a morte, não seguiu o caminho da vida e o caminho reto? No entanto, ninguém chama a esse caminho de ‘sabedoria’” (*Cont. Academ*, I, V, 13). Logo, encontra-se limitada a definição apresentada. Em vista disso, Trigécio emenda-se dizendo: “[...] defino-a novamente, já que decidiste não encerrar este ponto. A sabedoria é o caminho reto que conduz à verdade” (*Cont. Academ*, I, V, 14). Assim, considerando que, na visão de Licêncio, o caminho reto corresponde à busca pela verdade. Por conseguinte, quem usa esse caminho, simultaneamente se serve da sabedoria e necessariamente também é sábio. Portanto, “[...] sábio é aquele que busca perfeitamente a verdade, mesmo que ainda não a tenha alcançado” (*Cont. Academ*, I, V, 14). Procedendo dessa forma, o sábio será feliz na mesma medida em que realiza a sua busca pela verdade ao trilhar o caminho da sabedoria. Com efeito,

a definição proposta por Trigécio o conduz à uma cilada, pois acaba corroborando com o pensamento Acadêmico de que a procura pela sabedoria é suficiente para o sábio levar uma vida feliz, já que o mesmo, não pode alcançá-la em nenhuma hipótese.

Devido às circunstâncias, às quais Trigécio se envolvera com suas definições, Agostinho intervém na discussão e resgata uma definição de sabedoria que conhecera através de Cícero e outrora fora apresentada pelos antigos, a saber: “a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas” (*Cont. Academ*, I, VI, 16). Destarte, para evitar que os mestres da adivinhação⁶⁰ – místicos que ora predizem as coisas com acerto e outrora com inúmeros equívocos – fossem contados entre os sábios, Trigécio esclarece que: “[...] a ciência consiste não só em compreender, mas em compreender de tal modo que quem a possui não possa enganar-se nem deixar-se abalar por qualquer objeção” (*Cont. Academ*, I, VII, 19). Desse modo, para os estoicos, a ciência podia ser encontrada somente no sábio cabendo-lhe a função de possuí-la e também guardá-la. Além do mais, segundo Diógenes Laêrtius, o sábio promovido pelo estoicismo não padece diante das paixões ou tentações deste mundo, tem em si a divindade e, por sua vez, nunca confiará nas opiniões e tampouco compactuará com a falsidade (*Cf. Vidas*, VII, 1, 117; 119; 121). Por isso, desfrutando da ciência e liberto das opiniões, se admite que, nas palavras de Diógenes Laêrtius: “o sábio é bem-sucedido em todas as coisas [...]. Tudo pertence ao sábio, porque a lei – dizem os estócos – lhes conferiu um poder absoluto sobre todas as coisas” (*Vidas*, VII, 1, 125). À vista disso, cabe aos ignorantes contentar-se com alguns bens, pois que a opinião é sempre incerta, superficial e duvidosa. Ora, para tornar-se estável, ela deve deixar de ser opinião e converter-se em ciência, o que não é possível, pois a distinção entre ambas se encontra na própria essência que as caracteriza. Por isso, onde houver a ciência, fica erradicada qualquer margem de dúvida ou erro (*Cf. PALACIOS*, 2006).

De acordo com Agostinho, os que se servem da ciência não podem cometer enganos com ela. Desse modo, ele a define dizendo: “[...] a ciência das coisas humanas é aquela que conhece a luz da prudência, a beleza da temperança, a força da coragem, a santidade da justiça. Estes são os bens que realmente podemos dizer nossos sem nenhum temor do acaso” (*Cont. Academ*, I, VII, 20). Na visão do filósofo, aqueles que conformam a sua vida à essas virtudes, vivem bem e, por conseguinte, merecidamente alcançam a tranquilidade de espírito, pois delas

⁶⁰ Sobre os feitos sobrenaturais realizados pelos antigos, Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos*, esclarece: “estas quatro categorias de adivinhos (e mais aquela dos *vates* mencionada logo depois) correspondem às cinco formas diversas de adivinhação praticadas na antiguidade, baseadas, respectivamente na interpretação de fenômenos prodigiosos ou das vísceras dos animais sacrificados (*haruspicina*), na observação do voo dos pássaros (*auguratio*), no estudo das posições dos astros (*astrologia*), na interpretação dos sonhos (*oniromancia*) e na inspiração profética ou no transe mediúnico (vaticínio)” (nota 23, I, VII, 19). Verificar também a obra *A Cidade de Deus* (VIII, XVI).

não há como cometer mal algum⁶¹. Com efeito, esta ciência diz respeito aos bens que não estão sujeitos à mudanças e se encontram abundantemente no sábio, já que ele sabe viver de acordo com ela. Quanto às coisas divinas, sem exceção, todas as personagens do diálogo concordam serem elas melhores e superiores aos bens passageiros. Por isso, são dignas de serem buscadas, ainda que ninguém consiga apanhá-las pelos sentidos e poucos sejam os que as alcançam pelo intelecto (*Cf. Cont. Academ*, I, VIII, 22). Destarte, tendo Agostinho esclarecido o conceito de ciência mediante uma distinção entre as coisas divinas e humanas, Trigécio, retomando a questão da sabedoria, indaga Licêncio dizendo: “pergunto-te se concordas se dissermos que a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas, mas daquelas que pertencem à vida feliz?” (*Cont. Academ*, I, VIII, 23). Este, por sua vez, concebe ser a sabedoria uma ciência, porém, acrescenta: “[...] parece-me que a sabedoria é não só a ciência, mas também a diligente busca das coisas humanas e divinas referentes à vida feliz” (*Cont. Academ*, I, VIII, 23). Assim, em defesa dos Acadêmicos, Licêncio salienta que a ciência em si mesma é contemplada pelo Criador. Todavia, ao homem, por ser uma criatura imperfeita, lhe cabe a busca constante da verdade, “[...] pois, pelo fato de buscar, é sábio, e, pelo fato de ser sábio, é feliz” (*Cont. Academ*, I, VIII, 23). Quiçá, depois de experimentar a felicidade humana, ao cruzar os limites da vida através da morte, o homem alcance o que desejou e, com mérito, goze da felicidade divina.

No decorrer da discussão, a verdade parece desvelar-se como um meio necessário para a vida feliz ser alcançada. Conforme Simões (2012), o debate a respeito da sabedoria atinge um nível complexo, já que pressupõe um entendimento sobre a felicidade ser resultante da busca ou da posse da verdade. Em vista disso, Agostinho, após incentivar as disputas filosóficas entre seus conterrâneos, para finalizar a discussão sobre o tema em questão, resgata a definição de sabedoria proposta por Trigécio, a saber: “[...] a sabedoria humana é a busca da verdade, da qual nasce, com a tranquilidade da alma, a felicidade da vida” (*Cont. Academ*, I, IX, 24). O filósofo também reforça a ideia de que todos querem alcançar a felicidade, quer ela seja oriunda da posse da verdade ou resulte da sua busca. Assim, ele também ressalta que a ciência é rara e poucos realmente desfrutam dela, pois diversos são os obstáculos a serem superados pelos que desejam ir ao seu encontro, afinal, ela não brilha à mente do mesmo modo com que a matéria se dá a conhecer pelos sentidos. Por isso, “[...] os homens erroneamente imaginam ter encontrado a verdade, deixam de buscá-la com diligência, se é que a buscam, e facilmente perdem a vontade de procurá-la, ocorre que a ciência é rara e quinhão de poucos” (*Cont. Academ*, II, I,

⁶¹ Conforme ilustrar-se-á no capítulo 2 desta dissertação, em Agostinho, é mediante a prática das virtudes que os homens desenvolvem uma boa vontade e, quem a cultiva em si mesmo, fica livre do mal, pois orienta a sua vida a um viver honesto e reto com a pretensão de alcançar a sabedoria (*Cf. De lib. arbit.*, I, 12, 25).

1). De igual maneira procedem os Acadêmicos, todavia, estes adotam uma posição mais radical ao sustentar que a verdade não pode ser alcançada. Consequentemente, para assegurar o valor moral das ações, orientam o sábio a viver em conformidade com o provável ou verossímil (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11-12). Diante disso, no item a seguir, pretender-se-á, sob a visão agostiniana, ilustrar qual é a compreensão dos Acadêmicos a respeito do sistema de probabilidade ou verossimilhança adotado como alternativa para a ação do sábio, uma vez que a verdade, para eles, permanece oculta.

1.4.4 O conceito Acadêmico de provável ou verossímil

Para alguns como Cícero, a investigação sobre a verdade, ainda que ela não possa ser encontrada, é suficiente para o homem buscar a felicidade (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 7). Outros, dentre eles os dogmáticos, defendem ser a posse da verdade é a garantia para uma vida feliz. Por isso, na visão de Zenão, “[...] só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina” (*Cont. Academ*, II, V, 11). Ou seja, conforme Brochard (2009), o verdadeiro assim o é enquanto os sinais que o representam necessariamente estão ausentes no falso. No entanto, dentre os filósofos Acadêmicos, Arcesilau e posteriormente Carnéades se esforçaram avidamente para afastar esse pensamento da Academia sustentando que o homem carece das capacidades para efetuar a distinção entre as coisas verdadeiras das falsas (Cf. *Acad*, III, XIII, 40-42; XV, 47-48). Talvez, conforme ressalta Licêncio, levar uma vida feliz ou viver buscando a verdade correspondam a uma mesma coisa, já que os antepassados tidos como sábios viveram bem e felizes só porque se engajaram na procura da verdade (Cf. *Cont. Academ*, I, II, 6). Destarte, ainda que o conhecimento não possa ser alcançado, o homem pode ser sábio ao buscar a verdade constantemente e com todo o esforço servindo-se dos dons que possui (Cf. *Cont. Academ*, I, III, 10). Em vista disso, diante das obscuridades do mundo, sendo as coisas todas incertas, o sábio nada deve aprovar ou consentir. Por isso, convém que ele fundamente suas ações guiando-se pelas coisas prováveis ou verossímeis (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 12).

Empregando uma postura radical, os Acadêmicos sustentam que o conhecimento não pode ser apanhado pelos seres humanos. Consequentemente, não havendo um saber seguro para livrá-lo do erro, das opiniões bem como das ideias dogmáticas, o que lhe resta, dizem eles, é a suspensão do juízo. Desse modo, em poucas palavras, as ideias dessa doutrina são apresentadas por Agostinho, nos seguintes termos: eles negam a possibilidade da verdade; orientam o sábio a seguir as coisas prováveis e proíbem-no de emitir qualquer parecer, já que tudo é incerto; por fim, defendem que a felicidade consiste em buscar a verdade sem jamais encontrá-la (Cf. *Cont.*

Academ, II, V, 11-12). Com efeito, segundo Pereira Júnior (2012), os céticos não apresentam uma resolução aos problemas filosóficos da época, antes orientam o homem a conformar-se com a dúvida, pois ela lhe é inevitável. Afinal, o mesmo não tem a capacidade de distinguir as representações da realidade e lhes atribuir um valor de verdade.

Os Acadêmicos, diferente dos estoicos, negam a existência de qualquer representação compreensiva. Desse modo, em defesa da sua argumentação, servem-se de vários exemplos, cita-se dentre eles: “[...] os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites” (*Cont. Academ*, II, V, 11). De acordo com Agostinho, na ausência de uma certeza, para evitar as opiniões desprezíveis bem como a vergonha de proferir algum erro, concluíram que o sábio devia abster-se de promover algum juízo. Entretanto, se todas as coisas são inseguras e a nada o sábio deve aprovar, como pode ele desempenhar as suas ações diárias e cumprir com os seus deveres morais? Para contornar essa situação é que introduziram um sistema de probabilidade ou verossimilhança. Assim, o sábio não deixaria de realizar as suas obrigações, isto é, fazer as suas escolhas, ainda que a verdade permanecesse confusa e incompreensível (*Cf. Cont. Academ*, II, VI, 14).

A filosofia Acadêmica nega a possibilidade do conhecimento e adverte o homem a seguir o provável, isto significa, aquilo que se assemelha à verdade (*Cf. Cont. Academ*, III, IX, 18). Desse modo, os enganos podem ser evitados sem que o sábio se exima de suas responsabilidades. Para justificar suas ações, tendo em vista a confusão que aflige o homem, afirmam e orientam todos a seguirem aquilo que se assemelha à verdade, em outros termos, o provável ou verossímil. Conforme explica Agostinho, “[...] os Acadêmicos chamam provável ou verossímil o que nos pode mover a agir sem assentimento. Quando digo sem assentimento, quero dizer de tal modo que sem ter por verdadeiro o que fazemos e julgando ignorar a verdade, não deixamos de agir” (*Cont. Academ*, II, XI, 26). Seja por alguma obscuridade natural ou por causa da semelhança enganosa das coisas, já que as aparências podem ludibriar os sentidos, eles não são dignos de confiança para apanhar alguma certeza e promover o conhecimento (*Cf. Cont. Academ*, III, VI, 13; III, XI, 24). Em vista disso, sendo provável que nada se pode conhecer efetivamente, de igual maneira, a nada se deve dar assentimento (*Cf. Cont. Academ*, II, XIII, 30).

O critério do provável ou verossímil consiste em uma alternativa apresentada pelos Acadêmicos para salvaguardar a possibilidade do sábio tomar suas decisões e agir normalmente, ainda que a dúvida não seja dissipada, uma vez que, para eles, a verdade é desconhecida. Com efeito, tendo em vista que a verdade está para além da capacidade humana de apanhá-la, o sábio

é orientado a suspender qualquer assentimento⁶². Desse modo, sua alma poderia alcançar a *ataraxia*, isto representa o estado de tranquilidade que reflete na vida feliz. Contudo, a adesão à doutrina acadêmica também implica, consequentemente, na aceitação de que não há como estabelecer qualquer critério para ordenar a vida prática das pessoas (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 12). Ainda que o pensamento dos Acadêmicos comprometa a possibilidade de um critério ser estipulado para reger as ações morais, o homem encontraria na suspensão do juízo a tranquilidade da alma, isto é, a *ataraxia*, conforme explana Sexto Empírico nas *Hipotiposis Pirrônicas*. Todavia, Segundo Silva (2016), um pensamento discrepante a este, em outro termo, com novas interpretações sobre o ceticismo, também foi sendo despertado e ratificado pela história da filosofia. Em vista disso, filósofos como Jean-Jacques Rousseau⁶³, René Descartes⁶⁴ e David Hume⁶⁵, tendo analisado o ceticismo, constataram alguns resultados negativos, pois o mesmo desencadeia certo mal-estar, já que remove toda e qualquer segurança do homem, fazendo-o ficar desorientado, aflito e atormentado. Assim, “[...] é inegável a chance de que, na busca da verdade, encontrado o *desafio cético*, o filósofo se torne *desesperado, angustiado, desolado e perdido*, exatamente por perder o foco daquilo em relação ao qual havia estabelecido a busca” (SILVA, 2016, p. 37. Grifos do autor).

Esse estado de desespero, ausência de esperança e angústia aparentemente intransponível, foi sentido por Agostinho ao experimentar a teoria dos Acadêmicos, conforme ele mesmo relata nas *Confissões* (V, 10, 19-20). Assim, as decepções do filósofo com os maniqueístas consequentemente o aproximaram do pensamento cético. Todavia, conforme Jean-Paul Dumont (1986) salienta, o desespero da verdade causado pelos cétricos adquire uma nova interpretação através de Agostinho. Para ele, a dúvida é vivida, pois a unidade que configura o espírito

⁶² Nas *Retratações* (I, 1, 1), Agostinho explica que, estando o conhecimento envolto às nebulosidades, na visão dos Acadêmicos, seria prudente ao sábio não emitir qualquer juízo para evitar o erro.

⁶³ Em sua obra intitulada *Emílio ou Da Educação*, o filósofo, na seção denominada *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, se expressa da seguinte maneira: “Como é possível ser cético por sistema e de boa fé? Não o posso compreender. Esses filósofos, ou não existem, ou são os mais desgraçados dos homens. A dúvida acerca das coisas que nos importa conhecer é um estado demasiado violento para o espírito humano: este não resiste muito tempo; decide-se ainda que de mau grado, de um modo ou de outro, e prefere enganar-se a não acreditar em nada” (ROUSSEAU, 1995, p. 307).

⁶⁴ Descartes, ao findar sua *primeira Meditação*, e dar início a *segunda*, tendo estabelecido a *dúvida hiperbólica*, percebe-se envolvido por ela de uma maneira que os esforços empregados para encontrar um alicerce seguro o qual lhe permita livrar-se dela parecem não surtir efeitos: “a Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (M, II, 1, p. 99).

⁶⁵ Do ceticismo excessivo não há como resultar um bem durável enquanto sua plena força e vigor se mantém conservada. Hume assim se expressa a respeito dessa questão: “[...] toda vida humana pereceria se os seus princípios prevalecessem de maneira universal e perene. Todo raciocínio, toda ação cessariam imediatamente, e os homens mergulhariam numa letargia total até que as necessidades insatisfeitas da natureza pusessem fim à sua miserável existência” (IEH., XII, II, 128, p. 196).

humano lhe confere essa dimensão de um absoluto desespero causado pela mesma. Esta, por sua vez, corresponde a uma experiência. Desse modo, sendo passageira, ela perdura um instante de tempo. Afinal de contas, em Agostinho, tem-se a passagem de um sentido grego sobre a investigação cética para uma busca cristianizada da verdade⁶⁶. Nesse aspecto, “[...] a dúvida é, pois, o momento da negação que transforma o saber humano numa certeza fundada na segurança de uma fé divina” (DUMONT, 1986, p. 16).

Agostinho comungou do pensamento promovido pelos Acadêmicos. No entanto, o seu contato com eles ocorreu de maneira muito cautelosa, uma vez que ele já havia sido iludido em sua pretensão de alcançar a sabedoria quando se tornou seguidor dos maniqueístas (*Cf. Conf. IV, 1, 1; V, 10, 19*). Conforme o pensador afirma nas *Confissões*, seu desejo pela busca da sabedoria foi despertado pelo contato estabelecido com a obra *Hortensius* de Cícero (*Cf. Cont. Academ, I, I, 4; Conf. III, 4, 7*). Este homem douto também lhe possibilitou o conhecimento da doutrina acadêmica, porém, o contato com ela lhe provocou uma profunda inquietude. No entanto, foi mediante os ensinamentos que tomara conhecimento a respeito do pensamento neoplatônico⁶⁷ e da doutrina cristã que o filósofo conseguiu argumentos consistentes para superá-la. Desse modo, ele escreve o *Contra os Acadêmicos* para resgatar o homem da condição trágica à que foi submetido por meio deles⁶⁸.

Após sua conversão ao cristianismo, o pensador sente a necessidade de opor-se aos argumentos propagados pelos Acadêmicos e combater as teorias sobre o provável ou verossímil, já que elas ignoram a própria verdade e fazem do homem um sujeito lento e preguiçoso (*Cf.*

⁶⁶ Numa perspectiva cristã, sobre essa questão instável que a dúvida causa na vida dos homens, Dumont (1986, p. 16), explica: “[...] o desespero é a expressão do momento da negatividade. A dúvida marca no itinerário do cristão o ponto de passagem obrigatório que constitui a permanência no purgatório, a prova necessária do pecado, o encontro das trevas do erro, cuja função revela as insuficiências de uma ciência atéia ou de uma certeza não fundada num Deus garantidor das verdades eternas. [...] O ceticismo é um instante do purgatório em que a fé desolada e perdida se despoja das ilusões sensíveis, antes de ultrapassar o instante da crítica e da busca, para a apreensão de uma certeza tornada sólida, porque fortalecida por ocasião desta própria prova”.

⁶⁷ Conforme explica Nicola Abbagnano (1998), esta escola foi fundada em Alexandria no século II d.C. e suas maiores referências são Plotino, Jâmblico e Proclo. O neoplatonismo discute sobre as verdades religiosas que o homem pode descobrir no íntimo de sua consciência. Seus fundamentos podem ser compreendidos da seguinte maneira: 1º a revelação da verdade se manifesta na religião e na reflexão humana; 2º de natureza transcendente, Deus ultrapassa o cognoscível e é visto como o Bem; 3º todas as coisas que existem, devem sua existência ao Criador e sua miséria aumenta quanto mais se afastam da Suma Perfeição. Assim, o mundo superior é distinto do mundo inferior, este, por sua vez, é uma representação do primeiro; 4º o homem pode retornar a Deus unindo-se a ele durante o processo de interiorização.

⁶⁸ Conferir a explicação de Santos (2008) manifestada na introdução do *Contra os Acadêmicos*. Ainda sobre essa questão, Gilson (2010, p. 84. Grifos do autor), afirma: “[...] é notável que a refutação do ceticismo tenha sido a primeira ocupação do novo cristão. O “desespero de encontrar a verdade”, que ele acabava de vencer em si mesmo, é também o primeiro inimigo que ele quer vencer nos outros. Enfim, Agostinho tinha certezas, portanto a certeza era possível. Ao salvar o pensamento do desespero, o *Contra Academicos* desobstruía o seio da filosofia e abria sua porta”.

Cont. Academ, II, IX, 23). De acordo com Agostinho, antes de buscar a verdade se faz necessário crer para então compreender (*Cf. De lib. arbit.*, I, 2, 4; II, 2, 6)⁶⁹. Ademais, as consequências da teoria acadêmica ultrapassam os limites de uma discussão epistemológica, pois colocam em xeque a vida prática, os valores bem como o anseio humano pela felicidade, já que a inviabiliza (*Cf. Cont. Academ*, II, IX, 22). Por isso, após mergulhar nas teorias platônicas e também beber das ideias cristãs, ele busca combater o pensamento, largamente difundido e que outrora esbarrou, de que o conhecimento não pode ser alcançado. Em vista disso, considerando que, na concepção agostiniana a verdade é passível de ser conhecida, no item a seguir, apresentar-se-á, para além das refutações tecidas pelo filósofo a fim de impugnar o ensinamento Acadêmico, também o seu entendimento a respeito do conhecimento.

1.5 AGOSTINHO FRENTE AOS ACADÊMICOS

O tema da verdade cativou o interesse dos filósofos antigos e, ainda que muitos tenham tentado solucioná-lo, ele continua a se renovar com o passar dos tempos. Com efeito, tanto os epicuristas quanto os estoicos, segundo Novak (1999), em suas respectivas doutrinas, apresentam uma preocupação moral que envolve a reconciliação do ser humano com a natureza. Desse modo, servem-se do dogmatismo para respaldar a elaboração de critérios na pretensão de normear as ações e também propor uma base segura para o conhecimento, já que, em ambos os sistemas, o saber é necessário para ordenar as boas ações e preservar a saúde da alma de maneira tal, que a mesma alcance seu bem estar. Em vista disso, conforme salienta Agostinho, enquanto alguns eruditos creem tê-la encontrado, outros como os Acadêmicos sustentam que a verdade, por estar oculta ou confusa, não pode ser conhecida, mas cabe ao sábio buscá-la com toda a dedicação. Por isso, o que lhe resta é seguir as coisas prováveis (*Cf. Cont. Academ*, III, I, 1).

A verdade é imprescindível para ordenar a vida humana e lhe assegurar a possibilidade da felicidade. Consciente de suas implicações na vida ordinária, Agostinho incentiva o homem a buscá-la com todas as suas forças (*Cf. Cont. Academ*, II, IX, 23; III, I, 1). De fato, essa questão o cativou desde a juventude. Suas experiências, atestadas nas *Confissões*, desvelam a seriedade com que busca uma solução eficiente, pois o debate ultrapassa os limites epistemológicos por tratar-se da própria vida, dos costumes e da alma. Esta anseia pela verdade que lhe assegura o triunfo sob as paixões e o gozo da felicidade que emana da posse do sumo Bem (*Cf. Cont.*

⁶⁹ Em conformidade com Étienne Gilson (2010), esse é o primeiro conselho de Agostinho estipulado para os que ardentemente desejam superar a condenação imposta pelo ceticismo e alcançar a Verdade. Por isso, o filósofo se engaja, no *Contra os Acadêmicos*, para mostrar que ela pode ser desvelada e, por sua vez, em *O Livre-arbítrio*, propõe uma prova de sua existência na segunda parte da obra.

Academ, II, IX, 22). Em vista disso, convém supor que a mesma é passível de ser encontrada e, por conseguinte, contestar o pensamento dos Acadêmicos, já que a consideram inapreensível. Destarte, para expor a fraqueza dessa argumentação, na obra *Contra os Acadêmicos* (II, III, 9), o filósofo adverte: “[...] evitai imaginar que sabeis alguma coisa a menos que o saibais do mesmo modo como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas guardai-vos também de julgar que não podeis encontrar a verdade na filosofia ou que a verdade não pode ser conhecida desse modo”. Ele mesmo vivenciou essa experiência, pois desde sua juventude, a aspiração pelo conhecimento das coisas verdadeiras o conduziu aos mais distintos caminhos: procurou amparo no maniqueísmo, mas encontrou ilusões (*Cf. Conf.*, IV, 1, 1; V, 7, 12); sentindo-se sedento, tendo encontrado as fontes do ceticismo, deixou-se tomar pela dúvida⁷⁰ (*Cf. Conf.*, V, 10, 19; V, 14, 25), porém, o vazio que lhe consumia conduziu-o ao pensamento dos neoplatônicos⁷¹. Por meio deles, libertou-se das amarras materiais e tomou consciência das realidades transcendentais (*Cf. Conf.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 3). Todavia, foi na doutrina cristã que encontrara definitivamente a tranquilidade para a sua alma, conforme ele mesmo registra ao longo das *Confissões* (V, 13, 23).

Ainda que tenha se aproximado do pensamento cético, o filósofo não se entregou por inteiro a ele, já que desejava ardentemente por um conhecimento que se apresentasse sólido, isto é, com a mesma certeza da qual a matemática é provida. Esse anseio é manifesto nas *Confissões* (VI, 4, 6), nos seguintes termos:

Desejava ter, em relação a fatos não demonstráveis, a mesma certeza com que dizia que sete mais três são dez. Não era eu tão insensato a ponto de julgar que mesmo essa verdade fosse incompreensível; queria ter, a respeito de todo o resto, a mesma compreensão que tinha sobre isso, tanto em relação às coisas corpóreas não atingidas pelos sentidos, quanto em relação às espirituais, que eu só podia conceber em termos materiais.

Em vista disso, segundo os esclarecimentos de Gilson (2010), Agostinho pretendia livrar-se da desesperança que lhe fora provocada pelo ceticismo com relação à busca da verdade. Essa certeza inabalável aspirada em seu âmago será alcançada através do seu contato com o

⁷⁰ A libertação de Agostinho das influências maniqueístas e céticas através dos escritos platônicos culminando na adoção da visão cristã lhe permitiram lamentar o período que viveu cético, conforme ele mesmo relata dizendo: “[...] não sei de que modo me fizeram admitir como provável, para não fugir da sua expressão, que o homem não pode encontrar a verdade. Isso me deixara preguiçoso e indolente e eu não ousava buscar o que homens tão inteligentes e doutos não conseguiram encontrar” (*Cont. Academ*, II, IX, 23).

⁷¹ O filósofo reconhece a contribuição genuína dos escritos platônicos para a consolidação da filosofia, bem como do seu próprio amadurecimento intelectual. Por isso, ele reconhece essa experiência ao dizer: “[...] eis que certos livros bem cheios, como diz Celsino [personagem não identificado], espalharam sobre nós os bons perfumes da Arábia e destilando sobre a pequena chama algumas poucas gotas de preciosíssimo unguento, provocaram um incêndio incrível, sim Romaniano, realmente incrível, além do que tu podes pensar, e acrescento, mais incrível do que eu mesmo podia suspeitar de mim” (*Cont. Academ*, II, II, 5).

neoplatonismo – corrente filosófica que emergirá na baixa Antiguidade do século III d.C. e perpassará influenciando todas as mentes posteriores. Nesta vertente, o filósofo encontrará os elementos necessários para superar os Acadêmicos e pensar um mundo espiritual segundo a ótica cristã. Desse modo, não mais conceberá a verdade como algo oriundo da matéria, mas que transcende os sentidos e, por isso, deve ser explorada pela faculdade da inteligência. Gilson (1995), ressalta ainda que as traduções das obras platônicas do grego para a língua latina, feitas por Mário Vitorino⁷², possibilitaram o contato do filósofo com elas, o que posteriormente lhe garantiu a elaboração ousada de uma filosofia capaz de conciliar as ideias gregas com a doutrina dos cristãos. Conforme acentua Pereira Júnior (2012), Agostinho serviu-se com esperteza de muitos elementos de Platão para o labor de suas próprias teorias numa perspectiva cristã. Dessa maneira, é provável que o distanciamento das ideias ensinadas na Academia, por parte dos Acadêmicos, tenha contribuído para que o filósofo viesse a discorrer contra eles.

Dessa maneira, ao desenvolver suas teorias, Agostinho busca alcançar o entendimento da verdade e, por conseguinte, combater a argumentação dos Acadêmicos, pois suas teorias inviabilizam o conhecimento enfatizando que o ser humano é demasiadamente limitado. Em vista disso, há o esforço agostiniano para demonstrar que o sábio pode alcançar a verdade e que, em algumas circunstâncias, o homem pode abrir mão da suspensão do assentimento (Cf. *Cont. Academ*, II, XIII, 30). Na visão do filósofo, o deleite da sabedoria depende do encontro da verdade. Por isso, ninguém deve abrir mão de sua busca (Cf. *Cont. Academ*, III, I, 1)⁷³. Para Simões (2012), a obra agostiniana, ao retomar a persecução da verdade, além de reacender as expectativas da mesma ser encontrada e dissipar as trevas do erro, com audácia, também introduz um novo movimento confiável que não se dirige às realidades exteriores, antes requer que o próprio íntimo do homem seja perscrutado. Destarte, o *Contra os Acadêmicos* é uma maneira de demonstrar que a verdade pode ser alcançada na medida em que o ser humano se propõe a levar uma vida reta conforme lhe orienta a razão tendo como direção as virtudes. Em decorrência dessa possibilidade, pretende-se, nos itens a seguir, expor a argumentação agostiniana que dissipa o pensamento dos Acadêmicos e propõe uma direção a ser seguida para a verdade tor-

⁷² Segundo Brown (2005), Mário Vitorino, de origem africana, nasceu em torno do ano 300 d.C. e faleceu no ano de 363 d.C. Ele exerceu o ofício de professor de retórica e teria realizado a tradução dos escritos de Plotino, bem como de outros neoplatônicos para a língua latina.

⁷³ Em conformidade com Silva (2016), o ceticismo visa submeter toda e qualquer forma de dogmatismo ou verdade proclamada ao crivo da dúvida. Assim, para a epistemologia, ele se configura como um estranhamento da certeza e, mediante seus questionamentos, torna-se um desafio a ser transposto pela filosofia agostiniana. Afinal, o filósofo nega que a felicidade seja alcançada somente com a busca da verdade e também não aceita a suspensão do juízo como forma empregada para a alma alcançar a *ataraxia* (Cf. SIMÕES, 2012).

nar-se conhecida. Assim sendo, após resgatar o convite que Agostinho faz a Romaniano, explicar-se-á sobre a distinção entre o sábio e o filósofo para também apontar qual é a sua relação com a sabedoria; refutar-se-á a argumentação do provável ou verossímil, para então, apresentar algumas das verdades passíveis de serem conhecidas pela humanidade e também resgatar o valor da dialética de acordo com a ótica agostiniana.

1.5.1 O convite de Agostinho a Romaniano

No início do *Contra os Acadêmicos*, Agostinho apresenta, de imediato, o tema da obra a seu amigo e benfazejo Romaniano. Como resultado de sua experiência com a filosofia, ele percebe o quanto os bens estimados e venerados pelos homens são tão simples, frágeis, supérfluos, efêmeros e pueris (Cf. *Cont. Academ*, I, I, 2). Em vista disso, convida seu benfeitor a um encontro com a filosofia⁷⁴, pois quer mostrar-lhe que a verdade e a felicidade podem ser alcançadas, porém o caminho é distinto da via fornecida pelos sentidos (Cf. *Cont. Academ*, I, I, 3), é necessário libertar-se das aparências para encontrar o caminho reto, conforme ele mesmo afirma: “[...] é ela que me ensina de verdade, que absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado mas totalmente desprezado. É ela que promete mostrar em toda a claridade o Deus verdadeiro e secretíssimo” (*Cont. Academ*, I, I, 3). De acordo com o filósofo, somente a virtude não é suficiente para a alma se afastar das inúmeras mudanças provocadas pelo destino e alçar-se rumo à sabedoria. Quiçá o destino seja orientado segundo regras que, por serem desconhecidas pela faculdade racional, são comumente denominadas de acasos. Todavia, a filosofia se torna um luzeiro para os que desejam compreender essas coisas (Cf. *Cont. Academ*, I, I, 1). Assim, para encontrar a verdade, é preciso se entregar totalmente à filosofia (Cf. *Cont. Academ*, II, III, 8). Não obstante, para a sua adesão, também a purificação da alma em relação aos prazeres é apresentada como condição (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 38).

Ainda que os bens materiais sejam atraentes a ponto de seduzir a alma, basta qualquer tribulação e a segurança depositada neles é abalada evidenciando, com isso, a sua fragilidade. Por isso, Agostinho adverte seu amigo a tomar cuidado com os bens passageiros oferecidos pelo mundo, para que não se deixe persuadir, enganar ou iludir pelo poder das riquezas, honras, extravagâncias e espetáculos desta vida. Ele deve ser virtuoso para resistir a essas coisas e voltar

⁷⁴ De acordo com Palacios (2006), o convite agostiniano não se refere à adesão de seu amigo a uma filosofia qualquer, antes trata-se de àquela filosofia promovida pelos cristãos. Ela deve ser buscada, com humildade, pela inteligência e, por sua vez, não se manifesta aos profanos, já que levam uma vida torpe.

sua atenção às realidades que realmente importam e podem ser encontradas no mundo inteligível (Cf. *Cont. Academ*, II, II, 5). Desse modo, o filósofo convida Romaniano a conhecer a si mesmo para então, descortinar as verdades aspiradas pelas almas que almejam a felicidade (Cf. PALACIOS, 2006). Em vista disso é que a filosofia se constitui uma excelente ferramenta em favor do justo discernimento entre os bens, tendo em conta o deleite da alma no sumo Bem. Com efeito, tanto a verdade quanto a felicidade fazem sua morada no íntimo de cada um e a filosofia promete ajudar, os que se entregam a ela, no discernimento entre os bens que merecem ser usados para alcançar os que devem ser amados e contemplados em si mesmos.

No segundo prólogo, ao iniciar o segundo livro do *Contra os Acadêmicos*, o filósofo lamenta carecerem os homens de força, persistência e diligência para superar as vicissitudes desta vida durante a busca pela sabedoria. Por isso, poucos são os que realmente gozam dos objetos da ciência, enquanto muitos contentam-se com o erro e dela desistem sem hesitar (Cf. *Cont. Academ*, II, I, 1). Desse modo, dirigindo-se a Romaniano, exorta-o a perseverar piamente no estudo da sabedoria e implorar o auxílio divino a fim de que não se perca o seu propósito de alcançar o porto da filosofia. Para Agostinho, não existe outra vida feliz senão aquela em que se vive dedicado e entregue ao filosofar (Cf. *Cont. Academ*, II, II, 4). Afinal, é desse modo de viver que a alma encontra também a suma medida, “[...] além do que não se pode, nem se deve, nem se deseja exigir algo a mais” (*De ordine*, II, V, 14). Assim sendo, não se deve temer a argumentação perniciosa dos Acadêmicos, tampouco desesperar de encontrar um conhecimento sólido e seguro (Cf. *Cont. Academ*, II, III, 9). Em vista disso, servindo-se do exercício filosófico, no item a seguir será abordado – tendo como iluminação indispensável as ideias agostinianas – como o sábio se distingue do filósofo, a fim de apontar qual é a sua relação com a sabedoria, pois que, de algum modo, ela está ligada a ele e sua compreensão auxilia no entendimento acerca do conhecimento da verdade.

1.5.2 O sábio difere do filósofo e está vinculado à sabedoria

Tendo como meta compreender se a felicidade decorre da descoberta ou da busca diligente da verdade, a pedido de Agostinho, Alípio expõe uma distinção entre o sábio e o filósofo. Em conformidade com o seu pensamento, entende-se que o sábio goza de certas coisas enquanto hábito. Todavia, o aspirante à sabedoria, isto é, o filósofo, somente as possui ainda em potência, porém com a possibilidade de tornar-se um ato concreto (Cf. *Cont. Academ*, III, III, 5). Agostinho, por sua vez, servindo-se do conceito de ciência, expressa: “[...] a única diferença que me parece existir é que um conhece a sabedoria (*scit sapientiam*), enquanto o outro deseja conhecê-la (*scire desiderat*)” (*Cont. Academ*, III, III, 5. Grifos do autor). Logo, enquanto o sábio tem a

sabedoria, o filósofo, por outro lado, almeja saber. Dessa maneira, para uma melhor compreensão, Alípio solicita uma definição de ciência e, por sua vez, sem hesitação, Agostinho lhe responde:

[...] a ciência consiste não só em compreender, mas em compreender de tal modo que quem a possui não possa enganar-se nem deixar-se abalar por qualquer objeção. Por isso, com muita razão afirmaram alguns filósofos, que ela só pode encontrar-se no sábio, que não só deve possuí-la perfeitamente, mas também mantê-la inabalavelmente (*Cont. Academ*, I, VII, 19).

Na compreensão do filósofo, a ciência não corresponde àquilo que é falso; ela também não se refere àqueles bens que podem ser perdidos por algum revés de sorte ou acaso. Assim, para os homens, ela deve estar em unidade com as virtudes (*Cf. Cont. Academ*, I, VII, 20), pois delas não advém temor algum. Quanto à sua forma mais sublime de conhecimento, Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos*, esclarece que a mesma “[...] consiste na capacidade de defender racionalmente as próprias certezas contra toda possível objeção. Ela pressupõe a existência de conhecimentos certos, os quais, por sua vez, são adquiridos com base nas representações indubitavelmente verdadeiras” (*nota 4*, III, III, 5)⁷⁵. Com efeito, não há ciência na ausência de uma certeza sobre o conteúdo das representações. Por isso, diferente dos estoicos, os Acadêmicos negam a possibilidade da verdade, pois, de acordo com eles, essa certeza que se faz necessária é improvável (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11). Não obstante, Agostinho diverge desse pensamento, pois o seu entendimento a respeito da ciência, conforme observa Ruan Coutinho da Cruz (2017), aproxima-se da filosofia estoica ao defender que apenas o homem sábio pode dela desfrutar, embora a mesma seja almejada e querida também pelo filósofo, porquanto, a própria filosofia se desvela enquanto investigação ou procura da verdade.

Tanto os Acadêmicos quanto Agostinho reconhecem a tarefa necessária do sábio em buscar a verdade com afinco (*Cf. Cont. Academ*, III, I, 1). Nesse aspecto, Alípio também comunga da ideia de que a sabedoria é haurida pelo filósofo e possuída pelo sábio. Ora, ninguém pode gozar de uma disciplina sem nada aprender. Ademais, o falso não pode ser ensinado, pois que “[...] toda a inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem” (*De lib. arbit.*, I, 1, 2). Com efeito, quem procede bem,

⁷⁵ Em sua obra denominada *Trindade*, Agostinho também distingue a sabedoria da ciência. Todavia, ele as aborda nos seguintes termos: a ciência diz respeito às coisas passageiras, ou seja, suscetíveis aos efeitos da corrupção e necessárias para o homem viver sua vida ordinária (*Cf. De Trinit.*, XII, 12, 17). Por outro lado, a sabedoria é definida como o conhecimento das coisas superiores, eternas, incorruptíveis (*Cf. De Trinit.*, XII, 2, 2). Dessa maneira, compreende-se que a sabedoria ocupa uma posição mais sublime com relação à ciência, ainda que ela lhe sirva de auxílio para que o bom uso dos bens o aproxime da erudição. Com efeito, a mente, segundo o filósofo, além de se relacionar com as coisas temporais e governá-las, também interage com as verdades inteligíveis. Assim, seus atributos envolvem simultaneamente a inteligência e a ação, os juízos e os apetites, porém, sem perder a sua unidade (*Cf. De Trinit.*, XII, 3, 3).

assim o faz porque a razão serve-se de um saber que lhe permite a emissão de um juízo sobre os bens inferiores. Dessa maneira, quem toma posse do conhecimento, consequentemente conhece algo verdadeiro. Logo, pressupõe-se que o sábio, o qual desfruta da sabedoria, ao menos conhece a verdade (Cf. *Cont. Academ*, III, III, 5). Destarte, enquanto os Acadêmicos se conformam com as coisas prováveis ao enfatizar que a verdade permanece oculta, Agostinho, por sua vez, embora não a tenha apanhado, defende que ao menos o sábio deve conhecê-la (Cf. *Cont. Academ*, III, III, 5). Sem embargo, Alípio se mantém relutante em relação às ideias agostinianas, porém, é forçado por ele a admitir que o sábio não ignora a sabedoria e parece conhecê-la. Logo, “[...] a quem parece que o sábio conhece a sabedoria não lhe parece que o sábio não conhece nada. Só poderia afirmar isso quem ousasse dizer que a sabedoria não é nada” (*Cont. Academ*, III, III, 6). Assim sendo, Alípio é comprimido a reconhecer que o sábio necessariamente sabe alguma coisa, ou seja, possui a sabedoria. Isto posto, fica estabelecido, entre ambos, que ele conhece ao menos a sabedoria.

Como um bom mestre, permanecendo fiel ao propósito de tornar evidente que, ao menos para o sábio, o conhecimento da verdade é plausível, Agostinho indaga Alípio: “[...] a teu ver, o sábio dos Acadêmicos conhece a sabedoria?” (*Cont. Academ*, III, IV, 9). Este, diante da interrogação, sem ter como evitá-la, responde que apenas um sábio apresentado pela razão poderia realmente conhecer a verdade. Com efeito, a sabedoria pertence ao sábio, consequentemente ele conhece alguma coisa, a própria inteligência o ampara nessa compreensão, uma vez que o seu nome dela decorre (Cf. *Cont. Academ*, III, VIII, 17). Em vista disso, considerando que ninguém aprende o falso, deve-se admitir absurdamente que a sabedoria nada é ou reconhecer que o sábio promovido pelos Acadêmicos não corresponde ao sábio apontado pela razão (Cf. *Cont. Academ*, III, IV, 10)⁷⁶. Assim, segundo Palacios (2006), mesmo que Alípio defenda a teoria cética ao sustentar que as percepções em si mesmas são incognoscíveis e oriente o homem a suspender o juízo adotando um sistema de probabilidade, o pensamento agostiniano obriga-o a reconhecer que a sabedoria pertence ao sábio. Ela é algo que ele conhece, já que goza da ciência, mesmo que os Acadêmicos negligenciem a possibilidade de a sabedoria ser desvelada.

No decorrer da obra *Contra os Acadêmicos*, na medida em que o filósofo discorre contra a proposta dos Acadêmicos, é possível perceber que a sabedoria está associada ao sábio e o

⁷⁶ O filósofo, essencialmente na terceira parte do *Contra os Acadêmicos*, não mede esforços para esclarecer que a sabedoria, além de ser um grande bem, também está ao alcance do sábio. Este, na mesma proporção que a desfruta, simultaneamente goza da verdade, pois ambas estão entrelaçadas. Por isso, tendo em vista que a sabedoria corresponde a alguma coisa conhecida pelo sábio, em consonância com Agostinho, uma vez que a proposta acadêmica nega o conhecimento, não há como aceitá-la, pois, a mesma compromete a sabedoria. Assim, convém admitir que o sábio dos Acadêmicos não corresponde àquele apontado pela inteligência.

caminho que o eleva até ela pressupõe uma vida em conformidade com a razão⁷⁷. Não obstante, em *A Vida Feliz*, Agostinho argumenta que a busca pela verdade torna o homem amante da sabedoria e o encontro deste com ela lhe assegura a vida feliz. Destarte, entende-se que ele, sendo sábio, conhece a sabedoria. Por isso, o sábio desfruta de uma alma perfeita e, conseqüentemente, nada lhe falta e a nada deve temer, nem mesmo a finitude da vida. Contudo, se lhe for possível, deve evitar os sofrimentos. Se não o faz, estará agindo com insensatez e não será feliz. Porém, ele pode sê-lo, desde que suas ações estejam em consonância com as leis da sabedoria (Cf. *De beata vita*, IV, 25). Em vista disso, o sábio usufrui da condição que o filósofo ainda não dispõe, isto é, da verdade que deseja e também da felicidade que aguarda. Para Agostinho, o sábio é aquele que busca a verdade tendo a certeza de que ela existe e deve ser encontrada. À vista disso, ele acentua: “[...] não pode ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procura o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade? [...] Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio!” (*De beata vita*, II, 14). Em sua argumentação, o filósofo critica a posição da postura acadêmica de maneira rigorosa, servindo-se da filosofia para demonstrar que o conhecimento da verdade é viável e, conseqüentemente, a argumentação dos Acadêmicos incorre em uma contradição. Agostinho entende que a verdade se relaciona com a sabedoria e se torna uma condição necessária para o homem viver sabiamente, ou seja, ser sábio. Em conseqüência, aquele que goza da sabedoria, de igual modo desfruta da verdade. De maneira análoga, o que ainda carece da verdade, igualmente não detém a sabedoria. Ademais, se o conhecimento não está ao alcance dos que o almejam, a filosofia perde o seu sentido e não há mais nada a se discutir (Cf. *Cont. Academ*, III, IX, 18-20; III, X, 13).

Sendo evidente para Agostinho e tendo, com sua argumentação pontual, encurralado Alípio fazendo-o assentir que ao menos a sabedoria não pode ser ignorada pelo sábio. Uma vez que este a conhece, resta saber se alguém, de fato, pode ser sábio tal como determina a razão (Cf. *Cont. Academ*, III, V, 12). Efetivamente, os Acadêmicos não negam ao homem o assentimento à verdade, porém, acentuam a sua incognoscibilidade. De acordo com Alípio, somente uma divindade pode desvelar ao ser humano a verdade ela mesma (Cf. *Cont. Academ*, III, VI, 13). Agostinho, por sua vez, concorda com esse pensamento ao exclamar: “[...] não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro” (*Cont. Academ*, III, VI, 13). Segundo o filósofo, para alcançar a verdade,

⁷⁷ De acordo com Simões (2012), a sabedoria corresponde ao saber verdadeiro e irrefutável. Desse modo, para alcançá-lo, o intelecto deve servir-se da filosofia. Afinal, é por meio dela que a alma pode se conhecer e aprender a usar bem dos bens, tendo em vista o gozo da verdade em si mesma.

a alma deve tomar cuidado para não se iludir ou enganar com as aparências, já que está rodeada pelos bens materiais correndo o risco de esquecer-se de sua finalidade ao abandonar o caminho da compreensão.

Por ora, basta saber, através da filosofia agostiniana manifestada no *Contra os Acadêmicos*, que a dúvida radical e absoluta promovida pelos Acadêmicos é descabida, uma vez que o sábio conhece pelo menos a sabedoria e não há razão alguma para impedi-lo de, seguramente, dar assentimento a ela (Cf. *Cont. Academ*, III, XIV, 30). Deveras, deve-se ater para não negligenciar, como o fazem os Acadêmicos, o fato de que a sabedoria compete ao sábio e não há como alguém ser sapiente e simultaneamente afirmar que nada sabe (Cf. *Cont. Academ*, III, VIII, 17). Assim, rompendo com as ilusões céticas, o filósofo recupera a possibilidade dos que querem conhecer a verdade⁷⁸, defendendo sua viabilidade ao homem (Cf. *Cont. Academ*, III, XX, 43). Ademais, ele esclarece:

[...] se perguntares onde ele encontra a sabedoria, responderei: em si mesmo. Se diseres que o sábio não sabe o que possui, voltas ao absurdo de que o sábio não conhece a sabedoria. Se negares que é possível encontrar um sábio, já não é com os Acadêmicos, mas contigo, quem quer que pensas assim, que será necessário instituir outra discussão (*Cont. Academ*, III, XIV, 31).

Quando o sábio emite o seu juízo sobre a sabedoria ou dá algum assentimento, na visão agostiniana, o mesmo não está proferindo uma opinião, pois a conhece, tem certeza a seu respeito. Destarte, se a sabedoria lhe fosse desconhecida, tampouco ele poderia ser denominado sábio (Cf. *Cont. Academ*, III, XIV, 32). Com efeito, os Acadêmicos afirmam que o propósito da vida humana se resume à busca diligente da verdade valendo-se do critério apontado por Zenão. Desse modo, para preservar o sábio de qualquer equívoco, orientam-no a suspender o juízo (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11). Contudo, de acordo com o filósofo, a argumentação acadêmica mostra-se controversa, pois a busca consiste em um meio para o alcance de um fim e este, é a própria verdade. Logo, aquele que está em constante investigação, sem nunca encontrar o que procura, consequentemente incide no erro, o que, por sua vez, contradiz a natureza do sábio (Cf. *Cont. Academ*, I, IV, 10; III, XV, 34).

Não obstante, considerando que o sábio tem certeza sobre os elementos que dizem respeito à sabedoria, consequentemente goza de algum entendimento, ou seja, sabe a verdade e, por isso, pode emitir o seu juízo sem temor algum. Em vista disso, atribuir também ao sábio a suspensão do juízo implica na imposição de um exagero sem sentido, no entendimento de Cruz

⁷⁸ Em conformidade com Pereira Júnior (2012), a dúvida não é intransponível, todavia, para superá-la, o homem precisa abraçar a filosofia e fazer dela o instrumento de investigação, pois ela lhe iluminará a inteligência e, esta, alcançará o conhecimento tanto quanto lhe for possível desvelá-lo.

(2017). Ademais, até os Acadêmicos são forçados a dar seus assentimentos, mesmo que aos fatos fortuitos da vida para evitar o problema da inatividade, o que também corrobora para o fortalecimento do pensamento agostiniano (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 12). Desse modo, tomando o *Contra os Acadêmicos* como referência, é lícito afirmar que a sabedoria dialoga com o sábio e a ele se dá a conhecer, já que faz dele a sua morada. Assim sendo, Agostinho consegue transpor com êxito esse obstáculo imposto pelos Acadêmicos de que ninguém pode alcançar a verdade, devendo inclusive o sábio conformar-se com as coisas prováveis. À vista disso, uma vez que o sábio goza indubitavelmente de algum conhecimento, busca-se, no item a seguir, apresentar os argumentos elaborados pelo filósofo para retorquir o conceito de provável ou verossímil difundido pelos Acadêmicos.

1.5.3 As críticas agostinianas sobre o conceito de provável ou verossímil

Com visto acerca da interpretação agostiniana sobre a teoria acadêmica, o ser humano carece da capacidade para alcançar um conhecimento seguro, tampouco encontrar a verdade em si mesma, ou seja, não é dotado das condições para desfrutar da ciência sobre os bens da filosofia (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11). Assim, com o escopo de evitar que a vida do sábio fique exposta às vãs opiniões e aos equívocos, fundamentam-na fazendo uso dos termos provável e verossímil (*Cf. Cont. Academ*, II, VI, 14). Para os Acadêmicos, as impressões não são o suficiente para comprovar a veracidade de qualquer aforismo. Por isso, negam a representação compreensiva sustentada pelos estoicos, uma vez que a mesma é insegura e duvidosa (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11-12; II, VI, 14). Contudo, ainda que a suspensão do juízo pareça uma solução mágica e instantânea para o conhecimento da verdade, Agostinho, servindo-se da filosofia, desfaz essa visão apontando as brechas que tornam essa teoria limitada. De acordo com ele, os Acadêmicos afirmam seguir as coisas verossímeis ou semelhantes à verdade, porém, ignoram a própria verdade o que caracteriza uma discrepância inadmissível (*Cf. Cont. Academ*, II, XI, 26; II, VII, 19). Como pode alguém seguir algo que se assemelha à verdade se, na realidade, é desprovido do conhecimento a seu respeito? O filósofo comunga da ideia platônica de que “[...] reconhece bem uma imagem quem conhece o modelo. Pois como o sábio aprova ou como pode seguir o verossímil se ignora a própria verdade?” (*Cont. Academ*, III, XVIII, 40). Por conseguinte, em conformidade com Simões (2012), entende-se que a similaridade exige o conhecimento prévio de um dos similares. Logo, é necessário gozar de um conhecimento precedente da verdade para ser possível a alguém seguir o verossímil (*Cf. Acad*, III, XI, 33-36).

Em vista disso, Agostinho serve-se de uma exemplificação para ilustrar sua crítica referente à incorporação do conceito de provável ou verossímil efetuado pela doutrina acadêmica.

Desse modo, ele interroga Licêncio, nos seguintes termos: “[...] presta atenção ao seguinte: se alguém, ao ver teu irmão, afirma que ele é semelhante ao teu pai, que não conhece, não te parece que tal pessoa é louca ou tola?” (*Cont. Academ*, II, VII, 16). Segundo Licêncio, quiçá ele tenha ouvido de outrem que seu irmão se assemelha com o pai. Logo, se disser ser provável o que ouvira dizer, estaria sendo cuidadoso em sua ação (*Cf. Cont. Academ*, II, VII, 19). Acrescenta ainda o filósofo sobre o suposto homem: “[...] se ele dissesse: não conheço o pai dele nem soube por ouvir dizer quão semelhante é o filho ao pai, contudo acho que é parecido. Trigêcio [reconhece]: – sem dúvida seria mais tolo” (*Cont. Academ*, II, VIII, 20). Na visão agostiniana, assim como este homem que desconhece o pai e afirma ser o filho semelhante a ele, consequentemente é chamado de tolo, insensato ou louco, de igual maneira se comportam os Acadêmicos, pois afirmam: “[...] não conhecemos a verdade, mas o que vemos é semelhante ao que não conhecemos” (*Cont. Academ*, II, VIII, 20). Ora, não há como conceber uma ideia que apresenta o seguimento de um juízo e, simultaneamente, ignora o seu próprio fundamento, já que o desconhece suscitando uma contradição da própria teoria.

Tendo em vista que Cícero era um homem instruído, Agostinho acredita que ele estava ciente das possíveis consequências ao mencionar o conceito de verossímil ou provável ao sustentar que “[...] o sábio não deve ser um artífice de palavras, mas um investigador da realidade” (*Acad.*, II, fr. 19, p. 240; *Cont. Academ*, II, XI, 26). Evidentemente, os Acadêmicos não eram homens insipientes. Desse modo, o filósofo defende que os mesmos tenham utilizado tais palavras para esconder a sua doutrina aos néscios e, posteriormente desvelá-la aos espíritos considerados dignos de conhecê-la (*Cf. Cont. Academ*, II, X, 24; II, XIII, 29)⁷⁹. Mediante a argumentação agostiniana, seu discípulo reconhece nada haver de mais absurdo que seguir o verossímil e, por sua vez, ignorar a verdade (*Cf. Cont. Academ*, II, XII, 27).

De modo consequente, o filósofo também propõe uma nova situação para explicar que o erro se encontra manifesto tanto no sujeito que está a trilhar um percurso equivocado, quanto no indivíduo que vagueia por um caminho distinto da via verdadeira. À vista disso, ele exprime: imagine que duas pessoas seguem viajando para um mesmo destino. Uma é crédula e outra não crê em ninguém. Ao alcançarem uma bifurcação, tendo ouvido o conselho de um pastor, o

⁷⁹ Neste aspecto, na obra *Academica*, Cícero faz alusão a um aprendizado exotérico, o qual, seria ensinado pelos Acadêmicos apenas aos que fossem iniciados em sua teoria, conforme se observa: “Resta discutir um último ponto: a tese <dos Acadêmicos> de que, a fim de encontrar a verdade, é necessário tanto atacar como defender todos os pontos de vista. Bem gostaria eu de ver que descobertas fizeram, mas eles negam-se: “*Não costumamos fazer exibição deles*”. Mas que espécie de mistérios são esses, para quê esconder as vossas teorias como se de uma coisa vergonhosa se tratasse? Resposta: “*Para que quem as ouvir se deixe persuadir mais pela razão do que pela autoridade*” (*Acad*, III, XVIII, 60. Grifos do autor).

crente pôs-se a caminho para não errar e chegar ao seu destino. Por outro lado, o homem incrédulo, permanece parado sem tomar qualquer decisão. Todavia, passado um tempo, aborda um cavaleiro que, tendo ouvido sua situação, por ser um sujeito mau, engana-o apontando a outra direção e dele se despede. Entrementes, segundo a visão acadêmica, o primeiro, que errou por ter dado seu assentimento, já descansa em seu destino. Enquanto isso, o outro, que não erra, se encontra vagando pelas estradas. Consequentemente, também está no erro, mesmo seguindo a probabilidade (*Cf. Cont. Academ.*, III, XV, 34).

De acordo com Agostinho, os Acadêmicos preocupam-se em fundamentar suas vidas no provável ou plausível e, por sua vez, atendo-se a opiniões tão depravadas e criminosas, se esquecem da verdade ela mesma (*Cf. Cont. Academ.*, II, VII, 19; III, XV, 34). No entanto, após adotar uma posição distinta deles e demonstrar a toda pessoa sensata que ao menos a sabedoria pertence ao sábio e, este, não erra ao emitir o seu juízo, já que dela se serve para as suas ações em prol de uma vida beata (*Cf. Cont. Academ.*, III, XIV, 31-32), o filósofo explica que a adesão ao provável ou verossímil, enquanto parâmetro para qualquer ação, possibilita ao homem agir também de maneira errônea ou precipitada. Dessa forma, refletindo sobre as coisas falsas, ele explica, nos *Soliloquios*, que a falsidade corresponde aquilo que não é como parece, ou seja, diz respeito às coisas que detém alguma semelhança com a verdade (*Cf. Sol.*, II, VI, 10) e consequentemente decorre da verossimilhança (*Cf. Sol.*, II, VI, 12). Desse modo, entende-se que a pintura de uma floresta, assim como o reflexo de alguém projetado no espelho, são falsos por sua mera semelhança com a verdade. Além disso, o movimento das torres de faróis para os marinheiros, bem como a ilusória ruptura do remo imerso em água, também engana. Da mesma forma, os homens duelando durante os sonhos são outros exemplos de falsidade. Por conseguinte,

[...] em todos os sentidos, seja nas coisas iguais como nas desiguais, somos enganados pelo atrativo da semelhança ou, então, se não nos enganamos porque suspendemos o consentimento ou distinguimos a diferença, contudo percebemos que essas coisas se denominam falsas por serem semelhantes às verdadeiras (*Sol.*, II, VI, 12).

Quanto mais uma coisa se assemelha com a verdade, concomitantemente mais verdadeira ela o é. Por outro lado, na mesma medida, um bem é falso quanto mais são comprovadas as suas diferenças e desigualdades em relação à verdade. Isto posto, da semelhança emanam as coisas verdadeiras, ao passo que as falsas se originam dos sinais de dessemelhança (*Cf. Sol.*, II, VII, 13). As coisas falsas assim o são enquanto diferem das verdadeiras, copiando-as ou imitando-as, porém, de algum modo, as coisas podem ser semelhantes numa ocasião e dessemelhantes em outra circunstância. Logo, para evitar afirmar que todos os bens são falsos ou ainda

admitir que a verdade é aquilo que é, sendo forçado a concluir que o falso não está em parte alguma (Cf. *Sol.*, II, VIII, 15), após uma análise meticulosa, o filósofo é impelido pela razão à conclusão de que: “[...] é falso aquilo que se apresenta ser como sendo o que não é ou inteiramente tende a ser, e não o é” (*Sol.*, II, IX, 16)⁸⁰. Em vista disso, levando em consideração os erros possíveis de serem cometidos quando alguém se deixa conduzir pelas percepções obtidas através dos sentidos, Agostinho, tendo em vista a busca por uma certeza, sustenta a ideia de que a verdade ultrapassa os limites do sensível. Dessa forma, ele aponta a alma como sua morada e a inteligência enquanto meio para encontrá-la (Cf. *Sol.*, II, XIX, 33). Assim, entende-se que a alma se valendo do exercício racional, auxiliada pela sabedoria pode compreender a verdade. No entanto, por serem falsos, os bens oriundos da imaginação lhe desencadeiam confusões e conduzem o pensamento às precipitações. Segundo o filósofo, “são as imaginações que devem ser evitadas com grande precaução; elas resultam enganosas, variando conforme se mude o espelho do pensamento, ao passo que a face da verdade permanece una e imutável” (*Sol.*, II, XX, 35).

A verdade é apontada pelas asserções agostinianas como parâmetro de medida para fundamentar as ações humanas. Em vista disso, o filósofo explica que a adesão do homem à ideia de provável ou verossímil, defendida pelos Acadêmicos, não pode livrá-lo dos erros. Por isso, nos *Soliloquios*, ao elucidar sobre a concepção de falsidade, tendo em vista que o verdadeiro consiste naquilo que é, embora os conceitos empregados pelos céticos, com a intenção de orientar as ações morais, parecem com a verdade, se distinguem dela e, ao serem dessemelhantes, dizem respeito a coisas falsas (Cf. CORREIA, 2022). Não obstante, os termos utilizados por eles também representam um atentado contra os valores morais. A adoção do probabilismo, segundo Agostinho, não deve ser tolerada. Isso porque possibilita a prática de inúmeras atrocidades, abominações e ultrajes, como homicídios, parricídios e sacrilégios, dentre outros crimes. Além disso, exime qualquer autor de sua responsabilidade perante seus atos. De acordo com a sua proposta, se não há assentimento, tampouco pode haver erro ou crime (Cf. *Cont. Academ.*, III, XVI, 35-36).

Conforme manifesto no *Contra os Acadêmicos*, embora os Acadêmicos orientem o homem a viver segundo critérios do probabilismo, o filósofo salienta que o caminho proposto por eles é extremamente perigoso. Afinal de contas, a sua adoção sob o pretexto de seguir o que é verossímil permite justificar barbáries, ignomínias e demais crueldades infames sem imputar

⁸⁰ Para Agostinho, o maior gênero de falso corresponde ao enganador ou mentiroso. Donde segue-se a sua definição, nos seguintes termos: “[...] chama-se enganador o que tem certo desejo de enganar, desejo este que não se entende sem a alma, e se realiza em parte pela razão e em parte pela natureza: pela razão nos animais racionais, como no homem; pela natureza nos irracionais, como na raposa” (*Sol.*, II, IX, 16).

qualquer comprometimento sobre elas o que é vital, temeroso e assustador para as almas justas e honestas (Cf. *Cont. Academ*, III, XVI, 36). Não obstante, o exemplo mencionado sobre os dois viajantes que se encontram em uma bifurcação e, por desconhecer o caminho que almejam chegar, adotam como critério o sistema de verossimilhança. Isto corrobora com o entendimento agostiniano de que a filosofia acadêmica não liberta o ser humano da possibilidade de errar, tampouco o livra dessas depravações morais que podem afligi-lo. Em vista disso, Agostinho, além de ser adverso ao uso dos critérios de verossímil ou provável para intermediar as ações, também refuta o estado de *epoché* a partir da suspensão do juízo proposto por eles. Afinal, ele assevera que não há como alguém ser sábio e simultaneamente estar privado de emitir algum juízo sem decorrer disso uma incoerência. Ora, o fato de alguém ser sábio implica que o mesmo conhece alguma coisa. Logo, se este vier a emitir algum juízo, não será uma opinião, mas um conhecimento (Cf. PEREIRA JÚNIOR, 2012).

Uma vez que Agostinho também se utiliza das ideias platônicas para refutar os Acadêmicos, ressalta-se que, na sua concepção filosófica, a verdade habita o mundo inteligível e as almas que à alcançam gozam do puro conhecimento. Quanto ao mundo material ou sensível, por ele corresponder a uma cópia do primeiro, nele se dá o provável ou verossímil e inclusive se formam as opiniões (Cf. *Cont. Academ*, III, XVII, 37). Logo, é imprescindível ao sábio o conhecimento do original para, então, aprovar alguma imagem sem cometer qualquer equívoco. Em vista disso, em consonância com Oliveira (2013), não há como separar o sábio da verdade, já que, ela mesma, é condição fundamental para a felicidade. Assim sendo, atentando-se para as incursões agostinianas frente aos Acadêmicos e o papel essencial do conhecimento da verdade na vida dos seres humanos. Assumindo que a verdade pode ser desvelada e apreendida pelas almas, serão mostradas algumas das verdades que, segundo o pensamento agostiniano, podem ser efetivamente conhecidas.

1.5.4 Dentre as verdades, algumas são passivas ao conhecimento humano

Os Acadêmicos, segundo Agostinho, são favoráveis à ideia de que embora o homem possa viver sabiamente, não lhe é concedido o conhecimento em si mesmo. Assim, com sua teoria, orientam os homens a viver em conformidade com o verossímil (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11-12; III, IV, 10). O filósofo, no entanto, servindo-se da filosofia, coloca à prova a dúvida acadêmica e, além de demonstrar suas limitações, também combate a asserção de que “[...] nada se pode conhecer e não se deve dar assentimento a nada” (*Cont. Academ*, III, X, 22). Com efeito, inúmeras verdades podem ser conhecidas e apanhadas pelo gênero humano. O filósofo faz questão de apresentar algumas delas para tornar evidente que a verdade, embora esteja

oculta aos fracos e o caminho que a tem como fim seja arduamente laborioso, corresponde a uma grande recompensa aos que conseguem dispor dela. Desse modo, o anseio pelo gozo da verdade fez com que Agostinho se movesse por diversas veredas em busca de alguma certeza que lhe acalentasse o espírito. Embora tamanho esforço o tenha consumido até o fim da vida, este, lhe rendeu muitos frutos que, conseqüentemente, influenciaram o pensamento filosófico das gerações futuras incluindo o homem hodierno.

Tendo em vista a busca pelo saber, ao elaborar o *Contra os Acadêmicos*, Agostinho utilizou o princípio da autoconsciência para contestar a incerteza e dúvida sobre o conhecimento da verdade, disseminada pelos Acadêmicos. Conforme o filósofo explica em *A Trindade*, a alma sabe com certeza que existe, vive e entende. Além disso, ela também compreende que não há nada que necessite acrescentar ao conhecimento que possui de si mesma. Entretanto, os Acadêmicos ao persistir com a dúvida, acabam negligenciando a possibilidade de tais conhecimentos e, por conseguinte, caem no erro donde segue-se a infelicidade, conforme se observa:

É o que acontece com a filosofia acadêmica que de tal maneira tomou força que, duvidando de tudo, entregou-se a exageros com tanta maior infelicidade. Repito que, excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conheçamos com certeza, como, por exemplo, o fato de sabermos que estamos vivos. Neste pormenor, não tememos absolutamente ser enganados por falsa verossimilhança, pois aquele mesmo que se engana, vive, e também tem certeza disso (*De Trinit.*, XV, 12, 21b).

As percepções que o homem normalmente costuma experimentar através dos sentidos sobre o mundo exterior são passíveis de engano, ou seja, facilmente podem criar confusões originando informações distorcidas da realidade. No entanto, quando alguém afirma saber que está vivo, sua constatação decorre de um conhecimento íntimo. Por isso, não pode ser enganado por uma falsa verossimilhança, pois mesmo aquele que se engana, vive, e também tem certeza disso. Desse modo, se um Acadêmico contrapor: “Talvez estejas dormindo sem o saber e vês em sonhos o que julgas ver” (*De Trinit.*, XV, 12, 21b). Ainda assim, estar sonhando, dormindo ou acordado são coisas próprias de quem vive. Até mesmo os que se encontram dominados pela loucura, quando afirmam saber que vivem, não cometem engano algum. Entretanto, se o conhecimento fosse limitado a essas coisas seria demasiadamente reduzido. Segundo o filósofo, quem afirma: “[...] “Sei que vivo”, diz saber uma coisa. Mas se disser: “Sei que eu sei que vivo”, já são dois conhecimentos. E pelo fato de ter esses dois saberes, pode ter um terceiro, e assim se poderá acrescentar um quarto e um quinto e outros tantos inumeráveis, se fosse possível” (*De Trinit.*, XV, 12, 21b). Todavia, como não há como ir até o infinito, se compreende e se diz com certeza que aquilo é verdade.

Em consonância com Agostinho, existem ainda outras razões legítimas para dispensar a argumentação dos Acadêmicos, pois a dúvida faz parte do estatuto da verdade. Com efeito, também é possível ao espírito perceber algumas certezas provenientes da própria vontade quando alguém, por exemplo, afirma querer ser feliz e acrescenta saber que quer e também tem consciência desse saber ou ainda manifesta seu apetite de aspirar o bem e evitar o mal. Segundo o filósofo, existem dois tipos de conhecimento: aquele que a alma adquire através da relação dos sentidos com o mundo, “[...] por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimentos” (*De Trinit.*, XV, 12, 21b). Em contrapartida, os saberes que a alma percebe por si mesma são tidos como mais seguros. Por isso, aquele que afirma saber que vive não comete qualquer equívoco e tem certeza sobre sua afirmação! Contudo, há ainda outro conhecimento que advém do testemunho dos outros. De outro modo, “[...] ignoraríamos a existência dos homens e das obras que nos fala a história. Não teríamos conhecimento do que acontece em todas as partes do mundo e que se apoia em indícios unânimes e dignos de crédito” (*De Trinit.*, XV, 12, 21b). Realmente, as experiências alheias acrescentam muitíssimo aos que almejam o saber e, por conseguinte, não há como negar essas evidências. Assim, mediante estímulos do exercício racional, o espírito humano vai sendo aperfeiçoado.

Retornando à proposição sobre a própria existência, Agostinho é insistente com ela para deixar explícito que o homem sabe alguma coisa e, tal conhecimento, não pode ser abalado até mesmo pela doutrina dos Acadêmicos. Segundo o filósofo, para supor a existência de alguma verdade, antes se faz necessário reconhecer a vida de seres inteligentes. Desse modo, deve-se admitir que algumas almas existem, vivem e pensam. Por isso, as que gozam desses atributos, por sua vez, também têm consciência de si mesmas e sabem com certeza a respeito de sua existência, conforme se observa na *Trindade* (X, 10, 14):

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

Os Acadêmicos, por outro lado, defendem que a verdade não pode ser alcançada pela espécie humana. Em vista disso, já que o conhecimento permanece obscuro, empregam a dúvida sobre todas as coisas impedindo o sábio de emitir qualquer juízo (*Cf. Cont. Academ.*, II, V, 11; III, IV, 10). Entretanto, o simples fato de haver uma dúvida, isto é, a possibilidade de erro,

já é motivo suficiente para, através do pensamento, propor a existência da verdade uma vez que:

[...] quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: – que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: – que conheço que me conheço. De facto, assim como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: – que me conheço (*De civ. Dei*, XI, XXVI).

Existir, viver e inteligir são verdades passíveis de serem compreendidas e, por sua vez, configuram o *Cogito* agostiniano⁸¹. De acordo com o filósofo, nenhum argumento disseminado pelos Acadêmicos pode miná-las com a dúvida ou fazê-las ruir, pois a própria possibilidade do erro contribui com o sustento da sua veracidade. Afinal, para alguém se enganar, colocar em dúvida as informações dos sentidos, do mundo, inclusive a própria ciência, antes precisa ser e viver. Estas verdades, os homens não as têm por meio dos sentidos, isto é, das coisas sensíveis, antes, as contemplam através do pensamento. Desse modo, elas são conservadas, livres de qualquer fantasia ou ilusão, na memória onde cada um é impelido a buscar as coisas em si mesmas. Eis um argumento que se consolida irrefutável para a filosofia acadêmica! (Cf. PEREIRA JÚNIOR, 2012).

O ser humano existe e sabe a respeito da sua existência, consequentemente, conhece alguma coisa irrefutável. Desse modo, essa realidade, enquanto uma das primeiras intuições do espírito, também é abordada tanto em *A Vida Feliz* (II, 7), quanto nos diálogos que compõem a obra *O Livre-arbítrio*, conforme se observa na conversação estabelecida entre o filósofo e Evódio: “[...] para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente se existes. [...] Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não

⁸¹ Nas notas de *O Livre-arbítrio*, segundo Oliveira (1995), Agostinho aponta como princípio irrefutável e absolutamente inabalável a intuição da existência de um eu pensante. O filósofo também ressalta, em *A Vida Feliz*, que a ordem do pensamento surge da certeza da certeza que o homem tem sobre a sua existência, esta, por sua vez, se fundamenta no próprio entendimento (Cf. *De lib. arbit.*, nota 11, II, 3, 7). Outra referência ao *Cogito* pode ser identificada também nos *Solilóquios*, mediante o diálogo que Agostinho estabelece com a própria razão, demonstrando a existência do pensamento: “R. Tu, que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes? A. Sei. R. De onde sabes? A. Não sei. R. Sentes-te como um ser simples ou múltiplo? A. Não sei. R. Sabes que te moves? A. Não sei. R. Sabes que te pensas? A. Sei” (*Sol.*, II, I, 1)”. Por conseguinte, em *A Verdadeira Religião*, o filósofo também faz alusão ao *Cogito*, pois além de salientar as capacidades humanas de transpor as aparências sensíveis, também deixa explícito que a verdade de existir se encontra na própria certeza que assegura a existência da dúvida. Com efeito, ele mesmo afirma: “[...] quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por consequência, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou outro chegou à dúvida. Lá, onde aparecem essas evidências, fulgura uma luz, sem espaço local ou temporal, e sem trazer consigo nenhuma imaginação de qualquer gênero seja” (*De vera relig.*, VI, 39, 73).

vivesses –, é também coisa clara que vives” (*De lib. arbit.*, II, 3, 7). Destarte, considerando que o homem compreende ser evidente ambas as realidades mencionadas, é também manifesto uma terceira e mais excelente verdade, isto é, a do entendimento. Esta faculdade, além de pressupor a existência de uma autoconsciência, se encontra acima de qualquer possibilidade de erro ou dúvida, garantindo ao homem a plena consciência sobre sua condição.

Toda a investigação à que se dispôs Agostinho sobre o conhecimento não foi em vão. De acordo com Gilson (2010), ele encontrou na própria existência a certeza de que carecia para propor o conhecimento da verdade e expor a contradição acadêmica, obstáculo que lhe impedia de pensar uma verdade absoluta em comunhão com a ótica da fé. Ora, os cétricos estimulam a dúvida e, com ela, negam qualquer saber. Entretanto, antes de duvidar ou incorrer em qualquer engano, é preciso ser, existir, essa mesma condição é fundamental inclusive aos que queiram questioná-la. Logo, “[...] o remédio contra a dúvida universal é essa evidência que não pode ser negada sem que seja provada pelo ato mesmo que a põe em dúvida: eu sou e sei que sou. Certeza que desafia todas as objeções dos acadêmicos” (GILSON, 2010, p. 36). Em consonância com o filósofo, esta verdade não é obtida pelos sentidos, antes é apreendida pela mente. Dessa forma, a ideia sobre uma realidade inteligível, livre de toda obscuridade ou erro, é reforçada em sintonia com as teorias de Platão (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 37). Assim, é possível pensar, segundo Cruz (2017), que a verdade não estaria nas aparências empíricas percebidas através das sensações que os sentidos captam do mundo, mas no próprio íntimo do homem⁸².

A filosofia agostiniana distingue-se das ideias “negacionistas” promovidas pelos Acadêmicos, uma vez que os mesmos negam ao ser humano o conhecimento genuíno da verdade (*Cf. Cont. Academ*, I, V, 14; II, IX, 23) e, conseqüentemente, a própria afirmação de que nada se pode conhecer já pressupõe um saber que pode ser verdadeiro ou falso (*Cf. Cont. Academ*, III, IX, 21). Para combatê-los e assegurar no homem a vívida esperança de alcançar o conhecimento é que Agostinho se serve do pensamento neoplatônico e idealiza a verdade no plano inteligível. Com efeito, a argumentação discorrida sobre a certeza indubitável da própria existência humana configura-se eficiente ao demonstrar que a teoria acadêmica é suscetível à equívocos. Afinal, o sábio alcança o conhecimento verdadeiramente, se não fosse assim, “[...] seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive, nem se vive, enfim, o que ultrapassa tudo o que se pode dizer de absurdo, de extravagante e de insensato” (*Cont. Academ*, III, IX, 19). Tendo em vista que os dados da consciência, por derivarem dos sentidos, podem conduzir o homem ao erro, o filósofo recorre

⁸² Tema que será explicado na segunda parte desta dissertação, uma vez que o pensamento agostiniano faz alusão a um caminho moral a ser percorrido pelo homem que quer alcançar a verdade e, com ela, a vida feliz.

ao pensamento em busca por uma certeza de ordem inteligível fundamentando, dessa maneira, o conhecimento sobre a existência, a vida e o próprio entendimento, no intelecto.

Contudo, a razão não é a causa de si mesma. À vista disso, Agostinho pressupõe haver uma causa que lhe seja superior e, simultaneamente, fundamente todas as coisas. Assim, ele exclama: “[...] eu não existiria, meus Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesse em mim. Ou melhor, eu não existiria se não existisse em ti, “de quem tudo, por quem tudo, em quem todas as coisas existem”? É assim, Senhor, é assim mesmo” (*Conf.*, I, 2, 2). Conforme se observa, a existência parece advir de uma verdade superior a todas as coisas. Por isso, segundo Oliveira (2018), o filósofo identifica nela uma semelhança com a natureza divina. Portanto, pode-se relacionar a verdade com algum tipo de Criador? Não estaria o filósofo cometendo algum exagero ou apelo infundado? Se existe uma verdade associada à essência de Deus, como pode o homem, uma simples criatura, pensar e ousadamente compreender tudo isso? Por ora, é suficiente aceitar, sem sombras de dúvida, não somente a existência da verdade, mas que o homem pode chegar a ela, isto é, conhecê-la. Em vista disso, no tópico a seguir, se pretende dar seguimento ao propósito que visa refutar o pensamento dos Acadêmicos. Além disso, também se faz oportuno discutir a certeza das coisas em sintonia com a filosofia agostiniana.

1.5.4.1 O conhecimento de outras certezas em Agostinho

Pode o homem alcançar a certeza das coisas, ou seja, conhecê-las em si mesmas? Tendo em vista uma questão ousada, os Acadêmicos, servindo-se da definição do estoico Zenão, a saber: “[...] só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se. É evidente que fora disso nada se pode perceber” (*Cont. Academ*, III, IX, 21), não admitem que o homem tenha a capacidade de elaborar tais condições. Por isso, negam qualquer possibilidade do conhecimento e defendem que tudo é incerto, obscuro e duvidoso. Não obstante, eles também legitimam sua argumentação de que nada se pode saber salientando as discrepâncias em que se encontram os filósofos (*Cf. Cont. Academ*, III, X, 23). Entretanto, conforme explica Agostinho, dar assentimento à proposição, consequentemente, de algum modo, já pressupõe o conhecimento de alguma coisa e independentemente de ela ser verdadeira ou falsa, chegar-se-á ao entendimento de um saber. Logo, se não for possível refutá-la, é preciso reconhecer sua veracidade. Por outro lado, se ela for refutada, o resultado também implica um conhecimento. Em vista disso, afirma confiante o filósofo: “[...] ou a definição é verdadeira ou é falsa. Se é verdadeira, mantenho minha posição, se é falsa, é possível perceber algo, ainda que tenha características comuns com o falso. [...] Assim, ela é, ao mesmo tempo, definição e

exemplo de coisas compreensíveis” (*Cont. Academ*, III, IX, 21). A probabilidade de uma sentença ser verdadeira ou falsa, por sua vez, causa o surgimento da dúvida. Por conseguinte, ainda que não se tenha uma certeza sobre ela, a própria intuição de que o axioma possui valor de verdade já caracteriza um indicativo do conhecimento (*Cf. Acad*, III, IX, 28-29; PALACIOS, 2006).

Os Acadêmicos, conforme salientado pelo filósofo, utilizam o argumento da dúvida para evitar qualquer comprometimento e salvaguardar a filosofia platônica das investidas estoicas (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 38-39). No entanto, ao propor a dúvida como solução à questão, consequentemente, uma convicção, isto é, um juízo acaba sendo proferido. Com base nele, os sujeitos entendem as circunstâncias da incerteza e obscuridade, então, assumem o compromisso subjugando tudo ao crivo da dúvida. Agostinho não ignora que o homem esteja suscetível ao erro durante qualquer tomada de decisão, porém, levar uma vida na inércia, ou seja, se abstendo de todas as obrigações, configura um absurdo até mesmo para os doutos (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 12; III, IX, 19). Ademais, o método radical acadêmico, promovido tanto por Arcesilau quanto Carnéades, também provocava uma acomodação mental, pois o entendimento de que o conhecimento da verdade é sempre velado decepcionava as pessoas, fazendo-as abandonar a filosofia e qualquer outra iniciativa de investigação (*Cf. Cont. Academ*, III, IX, 19-20; *Acad*, III, XXXIII – XXXIV, 108-109).

Com o propósito de demonstrar que o conhecimento está ao alcance do ser humano, como um ávido pesquisador, Agostinho admite ainda estar distante da verdade em si mesma, por conseguinte, não se considera sábio, todavia, afirma saber alguma coisa. Assim, ele apresenta uma série de proposições para ilustrar que o conhecimento, além de existir, também pode ser apanhado pelos seres dotados de inteligência que o querem e o buscam (*Cf. Cont. Academ*, III, X, 23; III, XI, 26). Os antigos, investigavam e discutiam entre si para saber, por exemplo, se o mundo era uno ou múltiplo. Agostinho, por sua vez, não tem a intenção de provar tais contendas, antes explicar que as proposições são verdadeiras, conforme se observa:

[...] efetivamente tenho por certo que o mundo é uno ou não é uno. Se não é uno, é de número finito ou infinito. [...] Sei igualmente que este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que sempre existiu e sempre existirá, ou que, tendo começado, nunca terminará, ou, não tendo começado, terá um fim, ou que começou a existir e não permanecerá para sempre (*Cont. Academ*, III, X, 23).

Essas são algumas verdades, dentre outras, que compõem a física e, por sua vez, são passíveis de serem apanhadas e conhecidas pelos homens através do exercício racional na me-

dida em que o entendimento analisa as percepções oriundas das aparências que os sujeitos extraem ao interagirem com o mundo. Entretanto, conforme salienta Simões (2012), os Acadêmicos objetam sobre elas e, servindo-se da esperteza, justificam o seu posicionamento apontando para a fragilidade dos sentidos. De acordo com eles, é preciso desconfiar das percepções, pois os fenômenos podem ser distintos enquanto manifestações da coisa em si mesma. Assim, o conhecimento advindo das percepções pode ser falso, incerto, duvidoso (*Cf. Acad.*, III, II – III, 7-8; XXVI, 83). Contudo, tendo o filósofo percebido a ardilosa artimanha de seus oponentes, é eficiente ao esclarecer que embora os sentidos possam enganar, todavia, não há como negar a realidade da percepção fornecida, ou seja, ela não deixa de parecer, mesmo diante da probabilidade de assemelhar-se com a falsidade (*Cf. Cont. Academ.*, III, XI, 24). Por isso, Agostinho afirma: “Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que parece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou que parece terra e céu” (*Cont. Academ.*, III, XI, 24). Com efeito, por mais que uma percepção, por advir da experiência sensorial, apresenta o falso como verdadeiro, seu testemunho não deve ser completamente anulado. Isso porque, independentemente da informação transmitida, ela não deixa de parecer à mente. Esse fato é inegável, esteja o homem acordado, dormindo, sonhando, são de espírito ou em estado de delírio (*Cf. Cont. Academ.*, III, XI, 25).

De acordo com Pereira Júnior (2012), os filósofos questionam e investigam a respeito da confiabilidade das informações transmitidas pelos sentidos, uma vez que, são limitados e passíveis de engano. Em vista disso, os Acadêmicos se esforçam para refutá-los como via para o conhecimento. Em contraste, Agostinho acentua a relevância dessas percepções, pois não há como negar que as coisas parecem ao sujeito. Sejam as impressões verdadeiras ou falsas, não deixam de ser experienciadas. Desse modo, “[...] se negas que o que me parece é o mundo, trata-se de uma questão de palavras, pois eu disse que chamo mundo o que me parece” (*Cont. Academ.*, III, XI, 24). Ademais, também não comete engano aquele que diz: “[...] sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim” (*Cont. Academ.*, III, XI, 26), já que profere uma proposição cujo conhecimento a seu respeito, nenhum sofisma grego pode roubar-lhe ou anular. Por conseguinte, segundo Silva (2016), deve-se reconhecer que as percepções, para quem efetua a experiência, lhe são verdadeiras, ainda que não possam ser elevadas à universalidade, já que as causas podem variar e, com elas, também as impressões (*Cf. Acad.*, III, VII, 19).

Diferente do que pensam e também propagam os Acadêmicos, para Agostinho, é mister demonstrar para além da existência das verdades, a possibilidade do ser humano chegar a elas. Ora, se os sentidos são vulneráveis, não se deve exigir para além das suas capacidades (*Cf.*

Cont. Academ, III, XI, 26). Desse modo, ele adverte: “não dês um assentimento que vá além do que dita a tua persuasão de quem assim aparece, e não haverá engano” (*Cont. Academ*, III, XI, 26). Com efeito, o filósofo demonstra ter consciência de que a verdade não se limita ao conhecimento efêmero, antes se eleva acima de tudo o que é fugaz, abrigando-se no mundo inteligível (Cf. *De lib. arbit.*, II, 13, 35). Em vista disso, diante da ideia de haver um algo a mais, Agostinho defende a existência de verdades que, por sua vez, são comuns e universais passíveis de serem apreendidas pelos seres que desfrutam da inteligência. Neste aspecto, em *O Livre-arbítrio*, são apresentadas as certezas indubitáveis da matemática⁸³, nos seguintes termos:

[...] de tudo o que percebo pelos sentidos corporais, como o céu, esta terra e os diversos corpos que aqui se encontram, eu ignoro a sua duração futura. Mas, ao contrário, sei com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre. E que nunca, de modo algum, sete mais três cessaram no passado e não cessarão no futuro de ser dez. Tal é pois uma verdade inalterável dos números, que é, como disse, possuída em comum por mim e por qualquer ser dotado de razão (*De lib. arbit.*, II, 8, 21).

O argumento evidenciado contradiz o pensamento dos Acadêmicos, pois a verdade dos números, defendida pelo filósofo, não advém dos sentidos; antes, sua percepção e conhecimento deriva unicamente do movimento intelectual. Sua unidade, imutabilidade, integridade e eternidade são percebidas pelo espírito. Não obstante, ela é comum a todos que podem alcançá-la, sem com isso, sofrer qualquer alteração (Cf. *De lib. arbit.*, II, 12, 34), ao passo que as coisas sensíveis são captadas pelos sentidos e estão sujeitas aos efeitos do tempo. “Pois as coisas temporais nada são antes de existirem; ao existirem, passam; e tendo passado, voltam ao nada. Logo, quando são futuras ainda não existem; ao terem passado não existirão mais” (*De lib. arbit.*, III, 7, 21).

À vista disso, tendo Agostinho esclarecido e também demonstrado as razões que o fazem posicionar-se contra a doutrina dos Acadêmicos, ao tornar plausível a ideia de que, servindo-se da razão, o homem pode alcançar o conhecimento de algumas verdades, consequentemente, deve-se reconhecer também a contradição que incorrem seus oponentes (Cf. GILSON, 2010). Ademais, segundo Pereira Júnior (2012), crer que a alma alcança a tranquilidade que aspira, mediante a suspensão do juízo, como o fazem os gregos, é o mesmo que depositar a esperança em uma ilusão. De maneira semelhante, pensar como os Acadêmicos que o sábio

⁸³ Outro exemplo favorável à sua argumentação sobre o conhecimento apanhado pela razão é proposto no *Contra os Acadêmicos* (III, XI, 25), quando o filósofo assim se expressa: “[...] se há um mundo e seis mundos, é evidente que há sete mundos, qualquer que seja o meu estado, e eu afirmo sem temeridade saber isso. Demonstra-me que o sono ou a loucura ou as ilusões dos sentidos podem tornar falsa esta conclusão [...] creio que já é suficientemente claro que as falsas aparências produzidas pelo sono ou pela demência pertencem ao domínio dos sentidos corporais. Mas que três vezes três é nove ou o quadrado destes números é necessariamente verdadeiro, mesmo que ronque todo o gênero humano”.

deve passar toda a vida buscando a verdade, porém, sem a pretensão de poder encontrá-la, embora queira percorrer a via verdadeira, não deixa de estar no erro, pois ainda que se mantenha fiel na busca, não encontra nunca o fim que deseja (*Cf. Cont. Academ*, I, IV, 10; III, XV, 34). Por outro lado, depois de muitas decepções, conforme se pode observar no decorrer da obra *Confissões*, o filósofo parece ter encontrado um caminho que conduz à serenidade do espírito, isto é, à felicidade, vida essa que requer, de quem à almeja, o conhecimento imprescindível da verdade. Pois, que verdade tão inigualável será essa capaz de conceder ao homem a realização absoluta? Diante de sua magnificência, como pode a espécie humana, corruptível e limitada, ir ao seu encontro, para então, configurar-se a ela plenamente? Possivelmente exista um caminho eficiente para acalantar a alma e lhe orientar na busca pelas respostas, tendo em vista o gozo desse bem tão precioso. Com efeito, embora muitos se percam devido às obscuridades do percurso, a filosofia agostiniana se consolida como um farol que ilumina o entendimento e conserva viva a esperança que faz o espírito continuar.

Ainda que a dúvida coexista com a certeza e, por sua vez, seja causa de conflito no íntimo do homem. O filósofo não desespera de superá-la, pois se a verdade pode ser alcançada e ao menos o sábio deve conhecê-la (*Cf. Cont. Academ*, III, III, 5). Assim, a incerteza não é soberana, tampouco soluciona o problema do conhecimento, como anunciam os Acadêmicos. Pereira Júnior (2012) expõe que diversos argumentos são propostos por Agostinho para defender o acesso humano ao saber, e concomitantemente apontar as falhas da visão acadêmica. Desse modo, a verdade que é refletida pelos sentidos, também pertence à dimensão transcendental, onde se encontram todos os bens, tais como os números, que são alcançados unicamente pelo pensamento. Entretanto, como pode um ser limitado compreender o ilimitado? Ao que tudo indica, para que a verdade seja totalmente desvelada, talvez seja necessário o auxílio de um ser divino que a torne conhecida à humanidade (*Cf. Cont. Academ*, III, VI, 13).

Mesmo que os números deem testemunho de um saber eminente, segundo Agostinho, o homem não deve desesperar de encontrar uma verdade superior, mais sublime do que esta. Desse modo, ele exorta: “[...] evitai imaginar que sabeis alguma coisa a menos que o saibais do mesmo modo como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas guardai-vos também de julgar que não podeis encontrar a verdade na filosofia ou que a verdade não pode ser conhecida desse modo” (*Cont. Academ*, II, III, 9). De acordo com Gilson (2010), no decorrer de suas investigações, o filósofo descobriu que a busca humana pela verdade tende para um ser necessário, eterno e imutável, onde nada lhe é superior. A respeito disso, ele esclarece:

Uma verdade é sempre uma proposição necessária e, por isso, imutável. Se digo que $7 + 3 = 10$, não digo que a soma desses números foi ou deveria ser igual a dez, mas

que ela não pode não ser e que, conseqüentemente, é eternamente verdadeiro que a soma deles seja igual a dez. Necessidade, imutabilidade, eternidade, tais são as características distintivas de toda verdade (GILSON, 2010, p. 40).

Assim, para adquirir o entendimento sobre essa realidade absoluta, tendo em vista uma jornada fecunda, é que o filósofo orienta os homens a servirem-se da filosofia, pois ela se consolida enquanto uma ferramenta útil em relação ao êxito do propósito (*Cf. Cont. Academ*, I, I, 3). Ainda em conformidade com ele, o que há de mais sublime no homem é a faculdade da razão e sua superação corresponde à ação de transpor a si mesmo. No entanto, encontrar uma realidade superior não significa necessariamente a descoberta da verdade última manifesta em um ser que é princípio e fim de tudo. Ora, “[...] não é suficiente ultrapassar o homem para alcançar esse ser, mas deve-se ultrapassar no homem algo tal que o que se encontre além dele só possa ser Deus” (GILSON, 2010, p. 39). Conseqüentemente, para Agostinho, essa busca perpassa pela verdade. Por isso, no intento de desvelar sua essência é que ele propõe ao homem um caminho de ascese das coisas mais insignificantes até as que são transcendentais. Contudo, embora a filosofia seja indispensável, ela não é suficiente para que o homem alcance a sabedoria e, por sua vez, desfrute da vida feliz. Mesmo reconhecendo a legitimidade da razão, o filósofo nega qualquer possibilidade de êxito sem o amparo da fé. Para ele, ambos os elementos devem estar em perfeita conciliação (*Cf. GILSON*, 2010). Em vista disso, o auxílio da graça é proposto nas *Confissões* (VII, 21, 27) para que a vontade, deixando-se governar pela razão, não se perca mediante a influência das paixões, antes, exerça o seu controle sobre elas, pois que a verdade está ao alcance do homem, podendo ser apanhada. Com efeito, o método dialético, conforme mencionar-se-á a seguir, evidencia e dá testemunho do pensamento agostiniano acerca das verdades. Ora, elas existem realmente e podem ser conhecidas, mas cabe ao homem querê-las para então, ir ao seu encontro, desvendá-las e configurar-se a elas na prática do bem.

1.5.4.2 O valor do método dialético no processo do conhecimento

O bem mais excelente, na visão agostiniana, sem sombra de dúvidas, ultrapassa a mente humana e se manifesta na profundidade do seu espírito (*Cf. Conf.*, X, 17, 26; 25, 36; 27, 38). Isto posto, se por alguma ocasião a via que perscruta o interior for substituída pelos atalhos que conduzem em direção aos bens exteriores, na mesma proporção se torna vã e vazia. Destarte, por mais que o filósofo reconheça sua exiguidade e ignorância, ainda assim, admite saber, sem hesitação alguma, que: “[...] o fim do bem humano, em que consiste a felicidade, ou não existe, ou existe e neste caso ou na alma, ou no corpo, ou em ambos” (*Cont. Academ*, III, XII, 27). Quanto a isso, não há como os Acadêmicos questionarem com suas objeções. Ademais, se em

sua simplicidade, Agostinho consegue expressar vários conhecimentos, há de se pressupor que o entendimento do sábio seja inimaginável, já que ele não pode omitir-se diante da sabedoria, e esta, o ilumina para a vida bem-aventurada, devido à sua ligação com ela. Não obstante, é com razão que ao sábio pertença a sapiência a respeito de todas essas coisas, inclusive os saberes que a filosofia tem a lhe oferecer (Cf. *Cont. Academ*, III, XII, 27). Além disso, muitas outras verdades podem ser constatadas mediante o exercício do método dialético. Dentre elas, o filósofo apresenta algumas:

[...] se há quatro elementos no mundo, não são cinco, se há um sol, não há dois, uma mesma alma não pode ao mesmo tempo morrer e ser imortal, um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz; aqui não é ao mesmo tempo dia e noite. No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo; o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo. Estas e outras coisas, que seria demasiadamente longo lembrar, foi pela dialética que aprendi serem verdadeiras, qualquer que seja o estado dos nossos sentidos, verdadeiras em si mesmas (*Cont. Academ*, III, XIII, 29).

O método dialético corresponde a uma maneira através da qual os seres humanos podem conhecer algumas verdades e, conseqüentemente, fazendo uso segundo o próprio juízo, delas se apropriar ou afastar, tendo em vista um objetivo, quer seja ele particular ou universal. Em *A Ordem*, o filósofo afirma que a dialética é fruto da razão e deve ser compreendida como a disciplina das disciplinas, uma vez que a mesma, em suas palavras: “[...] proporciona a metodologia para ensinar e aprender; por ela a própria razão se mostra e se revela o que é, o que deseja, o que pode. Dá certeza do saber; somente ela não apenas quer, mas também pode fazer com que tenhamos conhecimentos” (*De ordine*, II, XIII, 38). Desse modo, compreende-se que ao menos o sábio, por conhecer a sabedoria, considerando que o seu nome dela decorre, lhe dará o seu assentimento, diferente do que propunham os Acadêmicos (Cf. *Cont. Academ*, III, XIV, 30). Se eles outrora extinguiram a possibilidade do conhecimento, o esforço agostiniano além de apontar a insustentabilidade do probabilismo, também ao reavivar a esperança, restaurou o fio condutor para alcançar a erudição. Destarte, em conformidade com Palacios (2006, p. 143), “[...] a mente humana tem a possibilidade de conhecer alguma coisa, porque está estruturada para não deixar-se enganar, e é iluminada para fazer conhecer a verdade”.

Ao dialogar com o próprio intelecto, nos *Solilóquios*, o filósofo explica ser a dialética, arte de argumentar dialogicamente – uma disciplina verdadeira –, através da qual, as coisas podem ser distinguidas e também definidas. Com efeito, “[...] a palavra disciplina procede de “discere” = aprender, adquirir conhecimento de. Mas ninguém pode dizer-se que não sabe aquilo que aprendeu e conserva na memória; por outro lado, ninguém sabe coisa falsa. Portanto, toda ciência é verdadeira” (*Sol.*, II, XI, 20). Não obstante, ela também apresenta distinções,

argumentações e definições que a caracterizam enquanto uma ciência (*Cf. Sol.*, II, XI, 21)⁸⁴. Sua contribuição para a filosofia é excepcional, dela também se serviu Platão para ordenar com perfeição e sabedoria os conhecimentos morais e intelectuais que envolvem as diversas dimensões do filosofar (*Cf. Cont. Academ.*, III, XVII, 37).

A alma anseia ardentemente pelo entendimento e, conseqüentemente, o método dialético lhe provê enorme auxílio para que possa desvendar, interagir e compreender os saberes relativos ao intelecto. Por meio dela, a razão consegue penetrar e encontrar respostas para os mais diversos problemas, sejam eles, intelectuais, morais ou divinos (*Cf. GILSON*, 2010). Segundo o filósofo, “[...] há muitos raciocínios chamados sofismas em que se tiram conclusões falsas, tão parecidas com as verdadeiras que, na maioria das vezes, enganam não somente os espíritos lentos, mas também os vivos, por pouco que relaxem a atenção” (*De doct. christ.*, II, 32, 48)⁸⁵. Com efeito, as verdades não foram criadas pelos homens, porém, o raciocínio lhes permite constatar-las, pô-las em fórmulas para melhor aprendê-las e, como resultado, ensiná-las disseminando o conhecimento (*Cf. De doct. christ.* II, 33, 50). Em vista deste, os homens também podem submeter as sentenças às regras lógicas, extraíndo delas a falsidade⁸⁶ ou a veracidade. Não obstante, tendo em vista que muitos se servem da eloquência para ludibriar seus semelhantes com belas palavras, o filósofo recomenda, para não incorrer no erro, muita cautela com relação a ela (*Cf. De doct. christ.* II, 37, 54). Em vista disso, para conduzir com segurança o espírito em direção à verdade ela mesma, é que a lógica, assim como a dialética, ensina as normas das conclusões, classificações e definições facilitando, dessa maneira, a compreensão para, na posse da verdade, gozar da plena realização (*Cf. De doct. christ.*, II, 38, 55).

Ao explicar sobre a dialética agostiniana, Gilson (2010) explica que o filósofo age em conformidade com um método que corresponde ao movimento concreto do seu pensamento. Ademais, ele também é idêntico àquele empregado por Plotino, onde a arte que possibilita a

⁸⁴ A respeito da dialética, para Gilson (2010, p. 239), “[...] ela ensina a arte da definição e da divisão dos assuntos, sem o que nenhuma exposição da verdade é possível”.

⁸⁵ Deveras, o espírito precisa estar vigilante para não incorrer em equívocos, já que um pronunciamento errôneo pode confundir o raciocínio induzindo-o à uma conclusão falsa. Sobre isso, um exemplo é apresentado pelo filósofo, a saber: “[...] o Apóstolo não concluía nada de verdadeiro ao afirmar: “Se não há ressurreição dos mortos também Cristo não ressuscitou” (1^{Cor} 15, 13) e ao acrescentar: “E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé”. Essas asserções e todas as seguintes são absolutamente falsas, porque Cristo ressuscitou, e tampouco são vãs a pregação dos que anunciam essa ressurreição e a fé dos que nela acreditam” (*De doct. christ.*, II, 32, 49). Conforme se observa, tanto as conclusões verdadeiras, quanto as falsas, apresentam uma conexão lógica. Por isso, se deve discernir sempre com a devida atenção para então, emitir um juízo preciso e verdadeiro. Ademais, segundo o filósofo, a verdade de um raciocínio está associada àquilo que o interlocutor crê ou admite (*Cf. De doct. christ.*, II, 34, 51).

⁸⁶ Sobre a definição do falso em si mesmo, pode-se inferir que: “[...] o falso consiste em dar a uma coisa sentido que não é o seu ou sentido bem diferente que não corresponde à própria natureza da coisa” (*De doct. christ.*, II, 36, 53). Ele ainda pode fazer alusão às coisas que não podem existir, como também às coisas que não existem, todavia, poderiam existir.

descoberta do bem corresponde à uma ascensão em direção ao próprio Bem. Em conformidade com o filósofo neoplatônico (*Cf. En. I, 3, introdução*), ao servir-se da dialética, a alma pode elevar o raciocínio para os bens inteligíveis e ascender ao lugar de sua origem⁸⁷. Assim, ela participa das realidades incorpóreas que os sentidos não vêem e tampouco percebem, ainda que elas estejam em toda parte, constituindo o todo. Através do processo dialético, se aprimora no espírito a capacidade de distinguir as coisas, tendo em vista a compreensão de sua essência. Segundo o filósofo, nem todas as almas alcançam o fim que desejam, pois é necessário muito esforço para que a mesma consiga abandonar o sensível e se dedicar inefavelmente ao inteligível (*Cf. En. I, 3, introdução*).

A dialética, segundo Plotino, “[...] é a condição capaz de dizer algo com razão sobre cada coisa e em que cada uma difere das outras coisas e qual é a relação comum” (*En. I, 3, 4*). Por meio dela, as coisas podem ser compreendidas sem qualquer dúvida, erro ou opinião. Desse modo, é possível distinguir o bem e apontar aquilo que não corresponde a ele; explicar o que caracteriza a realidade eterna e diferenciá-la da natureza sujeita aos efeitos da corrupção. Assim, a alma deixa as coisas imanes para se preocupar com os bens inteligíveis onde ficará livre da falsidade e ocupar-se-á exclusivamente com as formas até alcançar o princípio originário de tudo (*Cf. En. I, 3, 4*). Assim sendo, enquanto ali permanecer, ao contemplar a unidade, por sua vez, também desfrutará da tranquilidade. Com efeito, ela trata dos fatos, analisa as coisas que são, denuncia a falsidade e também conduz o espírito à perfeita inteligência, uma vez que a verdade não lhe é desconhecida. Em vista disso, é compreensível o apreço de Agostinho para com o método dialético, já que ele é indispensável para que o homem possa fazer o bem ao orientar suas faculdades em direção aos bens imutáveis e – iluminado pela sabedoria –, alcançar com eles, a Verdade em si mesma. Afinal, ela é condição imprescindível para a vida bem-aventurada (*Cf. Cont. Academ, I, IX, 25*).

⁸⁷ Platão, na obra intitulada *Fedro* (248 d), apresenta três tipos de homens a saber: o filósofo, músico e o propenso ao amor. A respeito disso, em conformidade com Plotino, ao músico, deve-se ensiná-lo a distinguir a harmonia inteligível da matéria; a evitar o que carece de harmonia e unidade nos ritmos e canções; além de suscitar nele razões da filosofia (*Cf. En. I, 3, 1*); já ao propenso ao amor, é preciso ensiná-lo a se manter focado no mesmo belo em todos os corpos, pois ele, além de distinguir-se deles, sendo de outro lugar, também se faz um só (*Cf. En. I, 3, 2*); quanto ao filósofo, dispõe de uma natureza livre, pronta, virtuosa, é amigo do saber, consegue ser fiel às virtudes e se encontra apto para apreender as razões da dialética (*Cf. En. I, 3, 3*).

Compreender o mundo, atribuir um sentido à vida e desmistificar a figura humana foram algumas das preocupações dos pensadores antigos, como visto acima. Logo, considerando que a alma aspira pela realização perene, encontram-se as teorias sobre a verdade e sua relação com a sabedoria. Com efeito, atraído pelo desejo de desvelar a verdade, Agostinho também apresentou suas argumentações ao elaborar o *Contra os Acadêmicos* – diálogo de muito prestígio e relevância para a discussão – já que expressa a meta filosófica de combater a doutrina estimulada pelos Acadêmicos e salvaguardar a possibilidade do verdadeiro saber ao gênero humano. Desse modo, um vasto arcabouço intelectual foi construído. Embora a discussão não tenha sido esgotada, as ideias do filósofo influenciaram toda a posteridade gerando novas reinterpretações a respeito do ceticismo (Cf. GILSON, 1938). Em vista disso, o capítulo em voga apresenta o entendimento dele a respeito do conhecimento, já que o mesmo ocupa uma posição intrínseca no discernimento sobre as ações, tendo em vista a realização plena do espírito. Por conseguinte, servindo-se da obra citada, também são resgatados os elementos que formam os ensinamentos dos Acadêmicos para então, apontar suas limitações, equívocos e absurdos o que, por sua vez, corrobora com a ideia cristã onde o saber é necessário para discernir e praticar o bem que assegura a vida beata. À vista disso, com base na filosofia de Agostinho, é proposto um caminho de acesse a ser percorrido pelo homem que quer alcançar a verdade⁸⁸.

Na filosofia agostiniana, o conhecimento é indispensável para a realização da alma, já que a vida feliz depende das ações sábias. Assim, conhecer e saber viver estão associados, consequentemente, para alcançar a felicidade, o sábio deve permanecer no caminho da verdade. A sabedoria dissipa os erros e as opiniões, compete à inteligência apanhá-la e configurar o homem de acordo com ela. Todavia, para que a teoria se torne fecunda, é necessário superar os obstáculos que negam o conhecimento para que, se mantendo perseverante, o sábio contemple a verdade e goze da vida bem-aventurada.

À vista disso, para bem compreender as asserções epistemológicas abordadas neste capítulo sobre o conhecimento, são mencionadas as investigações promovidas pelos discípulos de Zenão, uma vez que os Acadêmicos não simpatizam com os seus ensinamentos, porém, se utilizam deles para negar o acesso do homem à verdade. O auge desse desafio é manifesto na posição radical adotada pelos cétricos onde o dogmatismo é posto em descrédito. No estoicismo, o homem deve servir-se de critérios para distinguir as representações verdadeiras das que são

⁸⁸ Processo este que será esmiuçado na segunda parte da dissertação, isto é, ao longo do capítulo dois.

falsas e, fazer a opção por elas. Vivendo desse modo, ou seja, em conformidade com a própria natureza, cada pessoa se inclinaria para o bem e, conseqüentemente, alcançaria a realização. Entretanto, visto que o homem é limitado para apanhar a realidade em sua essência, os Acadêmicos refutam tais pensamentos. Desse modo, diante das dificuldades e incertezas, sendo nulas as chances de alguém desvelar a verdade, a dúvida se torna eminente. Assim, para evitar que o sábio se acomode ou fique ocioso, é orientado a abdicar de qualquer juízo e viver segundo as coisas prováveis ou verossímeis. Contudo, na visão de Pereira Júnior (2012), tanto a leitura dos neoplatônicos quanto a conversão ao cristianismo estimularam Agostinho a buscar um fundamento para o conhecimento que, por sua vez, lhe possibilitasse guardar a fé e compreendê-la desvelando a Verdade por intermédio da razão (*Cf. Conf.*, VI, 4, 5-6; VII, 10, 16; *Retract.*, 1, 1, 1). Em vista disso, o capítulo em voga busca esmiuçar esse movimento realizado pelo filósofo para defender o saber e negar a visão acadêmica sobre o conhecimento.

Agostinho incorpora em sua filosofia o pensamento platônico a respeito da dimensão transcendental. Desse modo, o filósofo compreende que o espírito deve se servir das realidades efêmeras com inteligência, ou seja, sem se perder em meio as opiniões e, por conseguinte, conservar uma boa vontade direcionada para os bens incorruptíveis, já que a verdade neles se encontra. Com efeito, os antigos foram temerários em suas afirmações sobre o conhecimento. Porém, houve os que afirmaram ter encontrado a verdade e propuseram critérios para que o verdadeiro fosse distinguido do falso. À vista disso, Carnéades e Arcesilau, sob o pretexto de neutralizar o dogmatismo, negaram a aptidão humana de conhecer e, como resultado, instauraram o ceticismo na Academia. Desse modo, o sábio foi obrigado a abdicar de qualquer comprometimento. Em vista disso, no decorrer do trabalho, é realizado um resgate da origem do ceticismo Acadêmico, suas divisões e fundamentos para então, contrastá-los e refutá-los.

No pensamento agostiniano, o problema da verdade está associado às ações morais. Por isso, o conhecer é fundamental para então, bem viver e, através das boas práticas, alcançar a felicidade vindoura. Assim, por intermédio das provocações do filósofo, ao longo do capítulo, são abordadas as discussões entre Licêncio e Trigécio para explicar as definições de erro e sabedoria, bem como o entendimento da doutrina acadêmica sobre o provável ou verossímil. Para eles, o sentido da vida se resume na busca pela verdade, porém sem a esperança de encontrá-la. Entretanto, se o sábio procura à toa, não deixa de estar no erro. Ora, a razão foi posta à frente da alma para governá-la, pois a sabedoria está associada à busca da verdade. Logo, quem se deixa conduzir por ela, percorre a via verdadeira. No entanto, poucos gozam dela, já que a libertação da matéria demanda esforço e perseverança.

Tendo sido apresentadas as implicações da doutrina dos Acadêmicos, foram apresentados e discutidos os argumentos agostinianos utilizados para refutar o ceticismo em questão e salvaguardar o conhecimento, já que este é fundamental para o discernimento do bem, tendo em vista a posse da verdade, uma vez que ela pode ser desvelada. Em Agostinho, o sábio é aquele que busca a verdade tendo a certeza de que ela será encontrada. Afinal, é a busca por ela que o torna amante da sabedoria e o encontro com a mesma lhe garante a vida feliz. Enquanto o filósofo deseja ardentemente a sabedoria, o sábio a possui em seu âmago. Em vista disso, por conhecer a verdade, ele se encontra liberto dos erros sendo-lhe lícito a emissão de juízos indubitáveis o que, por sua vez, torna a dúvida promovida pelos Acadêmicos inconveniente. Ademais, ninguém pode seguir o verossímil ou provável sem antes possuir um conhecimento precedente da verdade exceto, se a mesma for negligenciada. Com efeito, o critério probabilista, além de possibilitar precipitações, também viabiliza a prática de crimes e ignomínias, já que exime os agentes de qualquer responsabilidade.

De acordo com o apresentado, a verdade habita o inteligível e as almas podem alcançá-la servindo-se da inteligência. Isto posto, algumas verdades são apresentadas para confirmar que o conhecimento pertence ao gênero humano. Em vista disso, a teoria acadêmica é colocada à prova, ainda que as percepções possam gerar confusões, quando alguém afirma existir, viver ou ainda saber que tem consciência disso tudo, não comete equívocos, pois tais certezas, sendo evidentes por si mesmas, emanam do seu interior. Existem ainda as verdades que procedem da vontade, dentre elas, o querer ser feliz, há ainda outras que derivam da matemática, lógica, física e não podem ser confundidas. De igual maneira, também são mencionados os conhecimentos que decorrem dos testemunhos alheios. Além disso, outros entendimentos podem ser apanhados por meio da dialética, já que ela liberta a alma das ilusões e lhe instrui, tendo em vista os bens inteligíveis onde se encontra o princípio de tudo, isto é, o Bem em si.

Conforme visto, os saberes apreendidos pelo intelecto são verdadeiros, consequentemente, a idealização agostiniana de uma realidade superior – inteligível, necessária e perfeita – configura-se irrefutável aos Acadêmicos. Ademais, a proposição de que se utilizam para negar o conhecimento, ela mesma, pressupõe um saber que pode ser verdadeiro ou falso. Quanto aos sentidos, mesmo que sejam limitados, esteja o homem dormindo, acordado, sonhando ou de mente, não há como negar o fato de que o mundo lhe parece à mente. Assim sendo, é preciso admitir que a filosofia acadêmica possui inconsistências e equívocos, pois o conhecimento está indubitavelmente ao alcance da alma. Por isso, convém que a mesma busque se apropriar dele para atingir a tranquilidade do espírito.

Diante da falibilidade da proposta acadêmica, considerando a argumentação discorrida neste capítulo, julga-se sensato aceitar, em Agostinho, que a verdade existe e cabe à humanidade o esforço para alcançá-la, conhecê-la e dela se apropriar, através do exercício intelectual. Com efeito, ainda que muitas verdades sejam acessíveis ao homem, o filósofo ousadamente defende a existência de uma verdade sublime, onde nada lhe é superior. Sendo a origem de tudo, nela encontram-se os fundamentos de todas as coisas. Mas que verdade tão inigualável será essa capaz de conceder ao homem a plenitude do espírito? Estaria o filósofo cometendo algum equívoco? Como poderia o homem, diante de sua ignorância, compreendê-la em si mesma? Quiçá uma ajuda sobrenatural seja necessária para discernir os mistérios que a envolvem. Agostinho, por sua vez, aponta um caminho a fim de que a alma alcance a beatitude. Por isso, além de estimular os homens, ele os orienta a serem fiéis e perseverar nessa busca que culminará no deleite do Bem absoluto. À vista disso, o capítulo a seguir buscará demonstrar qual é a natureza da verdade agostiniana e como a humanidade deve proceder para unir-se a ela, já que a mesma pressupõe uma vivência moral.

2 SEGUNDO CAPÍTULO: UMA VISÃO AGOSTINIANA SOBRE A NATUREZA DA VERDADE

O conhecimento é parte inerente da vida humana, não há como emitir juízos certos ou agir bem, tampouco alcançar a felicidade sem dispor da sabedoria que ilumina a mente segundo a Verdade. Ela é fundamental para que o sábio não viva sem esperança, antes com um propósito claro e passível de ser alcançado, cuja posse lhe assegura a plenitude eterna. Dessa forma, ao superar os obstáculos impostos pela filosofia dos Acadêmicos e considerando que a humanidade, apesar de suas limitações, possui meios eficientes para alcançar o saber das realidades sublimes, este capítulo busca desvelar qual é o entendimento de Agostinho sobre a Verdade. Além disso, pretende-se apresentar uma maneira viável, ou seja, um caminho moral que, ao ser percorrido pela humanidade com afínco, assegure tanto o conhecimento quanto a beatitude ao espírito. Em vista disso, todo labor filosófico a ser exercitado, embora permeie diversas obras agostinianas, dar-se-á especialmente sob a iluminação do diálogo denominado *O Livre-arbítrio*, pois o mesmo, possibilita o entendimento de que a realização plena da alma exige o exercício das virtudes, o cultivo de uma boa vontade e uma vida orientada pela sabedoria, condição imprescindível para inteligir a Verdade, culminando no fim almejado que é ser feliz.

O Criador concedeu ao ser humano o livre-arbítrio para que seu querer e agir fosse autêntico, cabendo a cada um merecer tanto a recompensa quanto o castigo. Servindo-se dessa dádiva, o homem pode se aproximar do Bem ou afastar-se dele o que, por sua vez, desencadeia uma vida repleta de opiniões, obscuridades, vícios, erros e depravações. Alcançar a plenitude através da via verdadeira ou padecer em meio aos males depende unicamente das escolhas que cada sujeito executa. Mas como pode o homem saber qual é a via verdadeira? Na visão agostiniana, a verdade é possível de ser alcançada e sua posse é fundamental para que o espírito encontre a plenitude. Destarte, a questão fundamental para se obter êxito consiste em saber como proceder, tendo em vista o fim almejado. Seria a via do intelecto suficiente para alcançar o propósito? Haveria uma maneira eficiente para desvelar a Verdade e nela repousar definitivamente? A resolução de interrogações como estas, conforme ficará claro no decorrer do capítulo, implica ao homem uma série de movimentos, dentre eles, o reconhecimento dos sinais do Criador na sua obra, a submissão da vontade aos desígnios da Providência e o uso da inteligência para alcançar a sabedoria. Em vista disso, é abordado o papel da filosofia, pois além de estimular o sábio na busca do Bem em si, ela lhe serve de auxílio na compreensão das verdades da fé, já que, em Agostinho, ambas as vias se complementam ao apontar para a mesma unidade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 2, 6; *De vera relig.*, *Prólogo*, 5, 8).

A realização do ser humano depende da maneira como ele se relaciona com os bens que passam, tendo em vista aqueles que não passam. Ora, o homem é contato entre os seres criados, todavia, ocupa uma posição de grandeza na hierarquia o que, por sua vez, lhe permite se relacionar tanto com os bens superiores quanto com os de ordem inferior. Por conseguinte, considerando que a beatitude ou a desventura resultam dessas interações, serão apresentadas algumas teorias a respeito da origem do mundo para então, abordar a posição que os seres racionais ocupam nele. Afinal, o mundo é infinito ou finito? Sempre existiu ou se deve a ação de algum artífice? Terá um fim ou permanecerá para sempre? Questões como estas, intrigaram muitos pensadores no decorrer da história, impulsionando-os na construção de diversas resoluções. À vista disso, serão mencionadas as teorias outrora elaboradas por Platão, Aristóteles e Plotino. Com efeito, os filósofos antigos comungam da visão de que as coisas apresentam graus distintos de ser e, por sua vez, naturalmente convergem para a ideia do Bem em si, isto é, uma substância ou hipóstase primeira, da qual emanaria a verdade e todo o saber. Não obstante, defendem que o homem ocupa uma posição intermediária, uma vez que a inteligência lhe permite transitar entre ambas as realidades, conforme será explicado. A pretensão de resgatar esses pensamentos, consiste em mostrar que Agostinho dialoga com a tradição, especialmente na argumentação dos neoplatônicos para formular sua proposta filosófica no intento de apontar uma maneira de se alcançar o conhecimento e simultaneamente, salvaguardar as verdades proclamadas pela fé.

Ao conciliar o pensamento neoplatônico com os ensinamentos da teologia cristã, Agostinho encontra os argumentos que lhe atribuem inovação e originalidade para propor sua teoria a respeito da origem do mundo. Todavia, se o homem quer conhecer a verdade e dela tomar posse, antes precisa entender como o cosmos está ordenado para então, agir com sabedoria, tendo em vista a sua realização. Assim, ao explanar sobre o mundo, ficará claro que ele é fruto da vontade criadora de Deus, um ser sumamente bom, e se encontra sob o governo da divina Providência. À vista disso, todas as coisas estão dispostas perfeitamente segundo a ordem, espécie e modo que possuem, resultando em um conjunto harmônico onde as coisas menos boas estão subordinadas às que lhe são melhores (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17 – 18, 46 – 47; *De natura boni*, 3, p. 5-7). O ser humano também é contato entre os bens, todavia, além de existir e viver, goza da inteligência (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 7). Logo, para alcançar a felicidade, além de buscar o conhecimento, é fundamental que aprenda a viver bem, caso contrário, ainda que queira ser feliz, padecerá uma vida infeliz. Em Agostinho, conforme será enaltecido neste capítulo, a busca pela verdade demanda do homem a capacidade para ir além das coisas externas, ou seja, desvelar o próprio interior a fim de ultrapassar a si mesmo até encontrar os bens superiores (*Cf. De lib. arbit.*, I, 4, 10; 11a, 22; 14, 30).

O Criador concedeu ao homem as faculdades necessárias para que possa emitir juízos e executar ações de maneira livre, consciente e responsável. Logo, alcançar a vida em abundância ou contentar-se com a miséria depende do seu protagonismo. Afinal de contas, a sabedoria está ao seu alcance, e caracteriza um bem essencial para que o espírito consiga se libertar das opiniões, tendo em vista a busca pelo Bem em si. À vista disso, se faz necessário discorrer sobre a concepção agostiniana a respeito da natureza humana para então, explicar como a humanidade deve proceder para alcançar o conhecimento da verdade. Usando da filosofia, entender-se-á que a grandeza do homem reside na faculdade intelectiva. Por meio dela, cada pessoa, além de identificar na criação os sinais do seu Autor, adquire tanto a ciência sobre as coisas passageiras, quanto a sabedoria indispensável para o discernimento dos bens eternos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 14). Em vista disso, para explicar como o saber vai sendo desvelado, serão esmiuçadas as atividades executadas pelos órgãos sensoriais, o papel que o sentido interior desempenha, bem como as operações imputadas ao ofício do intelecto. Afinal de contas, o homem parte dessas operações mentais para estabelecer os juízos que determinarão a sua relação com os bens e, assim, gozar da plena realização o que impõe à mente o equilíbrio entre suas faculdades. Isto posto, na busca pela verdade, é mister destacar a grandeza da razão, pois além de animar e governar o corpo, ela exerce uma atividade vital permitindo ao sábio o discernimento necessário para o aperfeiçoamento de si, tendo em vista a posse dos bens eternos (*Cf. De quant. animae*, XXXIII, 70; *Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 35a). Além disso, tomando como referência o pensamento de Agostinho, é necessário enfatizar que a busca pelo conhecimento tende a um fim específico, cujo sucesso, conforme será explicado, requer que as potências da alma – memória, inteligência e vontade – estejam ordenadas configurando uma única substância (*Cf. De Trinit.*, X, 11, 18). Na abordagem dessas realidades inefáveis, compreender-se-á que a sua harmonia é indispensável para que, encontrando a maneira certa de viver, a alma participe da natureza, verdade e felicidade em Deus.

Certo de que a realização humana acontece na sua união com a Verdade, conforme ficará evidente, a sabedoria lhe é necessária para que o espírito consiga discernir, voltando tanto o querer quanto o amor para os bens na medida em que eles possam conduzi-lo rumo a vida feliz. Em Agostinho, conforme será explanado, a verdade está vinculada à sabedoria. De fato, o ser humano se encontra envolto por diversos bens, todavia, alguns devem ser usados e outros amados. À vista disso, é salutar, além de apresentar a distinção entre a ciência e a sabedoria, abordar a maneira como o filósofo a concebe, para então, apontar suas características, já que, por seu intermédio, a mente deve discernir suas escolhas e juízos, ordenando o seu querer, tendo em vista o bem. Através da sabedoria, os seres inteligentes entendem o caminho que necessitam

percorrer para alcançar a felicidade que resulta do gozo da Verdade. Dessa forma, também serão ilustrados os aspectos que distinguem o sábio do insensato, já que, enquanto o primeiro se aproxima do Bem em si mesmo onde nada lhe falta, o segundo, por ser ignorante, dele se afasta padecendo uma vida infeliz (Cf. *De beata vita*, IV, 32; *De lib. arbit.*, I, 10, 20). Com efeito, as ações dão testemunho da relação do homem com a sabedoria, elas apontam tanto a prosperidade quanto a sua negligência decorrente do exercício de uma boa ou má vontade. A partir de Agostinho, se pretende mostrar que o fim almejado pela alma depende de uma vida reta, pressupondo a posse da sabedoria, cuja essência aponta para o conhecimento da Verdade.

A satisfação é possível ao homem, embora demande tanto o cultivo da razão quanto o exercício de uma vontade virtuosa, conforme se pretende mostrar, pois o movimento de ascese tem seu auge no conhecimento da Verdade. Todavia, o que é a Verdade que a alma tanto aspira? Seria ela única ou múltipla? Como os seres inteligentes devem proceder para conhecê-la? Tais problemáticas impulsionam a investigação amparada na filosofia de Agostinho. Dessa forma, além de discorrer a respeito das características que evoluem a Verdade, será explanada a maneira como o espírito deve proceder para conhecê-la. Enquanto a razão lhe aponta o caminho, a vontade lhe possibilita percorrê-lo. Assim, ao conservar suas faculdades ordenadas, ela se volta para o Bem, conhecendo a si mesma para então, transpor sua condição elevando-se até Deus. Para garantir essa segurança à humanidade, algumas certezas serão apresentadas reforçando, conseqüentemente, a falibilidade da proposta acadêmica. Nessa busca ardente pela Verdade, ao aceitar a graça salvífica, o homem alcança o entendimento para discernir na justa medida. Destarte, liberto das opiniões, guardando o coração sem mácula, ele consegue amar o Criador e voltar-se inteiramente para Ele. Conforme será explicitado, ao construir sua argumentação, Agostinho se serve da filosofia para desvelar as verdades da fé, sem incorrer em contradição. Desse modo, em sua essência, a busca pela Verdade corresponde à busca pelo conhecimento de Deus (Cf. *De Trinit.*, VIII, 2, 3). O seu ápice, conforme será ilustrado, se manifesta na figura do Cristo testemunhado pelos Evangelhos. Assim, a prática do bem corresponde ao meio indispensável, através do qual, a alma poderá transcender e, desvelando a Verdade, alcançar a vida bem-aventurada, tão querida e almejada. Afinal de contas, a verdadeira felicidade se encontra fundamentada na união livre, incondicional e desinteressada da alma com Deus face a face.

2.1 O LIVRE-ARBÍTRIO

A obra *O Livre-arbítrio* é fruto da conversão de Agostinho ao cristianismo. Esse trabalho foi iniciado durante o ano 388 d.C., na cidade de Roma, e concluído na cidade de Hipona

entre os anos 394 e 395 d.C. Em sua introdução, Oliveira (1995) explica que a mesma é composta pelos diálogos travados entre Agostinho e seu estimado amigo Evódio⁸⁹. Além de tratar da liberdade humana, o filósofo propõe uma resposta ao problema sobre a origem do mal moral. Dessa maneira, servindo-se dos ensinamentos cristãos, bem como das ideias neoplatônicas, Agostinho expõe, com propriedade, uma argumentação sólida o suficiente para superar a doutrina maniqueia. Em vista disso, a figura de um Criador bom onde todas as coisas criadas são boas é apresentada para auxiliar na compreensão de que o problema do mal se concentra no abuso humano da liberdade.

A obra é composta por três livros. À vista disso, no primeiro, o filósofo apresenta a sua busca por uma explicação ao problema do mal. Consequentemente, após algumas exemplificações, por ser considerado um mau desejo, o mal moral é distinguido do pecado (*Cf. De lib. arbit.*, I, 3, 6-8). Oliveira (1995) explica ainda que o mal é fruto da concupiscência, ou seja, acontece quando a alma se inclina para os bens passageiros e amando-os, perde-se de seu propósito, deixando-se conduzir pelos impulsos desmedidos (*Cf. De lib. arbit.*, nota 10, I, 4, 9). No segundo livro, Agostinho se propõe a apresentar evidências da existência de Deus; esclarecer que as coisas são boas porque decorrem de uma causa boa; justificar que embora o homem sirva-se do livre-arbítrio para cometer as más ações, ele continua a ser um bem concedido com a pretensão de ajudá-lo em seu objetivo de buscar a tranquilidade; explicar a organização do cosmos segundo uma hierarquia perfeita onde o ser humano goza de uma posição de privilégio, já que possui a existência, a vida e a inteligência (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 7). Quanto ao terceiro livro, nele o filósofo busca tratar da maneira como a relação dos seres criados com a divina Providência acontece. À vista disso, mesmo que o mal deixe suas marcas evidentes na criação, ele não é necessário, não possui um ser; antes, é privação de ser, uma deficiência, uma ausência de bem. Por isso, o mal não aumenta e tampouco diminui a grandeza da criação. Logo, aquele que a criou merece todo o louvor e exaltação! (*Cf. OLIVEIRA*, 1995).

Neste diálogo, conforme continua esclarecendo Oliveira (1995), o filósofo expõe os erros promovidos pelos maniqueus, já que, para eles, o homem não é livre para agir. Por isso, não deveria ser responsabilizado pelas ações. Desse modo, ao tratar do mal enquanto um fenômeno metafísico e ontológico, defendiam a existência de dois princípios antagônicos – Bem e Mal –

⁸⁹ De acordo com Oliveira (1995), antes de dedicar-se às letras, Evódio ocupava-se com as obrigações militares. O seu contato com Agostinho ocorreu durante a sua maturidade. Assim como o filósofo, ele também adotou a fé cristã. Além de acompanhar Agostinho em suas dores, recebeu da Igreja a missão de servir como bispo e pastor do povo de Upsala, cidade da África proconsular. Nos diálogos com o filósofo, sua participação lhe traz vida e rigor nas provas excitando a atividade filosófica. Desse modo, sua participação é evidenciada em algumas cartas e obras como: *Sobre a grandeza da alma*. Sua morte ocorreu no ano 424 d.C., seis anos antes de seu mestre e amigo.

responsáveis pela regência do mundo. Entretanto, apropriando-se da visão cristã, bem como das ideias de Plotino, Agostinho apresenta uma explicação que permanece a influenciar as mentes cristãs no decorrer do tempo. De acordo com ele, todas as coisas emanam de Deus que é o Bem absoluto. Logo, o mal carece de uma natureza; antes, corresponde a uma deficiência, à ausência ou à corrupção do bem. Destarte, todos os bens são dispostos perfeitamente no mundo, segundo o grau de ser que o compõe. Em vista disso, o mal moral decorre da má vontade. Ou seja, dos abusos que o ser humano comete com os dons concedidos para alcançar a realização plena da alma. Na medida em que esta, pervertendo-se com os bens corruptíveis, afasta-se do seu objetivo. No que tange os males físicos, na visão agostiniana, eles são consequências dos males morais. No decorrer do tratado, Agostinho insiste em defender que o homem é livre para praticar o bem e que nada o força a cometer o mal. Logo, se o pecado existe, cada um é responsável por ele, pois o livre-arbítrio possibilita diante da virtude ou do vício, a manifestação da justiça tanto na recompensa quanto no castigo.

Os homens gozam da inteligência para discernir, escolher e se orientar para a prática do bem. A verdadeira liberdade consiste em fazer bom uso desses bens, ou seja, ela acontece quando a alma “escolhe querer” e então, pratica o bem de tal maneira que, configurando-se a ele, não mais pode realizar o mal. Para isso, ela conta também com o auxílio da graça salvífica. Ora, para realizar o bem é imprescindível o conhecimento da verdade. Afinal, não há como escolher sem antes discernir com sabedoria. Todavia, para alcançar a felicidade, o conhecimento racional em si mesmo, ainda que seja preciso, não é suficiente, já que o mesmo deve estar associado às boas práticas. Em outras palavras, para que o espírito goze da tranquilidade que almeja, deve discernir e praticar o bem em consonância com as virtudes (*Cf. De lib. arbit.*, I, 13, 27). Estas servem como que luzeiros para que não se percam em sua relação com os bens passageiros. Desse modo, será possível sua união indissociável com a Verdade imutável, ela que é o começo e o fim para o qual todas as coisas convergem (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 29). Ainda que a natureza humana e o conhecimento racional sejam limitados, eles são de grande valia para que o ser humano possa desvelar a verdade e também dela se aproximar mediante o exercício intelectual e filosófico, conforme será explanado no item que segue. No entanto, para Agostinho, ao intelecto devem-se unir as boas práticas da vida, de acordo com a sabedoria adquirida pela fé que conduz à verdade suprema e ao verdadeiro gozo da felicidade, como será visto ao longo deste capítulo.

2.2 O PAPEL DA FILOSOFIA NA DESCOBERTA DA VERDADE

Enquanto o filósofo almeja e busca pela sabedoria, o sábio a conhece, uma vez que a

mesma lhe pertence. Por isso, negar a possibilidade do conhecimento da ciência, como o fazem os Acadêmicos, não passa de uma medida descabida e limitada em seus fundamentos (*Cf. Cont. Academ*, III, III, 5). Ora, “[...] se o filósofo busca a sabedoria, como o nome indica e como a experiência o mostra, retirar-lhe a esperança de encontrá-la é retirar-lhe toda razão de filosofar” (PAOLOZZI, 2017, p. 179). De fato, por gozar da sabedoria, lhe é lícito a emissão dos juízos sem qualquer preocupação com o erro, pois não pode nele incorrer quem se deixa guiar sabiamente pela luz que ilumina a razão (*Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 35a). Com efeito, o sábio é visto como aquele que ama e ordena a sua alma na busca pelos bens eternos, ao passo que o insensato diz respeito ao amante dos bens transitórios (*Cf. De lib. arbit.*, I, 9, 19). Na obra *A Ordem*, Agostinho parece complementar essa informação ao relacionar a figura do erudito com o homem que busca as coisas divinas servindo-se das artes liberais. Já o estulto, por sua vez, se deixa seduzir excessivamente pelas imagens das coisas e as prefere, apegando-se demasiadamente com elas (*Cf. De ordine*, II, XVI, 44). Em vista disso, para evitar as opiniões e alcançar o conhecimento verdadeiro é que Agostinho orienta os homens a servirem-se da filosofia, à maneira dos eruditos⁹⁰ (*Cf. Cont. Academ*, II, III, 8).

De acordo com o filósofo, a busca pela verdade representa o âmago da filosofia. Dessa maneira, “[...] se alguém julga que toda filosofia deve ser evitada, não quer outra coisa senão que não amemos a sabedoria” (*De ordine*, I, XI, 32). Conforme ressalta Correia (2022), o princípio que impulsiona o ser humano e o ajuda a conhecer a verdade é estimulado pela filosofia, pois que a sabedoria depende deste encontro e se configura em uma condição inconcussa, sem a qual, ninguém pode ser feliz. Em *A Cidade de Deus* (XIX, I, 3), Agostinho afirma: “não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica”. O exercício filosófico possibilita ao espírito alcançar a sabedoria e, com ela, a felicidade. Por meio dela, a alma encontrará a verdade, sem a qual ninguém consegue contemplar o Bem em si mesmo, crucial para gozar da verdadeira felicidade. A filosofia deve, então, estar vinculada a este propósito. Se a

⁹⁰ Em consonância com o entendimento agostiniano, o termo filosofia diz respeito ao amor da sabedoria (*Cf. Cont. Academ*, II, III, 7). Por sua vez, em *A Ordem* (I, XI, 32), observa-se que a palavra de origem grega *philosophia* pode ser compreendida como *amor sapientiae*, que quer dizer, amor à sabedoria. De maneira análoga, Gilson (2010), pontua que a posse da sabedoria beatificadora corresponde ao fim almejado pela filosofia. Dessa maneira, ele explica que as verdades necessárias para alcançar a beatitude se encontram nas Escrituras e, por sua vez, podem ser conhecidas em algum grau. Em Agostinho, a fé complementa o exercício da razão, enquanto aquela busca, esta encontra o objeto de desejo. “Eis por que a crença em Deus precede também a prova de sua existência, não para nos dispensar dela, mas, ao contrário, para incitar-nos a descobri-la, pois é para Deus que a sabedoria nos guia e não se alcança Deus sem Deus” (GILSON, 2010, p. 77).

tarefa é árdua, deve-se ao fato de que a verdade pertence ao âmbito do inteligível e exige esforço, investigação intelectual inclusive (*Cf. Cont. Academ*, II, III, 8-9).

No entanto, ainda que o movimento racional seja preciso, por si só, ele não é suficiente. Ora, a filosofia agostiniana demanda da alma um movimento integral, através do qual, no processo de autoconhecer-se, ela deve voltar-se para si. À vista disso, ela contrairá a clareza necessária para curvar-se diante das virtudes e adotá-las para então, desvencilhar-se das coisas ínfimas e, extirpando os vícios que resultam do domínio das paixões, e deixar-se atrair pelas realidades superiores. Por conseguinte, “a maior causa deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo” (*De ordine*, I, I, 3). Em Agostinho, querer a felicidade implica fazer o bem; este, por sua vez, pressupõe o saber para que o intelecto encontre a verdade. Assim, a alma pode servir-se da razão ou da autoridade da fé diante das obscuridades. Desse modo, aqueles que escolhem a razão para conduzi-los, como consequência, recebem da filosofia o auxílio necessário para entender a origem das coisas. Já os que optam pela autoridade, conseqüentemente, depositam sua confiança na fé e, creem nos mistérios das Escrituras onde o Bem em si mesmo, por amor, assumiu a condição humana para resgatar a humanidade do pecado e conceder-lhes a possibilidade da salvação (*Cf. De ordine*, II, V, 16). Entretanto, na concepção agostiniana, ambas as vias se complementam, pois crer é uma condição necessária para depois compreender as verdades divinas anunciadas pela fé (*Cf. De lib. arbit.*, II, 2, 6)⁹¹. Assim sendo, “[...] a verdadeira *philosophia* e a religião cristã se coincidem e a única diferença é que a *philosophia* fornece a evidência racional disto que a religião se limita a propor como objeto da fé” (CRUZ, 2017, p. 79. Grifos do autor). Não obstante, conforme esclarece Gilson (2010), na doutrina agostiniana a fé orienta sobre o que há para ser compreendido; por meio dela, o coração é purificado, possibilitando a razão inteligir os elementos da revelação divina.

Em Agostinho, a filosofia se encontra ligada aos preceitos da fé cristã⁹². Por isso, a sua finalidade consiste na aproximação do ser humano em relação a Deus. Segundo Gilson (2010),

⁹¹ Este mesmo pensamento é fortalecido em *A Verdadeira Religião* (IV, 24, 45), nos seguintes termos: “[...] a autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida de razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer”. Com efeito, em Agostinho, ambas as realidades se complementam e a filosofia cumpre o seu papel na medida em que auxilia o homem ávido no conhecimento da verdade. Isto posto, conforme afirma Gilson (2010, p. 82), “[...] uma filosofia que quer ser um verdadeiro amor pela sabedoria deve partir da fé, da qual será inteligência”. Dessa maneira, dar-se-á uma contemplação racional das verdades que compõem a religião cristã.

⁹² Em consonância com Gilson (2010), o conhecimento, que se torna ciência, pode resultar tanto das coisas vistas quanto das coisas acreditadas pelo homem. Desse modo, ainda que a origem da crença seja distinta do princípio da ciência, ela também corresponde à uma maneira de saber. Por conseguinte, cada sujeito pode emitir o seu juízo levando em consideração o seu testemunho, bem como o de outrem.

a compreensão deste ponto é crucial, tendo em vista o entendimento da ordem da vida, isto é, as regras da ação, pois o objetivo da alma não é uma busca sem fim pelo saber; antes está associado a um fim específico: saber para ser feliz. Para atingir tamanho propósito, cabe à filosofia instruir a razão para que as ações sejam boas e, por sua vez, corroborem o anseio da alma. Afinal, é no campo da ação moral, do saber viver, que ela tem a possibilidade de encontrar a vida feliz. Conforme afirmam Boehner e Gilson (1991, p. 151):

Agostinho jamais pensou em divorciar a teoria da prática. Sua filosofia é uma interpretação de sua própria vida. E esta se resume numa busca ininterrupta de Deus. De certo, sua busca não foi vã, nem lhe faltaram grandes descobertas; ainda assim, não cessou de procurar até o fim de sua vida.

A filosofia agostiniana se desvela em uma busca incansável pela excelsa verdade. Não obstante, para Gilson (2010), sua doutrina, fruto da própria conversão, diz respeito à uma metafísica da experiência interior. Nas *Confissões* (X, 40, 65), Agostinho afirma que o filósofo expressa a saudade do Criador, bem como a inquietude da alma em relação à investigação do mesmo. Embora ainda não goze do sumo Bem, se engaja em sua busca como quem sabe e ama o que procura. Por isso, a problemática corresponde à maneira como a verdade deve ser procurada a fim de que a alma possa encontrá-la e nela repousar definitivamente (*Cf. Conf.*, X, 20, 29). Para Boehner e Gilson (1991), a teodiceia agostiniana deve ser compreendida à luz desta busca implacável. Com efeito, o filósofo cristão serve-se do intelecto para, na busca pela verdade, analisar as proposições sem comprometer ou negar as verdades proclamadas pela fé. Seu esforço visa o aprofundamento dessas certezas para que, através da razão, um fundamento natural seja descoberto para, conseqüentemente, convertê-las em evidências fundamentadas na ciência. À vista disso, por buscar uma base racional para a fé, Agostinho desenvolve uma nova maneira de pensar onde faz uso da argumentação filosófica para compreender e desvelar as verdades propagadas pela doutrina cristã (*Cf. BOEHNER; GILSON, 1991*). De fato, tanto a filosofia quanto a religião convergem para uma unidade (*Cf. De vera relig., Prólogo, 5, 8*), através da qual, segundo Silva (2016), o homem poderá libertar-se das dificuldades e trilhar um caminho seguro, tendo em vista a contemplação da verdade. Entretanto, conforme Gilson (2010), a originalidade da filosofia de Agostinho, por exigir que a razão adote como ponto de partida a fé, acaba sendo alvo de críticas dos pensadores que afirmam ser a filosofia uma busca puramente racional. De fato, sua doutrina toma como objeto os dados da revelação e os submete ao crivo da razão. Assim, as verdades da fé podem ser esclarecidas e compreendidas. Afinal, a fé mostra o seu conteúdo e cabe à inteligência demonstrá-lo.

Tendo incorporado em sua vida a doutrina cristã, nos *Soliloquios*, Agostinho se posiciona alimentando a esperança do homem que anseia pela sua realização, nos seguintes termos: “[...] a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente [...]” (*Sol.*, I, VI, 12). Desse modo, para gozar desse objetivo, a filosofia é proposta enquanto meio para que o homem estimule a razão e domine seus impulsos purificando-se de qualquer apego aos bens transitórios, já que eles podem ofuscar a alma impedindo-a de contemplar aqueles que realmente devem ser contemplados e, por sua vez, seduzi-la a praticar o que é mal (*Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 34). Com sua proposta filosófica, Agostinho transpõe os limites impostos pelos Acadêmicos e reaviva a esperança de que a verdade pode ser apanhada, embora demande esforço e persistência (*Cf. Cont. Academ.*, II, III, 8). Com efeito, em *O Livre-arbítrio*, o filósofo ressalta a importância de se conformar o espírito àquelas regras imutáveis das virtudes para então, numa vida incorruptível, alcançar com sabedoria a Verdade (*Cf. De lib. arbit.*, III, 19, 52).

Através das propostas filosóficas de Agostinho, as discussões da Idade Média são revitalizadas. Tendo em vista as dificuldades que ofuscam a possibilidade do conhecimento, a filosofia é apresentada como um luzeiro necessário, isto é, um instrumento aos que buscam a plenitude, já que a mesma se encontra associada às boas ações oriundas dos julgamentos efetuados com sabedoria. Por meio dela, o homem poderá alçar-se em sua investigação sobre a alma e sobre Deus (*Cf. GILSON*, 2010). Desse modo, ainda que muitos queiram, pouquíssimos são os que realmente alcançam o fim almejado, pois nem todos conseguem perseverar na fidelidade da causa (*Cf. De beata vita*, I, 1). Ainda assim, mesmo que sejam raros os que alcançam o Bem em si, não se deve desesperar ou desistir da busca. Destarte, para compreender como se dá o caminho que conduz as almas à beatitude, no item que segue, explanar-se-á a respeito do entendimento de Agostinho sobre o mundo. Afinal, o homem está inserido nele, conseqüentemente não pode negligenciá-lo, pois extrai dele os subsídios necessários para assegurar suas necessidades biológicas e também, mediante o movimento intelectual, alcançar a Verdade que a tudo transcende, governa e ilumina (*Cf. De lib. arbit.*, II, 13, 36). Portanto, as próprias criaturas carregam impressos em si mesmas os traços d’Aquele que as criou. Por isso, é necessário compreendê-las para então, inteligir sobre a Verdade, já que as criaturas apontam para o princípio e fim de tudo, isto é, para o Criador (*Cf. Conf.*, IX, 10, 25; *De lib. arbit.*, II, 16 – 17, 42 – 46).

2.3 A CRIAÇÃO DO MUNDO E O LUGAR QUE O HOMEM OCUPA NELE

Em sintonia com Gilson (2010), entende-se que os neoplatônicos tornaram a verdade conhecida, porém, esqueceram-se de apresentar ao homem uma maneira eficiente para alcançá-la. Agostinho, ao construir sua doutrina, serve-se dessas ideias e, dando um passo além, as interpreta à luz do Evangelho de João e dos escritos de Paulo. Dessa forma, ele encontra nas Escrituras uma maneira de internalizar o platonismo no ser humano. Assim, amparado pelo pensamento cristão, o filósofo compreende na encarnação do Cristo o caminho desvelado para a humanidade ser reconduzida ao Criador (*Cf. Cont. Academ*, III, XIX 42; *De ordine*, II, 5, 16). Servindo-se dos ensinamentos bíblicos, os ensinamentos platônicos são ressignificados e reinterpretados. Assim, uma nova filosofia é elaborada, uma grande interpretação filosófica do mundo é feita à luz da fé. Sua originalidade “[...] transpõe todos os problemas num plano estrangeiro àquele da filosofia grega e inaugura a era das grandes filosofias cristãs que, desde então, não deixarão de se suceder” (GILSON, 2010, p. 449).

Considerando que a construção da filosofia agostiniana tem como inspiração elementos teóricos do neoplatonismo, se faz oportuno explanar sobre algumas das teorias formuladas pelos antigos na tentativa de explicar a origem e sustentação do cosmos. Embora uma resolução sobre a causa primeira seja complexa, para Platão, conforme se constata na obra *Timeu*, há as coisas que são sempre e aquelas que devem, sem nunca ser. Enquanto aquelas, por serem apreendidas pelo pensamento, originam o saber, estas, pertencem à ordem das coisas sensíveis e, por sua vez, causam as opiniões (*Cf. Tim.* 28a; 28c; 30a). No entendimento platônico, da desordem e do caos primordial, o Demiurgo, espécie de artesão divino, teria atribuído forma ao mundo enquanto cópia das ideias eternas, imutáveis e perfeitas. Às quais, estes seres participam de modo coletivo ou individual, já que elas envolvem todas as coisas (*Cf. Tim.* 28c; 29c; 30a-c). Além do mais, ele teria formado o tempo, bem como, à imagem do arquétipo, todos os seres celestiais e naturais. Nesta categoria, por sua vez, se encontra o homem dotado de uma alma racional invisível que nele exerce o seu governo (*Cf. Tim.* 34c-35a; 37d; 38a; 39e-40a). Assim, ao viver em equilíbrio e praticar o que é justo, o espírito retornará à unidade onde será feliz. Por outro lado, se levar uma vida desvairada e perniciosa, ao expirar, regressará na forma de um ser mais inferior até que possa emendar-se (*Cf. Tim.* 42b-c). De maneira análoga, no diálogo *A República* (VI, 508d-e), Platão destaca que a fonte de todo conhecimento e também da verdade consiste na ideia do Bem. Ademais, na sua concepção, todas as coisas participam da verdade e da essência. Todavia, enquanto alguns bens se aproximam das realidades eternas, per-

feitas e imutáveis, outros participam mais das coisas mutáveis. Por isso mesmo, aqueles possuem mais realidade do que esses. Quanto às almas inteligentes, elas podem transitar entre ambas as naturezas (*Cf. Rep.* IX, 585b-e). Contudo, apenas a vida reta e sábia pode lhes garantir êxito no propósito de regressar à origem e, então, gozar da contemplação do Bem em si mesmo.

Com a intenção de também responder à problemática que circunda a origem dos seres e entes, no livro XII da *Metafísica* (XII, 1, 1069a, 25-35), Aristóteles explica que todas as categorias se encontram ligadas à substância. Quanto ao ser, sua variação ocorre da potência para o ato (*Cf. Metaph.* XII, 2, 1069b, 15). Além disso, o filósofo salienta serem três as causas e os princípios a saber: a forma, a privação e a matéria (*Cf. Metaph.* XII, 2, 1069b, 30). Ele também acrescenta que as substâncias podem gerar outras substâncias. No entanto, a ideia de movimento sugere a existência de um princípio eterno: uma causa primeira, responsável pelas causas ulteriores, mas precedida por nada (*Cf. Metaph.* XII, 6, 1071b, 15-20)⁹³. Esse primeiro motor imóvel, na visão de Aristóteles, não pode ser distinto do que é, tampouco pode ser divisível e sendo o Princípio, também existe enquanto Bem (*Cf. Metaph.* XII, 7, 1072b, 10). Não obstante, por ser ato puro, a essência primeira não possui matéria, sendo uma e única, atrai todas as coisas para si (*Cf. Metaph.* XII, 10, 1075a, 20). Em vista disso, para induzir o povo a viver segundo as leis e agir em prol do bem coletivo, muitos dos antigos associavam essas realidades aos deuses (*Cf. Metaph.* XII, 8, 1074b, 5).

Assim como o faz o estagirita, Plotino também discorre sobre a origem e, consequentemente, propõe a existência de um único princípio que rege o universo e distribui a cada ser uma função em conformidade com a sua natureza. Em vista disso, ao longo dos livros V e VI das *Enéadas*, o filósofo explica a existência de três hipóstases. Destarte, por ser infinita, eterna e necessária, a primeira hipóstase é a mais perfeita e nela está o *Uno*. Este, corresponde ao Ser supremo, princípio acima do qual nada existe e, para o qual, todas as coisas tendem. A segunda hipóstase⁹⁴, denominada *Inteligência*, *Espírito* ou ainda de *Nous*, corresponde à uma cópia do *Uno*, mas carece de uma unidade perfeita e, sendo múltipla, representa a realidade efêmera. Quanto à terceira hipóstase, Plotino a identifica com a *Alma* ou *espírito de vida* que, além de animar as almas, também ocupa uma posição tênue entre a realidade sensível e a inteligível. Além disso, ela assinala o início do mundo físico e, consequentemente, o limite radical do *Uno*.

⁹³ A respeito dessa substância, Aristóteles afirma: “Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento circular (e isso é evidente não só para o raciocínio, mas também como um fato); de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato” (*Metaph.* XII, 7, 1072a, 25).

⁹⁴ Em concordância com Cícero Cunha Bezerra (2006), a segunda hipóstase equivale às Ideias de Platão, à *forma* de Aristóteles, bem como ao deus proposto pelos estoicos.

(Cf. HUISMAN, 2001; REALE, 1994a). Isto posto, a matéria é vista como causa da multiplicidade, da confusão, da dúvida e dos males que existem ou podem existir.

Plotino entende que as coisas, enquanto entes, se dirigem ao *Uno* e dispõem de sua unidade em maior ou menor grau, de acordo com a posição que ocupam em relação a ele (Cf. *En.* VI, 9, 2). No que concerne à alma humana, por ser eterna, é melhor que a matéria, sua unidade advém do *Nous* e o intelecto lhe permite o discernimento entre os bens para então, voltar-se em direção à sabedoria. Afinal de contas, conforme explica José Carlos Baracat Júnior (2006), ao sábio nada falta e a felicidade lhe é iminente. Entretanto, enquanto habita a realidade material, convém ao erudito servir-se da dialética para se autoconhecer, discernir as ações e, no processo de ascese, transcender o *Espírito*, tendo em vista colher os frutos do esforço adquirindo a similaridade com a própria unidade. Ora, tendo sido apresentadas brevemente algumas das teorias propostas pelos antigos com o objetivo de desvelar os mistérios que envolvem o fundamento das coisas, se faz necessário pôr um limite. De fato, essas ideias influenciaram o pensamento de Agostinho e também lhe forneceram inúmeros subsídios para a edificação da sua proposta. Em vista disso, no subitem a seguir, será explicado a respeito da sua compreensão sobre a origem da criação. Servindo-se da filosofia, ele construiu sua argumentação sem qualquer necessidade de abdicar da fé, antes, pressupondo-a ao atribuir-lhe um sentido mediante o exercício racional.

2.3.1 A criação segundo o pensamento agostiniano

Em suas obras, segundo Souza (2006), Agostinho não desvaloriza o pensamento que advém de toda uma tradição⁹⁵. Entretanto, ele se serve de tais ideias e as ressignifica, de maneira racional, auxiliado pela filosofia, tendo em vista a compreensão das coisas que importam à alma sem com isso ser forçado a negar ou a abandonar a fé cristã. Dessa maneira, ainda que muitos de seus argumentos sejam similares ao pensamento platônico ou neoplatônico, por sua vez, estes recebem um tratamento cristão. À exemplo disso, conforme se constata, Platão, no livro VII da *República*, apresenta o Mito da Caverna para explicar que o mundo dispõe de uma ordem, isto é, uma escala de valores formada pelas criaturas mais insignificantes até as mais complexas. De maneira semelhante, Agostinho defende que os bens, ao estarem dispostos na criação segundo o seu grau de ser, consolidam uma ordem hierárquica perfeita (Cf. *De lib. arbit.*, I, 6, 15; II, 7, 3). Assim, conforme se observa, ambos os pensadores defendem que a perfeição se encontra associada aos bens mais duradouros. Com efeito, em *A natureza do bem* (3, p. 5-7),

⁹⁵ O reconhecimento do filósofo medieval sobre os feitos dos pensadores antigos pode ser constatado em algumas obras, dentre elas: *Conf.* VII, 9, 13-15; 10, 16; *De civ. Dei*, VIII, V-VIII; IX, IV; *Cont. Academ.* III, XVII, 37.

Agostinho observa que o eterno é melhor do que os bens passíveis aos efeitos do tempo, pois aqueles não podem sofrer qualquer corrupção. Para ele, todas as coisas foram feitas e são sustentadas na existência por um Ser primeiro, absolutamente bom, também chamado pela doutrina cristã de Senhor Deus⁹⁶ (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17 – 18, 46 – 47). Em vista disso, ele relata nas *Confissões* (XI, 4, 6): “[...] Senhor, tu as criaste, tu que és belo, pois elas são belas; tu que és bom, pois elas são boas; tu que existes, já que elas existem. No entanto, nem são tão belas, nem tão boas, nem existem tal como existes, tu que és o Criador delas”. Por outro prisma, Platão não emite um juízo sobre a essência desse princípio originário⁹⁷, haja vista que os gregos não tinham uma noção criacionista do mundo à maneira da doutrina cristã, embora também busque argumentar a respeito da ordem do cosmos, ainda que de modo alegórico no *Timeu*. Não obstante, para Fabiano Ricardo Paz (2017), o filósofo cristão também utiliza do platonismo na medida em que relaciona as formas eternas, imutáveis e necessárias com as ideias perfeitas de Deus, ou seja, seus pensamentos (*Cf. De div. quaest.* 83, 24, 1).

Em conformidade com o entendimento agostiniano, todas as coisas procedem de um único Deus, cuja bondade, benevolência e justiça lhe são intrínsecas, não sendo possível pensá-lo de outra forma sem cair em equívoco (*Cf. De lib. arbit.*, I, 1, 1; 2, 4-5; *De natura boni*, 1, p. 3). Não obstante, nenhuma causa do mal deve ser atribuída ao Criador, ainda que emane dele tanto a recompensa quanto o justo castigo aos que livremente o merecem para que a ordem natural seja preservada. Dessa maneira, é preciso aceitar que:

[...] ele é todo-poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se não fosse autossuficiente. Isso porque tirou tudo do nada (*De lib. arbit.*, I, 2, 5).

Tais são alguns dos atributos que o filósofo os reconhece atrelados à figura divina⁹⁸. Em vista disso, ao contemplar a criação, Agostinho rende graças ao Criador, pois identifica nela a manifestação do infinito amor divino (*Cf. Conf.* XIII, 32, 47). Com efeito, tanto as filosofias platônica e neoplatônica, reinterpretadas por Agostinho, quanto a teologia cristã viabilizaram

⁹⁶ Ora, se Ele é o fundamento eterno de todas as coisas, como pode o homem, criatura limitada desvelar o que é ilimitado? Com efeito, é preciso reconhecer que conceito algum pode explicá-lo em sua totalidade. Em vista disso, para que o homem encontre algum conforto, o filósofo resgata dos livros Sagrados a definição que o próprio Deus exprime sobre si ao profeta dizendo: “Eu sou aquele que sou” (BÍBLIA, *Ex.* 3, 14).

⁹⁷ Na obra *Timeu* (28c), o filósofo afirma: “[...] dissemos também que o que devém é inevitável que devesse por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente”.

⁹⁸ Outras propriedades utilizadas pelo filósofo para se referir ao inefável Criador podem ser verificadas nas *Confissões* (I, 4, 4). Aliás, na visão agostiniana, Deus constitui o ser mais excelente e perfeito dentre os seres, pois nada existe que possa ser-lhe superior (*Cf. De doctr. christ.*, I, 7, 7).

ao filósofo os meios necessários para que, liberto do pensamento materialista sobre o cosmos, concebesse uma visão espiritual, transcendental e incorruptível de Deus⁹⁹. À vista disso, por advir de um ser absolutamente bom, toda natureza é indubitavelmente boa¹⁰⁰ e, com seus distintos graus de ser, formam um conjunto harmônico. Ainda que ela possa corromper-se, conserva a sua bondade, pois a corrupção é uma maneira de torná-la menos boa. Independentemente de sua condição, sua essência permanece boa¹⁰¹. Entretanto, se ela for incorruptível, será melhor do que as coisas limitadas, finitas e contingentes (*Cf. De lib. arbit.*, III, 13, 36b). Ora, Deus é o Criador de todas as naturezas, quer elas permaneçam fiéis na virtude ou pereçam no pecado. Afinal, Ele as criou para que acrescentem algo à beleza do mundo (*Cf. De lib. arbit.*, III, 11, 32) e, por sua vez, através da Providência divina, também as sustenta impedindo que recaiam no nada (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45).

Esta Providência, na ideia de Agostinho, além de preservar a harmonia da criação, permite que o Criador manifeste a sua justiça ao dirigir todas as coisas através da lei eterna¹⁰². Por

⁹⁹ No decorrer das *Confissões*, é possível perceber que a conversão do filósofo ao cristianismo também o influenciou na maneira como o mesmo investiga e concebe a origem do cosmos, uma vez que Agostinho se utiliza de elementos que compõem a Revelação para propor algumas teorias, conforme se observa: “[...] pelo nome de Deus se entende o Pai, que criou; e pelo nome de Princípio, o Filho, no qual Deus criou. E como eu acreditava que o meu Deus é Trino, eu procurava a Trindade em suas santas palavras e via que o “teu Espírito pairava sobre as águas”. Eis a Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo, Criador de todas as criaturas” (*Conf.*, XIII, 5, 6). Na visão cristã, Deus ordenou e as coisas foram feitas segundo a sua Palavra. Em vista disso, o filósofo acrescenta: “ó Deus, criaste o céu e a terra neste Princípio, ou seja, no teu Verbo, no teu Filho, na tua virtude, na tua sabedoria, na tua verdade, falando e agindo maravilhosamente” (*Conf.*, XI, 9, 11). A respeito desse pensamento agostiniano, consultar também Maria Imaculada Azevedo Fernandes (2007).

¹⁰⁰ Todos os bens se encontram ligados a Deus, lhe devem sua existência e, caso queiram, podem receber d’Ele a perfeição de que necessitam para alcançar a plenitude (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45). Sendo bom, Ele criou seres bons e não os deixou ao acaso, pois os envolve e completa estendendo-lhes sua graça (*Cf. Conf.* VII, 5, 7). No *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus* (I, II, 4), além de reforçar a ideia sobre a criação, o filósofo explica que a eternidade dos tempos também foi feita com ela. Não obstante, em Agostinho, Deus continua agindo na criação. Por isso, Ele conserva as criaturas segundo uma ordem perfeita, à qual, todas as coisas estão dispostas de maneira justa (*Cf. De lib. arbit.*, I, 6, 15). Essa ideia, por sua vez, é fortalecida na obra denominada *Comentário ao Gênesis* (VI, XI, 18). Por conseguinte, nas *Confissões* (VII, 12, 18; 13, 19) ele afirma: “[...] de fato, o nosso Deus “criou todas as coisas muito boas”. Porque, fora da tua criação nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida”.

¹⁰¹ No que tange a corrupção dos seres criados e sujeitos aos efeitos do espaço/tempo, o filósofo assim se expressa nas *Confissões* (VII, 12, 18): “Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem”.

¹⁰² De acordo com Mariana Palozzi Sérulo da Cunha (2001, p. 61, *nota* 24): “A noção de lei eterna em Agostinho é princípio da sabedoria, implícita à própria perfeição divina e portanto sempre justa”. Não obstante, o próprio filósofo salienta: “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*De ordine*, I, X, 28).

meio dela, é lícito que os bons recebam a vida beata e os maus padeçam os infortúnios recebendo a desventura. Desse modo, tanto a harmonia quanto a beleza da natureza são mantidas inabaláveis (Cf. *De lib. arbit.*, I, 6, 15; 8, 18). Segundo o filósofo, existe a lei temporal que também rege a vida comunitária dos seres humanos. Entretanto, por estar sujeita aos efeitos do tempo e, conseqüentemente, sofrer variações conforme as circunstâncias, ela acaba permitindo um mal menor para que um maior seja evitado. Com efeito, ela permite que alguém mate outrem em autodefesa ou ainda que o soldado execute o seu inimigo durante a guerra (Cf. *De lib. arbit.*, I, 5, 11). De fato, Agostinho não a condena, porém, também não encontra meios para justificá-la totalmente. Assim, adverte que a mesma, para ser justa, deve estar fundamentada e amparada pelos princípios da lei eterna, pois ela é imutável e orienta com precisão as ações, tendo em vista a plena realização dos seres (Cf. *De lib. arbit.*, I, 6, 14-15). À vista disso, em consonância com Josemar Jeremias Bandeira de Souza (2006), convém aos homens, para que alcancem uma vida ordenada em detrimento da bem-aventurança, submeter o livre-arbítrio à observância da lei divina. Assim, tanto as opiniões quanto os erros serão evitados e o espírito saberá discernir os bens a serem amados dos que devem ser usados como meios para alcançar o fim (Cf. *De lib. arbit.*, I, 16, 34; *De Trinit.*, IX, 8, 13). Logo, por meio das boas ações, ele direcionar-se-á para o bem eterno, no qual também se encontra o fundamento de todas as coisas.

Tendo em vista que os seres estão ordenados de acordo com uma hierarquia estabelecida pelo Criador, em *A natureza do bem*, o filósofo esclarece que o mundo é formado pelas seguintes realidades: modo, espécie e ordem. Destarte, “[...] onde se encontrarem estas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores; onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum” (*De natura boni*, 3, p. 7). Não obstante, a natureza espiritual, ainda que venha a se corromper, se comparada com uma natureza inferior, por mais que um bem material conserve sua incorruptibilidade, ela continua sendo superior a ele (Cf. *De natura boni*, 5, p. 9). Dessa forma, compreende-se que os bens terrenos estabelecem a harmonia com as realidades celestiais, por meio da subordinação (Cf. *De natura boni*, 8, p. 13). Afinal, seria injusto e descabido admitir que as coisas melhores devessem estar submissas às que são menos boas (Cf. *De lib. arbit.*, I, 8, 18). Assim, enquanto a ordem natural é preservada, em conformidade com Moacir Novaes (2009), os bens inferiores apontam para aqueles de ordem superior. Por conseguinte, os graus de perfeição ou imperfeição refletem em que medida uma criatura participa da perfeição divina, já que todos os seres naturalmente tendem a buscar o Bem absoluto e, conseqüentemente, se voltam para a origem.

Ainda sobre a organização do mundo, Agostinho também explica na obra *O Livre-arbítrio*, que os bens se encontram distribuídos de maneira distinta, conforme três realidades ou

graus de perfeição, a saber: o ser, o viver e o entender (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 7)¹⁰³. Isto posto, o filósofo esclarece que, dentre os bens, aqueles que somente existem, como a matéria, apenas seguem a ordem natural sem qualquer possibilidade de violação. Por isso, são considerados de grau inferior. Já aqueles bens que, além da existência, gozam também da vida, como é o caso dos animais, por sua vez, podem se relacionar com as coisas e adquirir inúmeras experiências sensoriais através dos sentidos – tato, visão, audição, olfato e paladar. Estes, todavia, são coordenados pelo sentido interior. Graças a ele, as criaturas podem tanto se aproximar dos bens caso sintam agrado quanto deles fugir ao sentir repulsa, medo ou dor (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 8; 5, 12)¹⁰⁴. De fato, os animais também ultrapassam facilmente os homens nas mais variadas características físicas, porém a realidade exterior se lhes configura um limite intransponível (*Cf. Conf. VII*, 17, 23). Não obstante, existe uma faculdade que, ausente em suas almas, se encontra no espírito do homem e o torna superior às demais criaturas. Para Agostinho, a excelência privilegiada da espécie humana se deve àquilo que se costuma chamar inteligência (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16). Por meio dela, os seres racionais tomam consciência da sua existência, exercem seus juízos sobre as coisas inferiores podendo levar uma vida mais esplêndida e perfeita, ou seja, direcionada para a prática do bem cuja fidelidade lhe assegura distante da corrupção (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 17; *De natura boni*, 7, p. 11)¹⁰⁵.

Evidentemente, em consonância com a perspectiva cristã adotada pelo filósofo, a Providência é responsável pelo andamento do cosmos (*Cf. De lib. arbit.*, I, 1, 1). Não obstante, além de manter todas as coisas no lugar devido, ela igualmente retribui a cada um em conformidade com os seus méritos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53). Com efeito, por ser uma criatura, o homem também se encontra submisso ao governo divino. Todavia, diferente dos animais, ele pode escolher seguir a lei eterna ou viver à margem dela. Isto posto, conforme explica Gilson

¹⁰³ Esta mesma categoria de seres que compõe a hierarquia divina é proposta pelo filósofo em *A cidade de Deus* (VIII, VI), assim como em *A Doutrina Cristã* (II, 38, 57).

¹⁰⁴ Sobre o comportamento dos animais, Agostinho expressa sobre eles no *Comentário aos Salmos* (148, 3): “[...] embora não tenham senso interior racional e mente inteligente que distingue como o homem, para louvarem a Deus; têm, contudo, vida manifesta, como todos nós o sabemos, que os leva a apetecer a comida, a ingerir o que lhes é útil e a rejeitar o que lhes é prejudicial; sentidos corporais para distinguir: a vista para as cores, o ouvido para as vozes, o olfato para os odores, o gosto para os sabores, o movimento para os prazeres ou as incomodidades”.

¹⁰⁵ Émilien Vilas Boas Reis (2010), também reforça a ideia agostiniana de que, por gozar de uma alma racional, o ser humano se encontra livre para exercer o seu poder sobre as criaturas que existem e vivem, como os seres inanimados e os animais. Ademais, Maria Janaina Brenga Marques (2012), explica que o homem pode agir no mundo segundo o seu querer, já que desfruta do livre-arbítrio. Entretanto, o mesmo também é responsável pelas suas ações, ou seja, precisa responder pelas consequências. Em Agostinho, não há outro bem que possa saciar o anseio da alma racional exceto o próprio Criador (*Cf. De natura boni*, 7, p. 11). Entretanto, quando a alma não segue a ordem da razão, afasta-se do Bem, consequentemente, passa a pecar e corromper-se. Ora, sendo o pecado algo voluntário, segue-se a pena para que a ordem natural seja preservada e o erro reparado (*Cf. De lib. arbit.*, III, 9, 26).

(2010), ainda que a natureza seja regida pela ordem divina, cabe ao homem querer e colaborar para o seu pleno cumprimento. Contudo, caso sua escolha seja negligenciá-la, por consequência, afastando-se do Bem em si, ao corromper-se, ele não mais conseguirá discernir a verdade com clareza. Desse modo, deixando-se levar pelas paixões e demais vicissitudes da vida, confundindo-se com as opiniões, afundar-se-á no erro onde passará a levar uma vida que, por ser infeliz, dever-se-ia chamar morte (*Cf. De lib. arbit.*, I, 4, 10; 11a, 22).

No entendimento agostiniano, o Criador age na obra criada e todas as coisas, sem exceção, se encontram perfeitamente ordenadas constituindo uma hierarquia segundo o grau de existência, vida e inteligência que as compõem (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 13). Ademais, admite-se que o ser capaz de julgar é superior ao subjugado donde segue-se que os sentidos julgam os bens e, por sua vez, encontram-se submissos ao sentido interior, o qual, também está submetido ao crivo da razão, já que ela é a faculdade mais excelente na estrutura dos seres (*Cf. De vera relig.*, V, 29, 53). Em concordância com Correia (2022), a própria configuração da natureza aponta para as realidades inteligíveis onde se encontra a Verdade ela mesma, eterna, perfeita e necessária. Por conseguinte, para não cair no erro ou ficar à mercê das opiniões, a razão deve orientar-se de acordo com ela. Afinal, “[...] a medida conforme a qual a mente humana deve compreender é a medida mesma com que consegue aplicar-se e unir-se à verdade imutável (*De lib. arbit.*, II, 12, 34). Por isso, o conhecimento da verdade recebe no agostinianismo uma importância crucial. Ademais, considerando que os três graus de ser encontrados no mundo também estão presentes na alma, conforme acentua Matheus Jeske Vahl (2021), ao compreender a si mesma, ela também poderá inteligir e desvelar a essência que, com justiça, ordena todas as coisas sensíveis e inteligíveis.

Ao pensar o mundo e a forma com que o ser humano estabelece sua relação com ele, Agostinho comunga da filosofia platônica para também afirmar que a natureza é envolvida por duas realidades: uma sensível e outra inteligível. Esta, gera na alma que se conhece a ciência, pois abriga a verdade em si mesma. Aquela, por sua vez, faz parte da realidade sensível, consequentemente, pode ser apanhada pelos sentidos. Entretanto, corresponde a uma verossimilhança das coisas transcendentais. Logo, por ser uma cópia, desperta na alma dos ignorantes a mera opinião (*Cf. Cont. Academ*, III, XVII, 37). Já nas *Confissões* (IX, 10, 25), o filósofo efetua a distinção do mundo através da realidade interna e externa. Assim, enquanto esta envolve a matéria e se encontra sujeita aos efeitos do espaço/tempo, aquela é melhor, pois a suma perfeição se encontra nela. Isso ocorre porque ela envolve os bens eternos, transcendentais e necessários (*Cf. Conf.*, X, 25, 36). Porém, descrevê-la não é uma tarefa fácil, pois o seu espaço além de imensurável, também é ilimitado (*Cf. Conf.*, X, 8, 15). Em conformidade com Gilson (2010),

dentre as coisas a serem conhecidas, algumas são temporais, ou seja, encontram-se à mercê dos efeitos do tempo¹⁰⁶ e outras compõem a eternidade. Estas, ao serem buscadas pela razão e apanhadas pela inteligência, podem ser visíveis ou invisíveis. De fato, sua contemplação ocorre ao homem graças à iluminação do intelecto. Com efeito, “[...] o conhecimento que temos delas é muito mais certo do que nosso conhecimento das coisas sensíveis” (GILSON, 2010, p. 79). Assim sendo, fica evidente que a natureza do homem, em sua excelência, pode se relacionar tanto com os bens inferiores quanto os superiores. Entretanto, embora sejam muitas as possibilidades, nem todas as escolhas lhe asseguram o conhecimento necessário da verdade para viver feliz (*Cf. De lib. arbit.*, I, 14, 30). Isto posto, no intento de compreender como o homem, mesmo limitado, pode se relacionar com a eternidade, no item subsequente, tratar-se-á de esmiuçar como Agostinho concebe a sua natureza. Afinal, ele se distingue das demais criaturas e, por ser superior a elas, pode desvelar a verdade relacionando-se com ela, tendo em vista a realização plena da alma. Consequentemente, por se tratar de um bem tão magnífico, julga-se necessário, ao abordar o ser humano no item a seguir, explicar também de que maneira se lhe torna possível o conhecimento, uma vez que a sabedoria está ao seu alcance ajudando-o no discernimento para viver retamente sem se desviar do propósito que é buscar o Bem em si.

2.3.2 Os atributos do homem na perspectiva do agostinianismo

Em Agostinho, como visto acima, o mundo é perfeitamente ordenado e dirigido pela Providência que a tudo governa com justiça (*Cf. De lib. arbit.*, I, 6, 15). Dessa forma, cada ser, seja ele sensível ou inteligível, ocupa o seu lugar em conformidade com o grau de excelência que possui. Destarte, por desfrutar também da faculdade racional, o que pressupõe tanto a existência quanto a vida, das criaturas, o homem é contado entre os seres mais perfeitos. Por conseguinte, fazendo uso da razão, ele pode alcançar a sabedoria e, por sua vez, conhecer as verdades da ciência (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16; II, 3, 7). De acordo com Fabiano Ricardo Paz (2017a), a sabedoria se encontra associada àquelas verdades puramente intelectuais. Logo, para apanhá-las, o homem recebe o auxílio da iluminação divina. Quanto às verdades contingentes ou científicas, cada indivíduo pode adquiri-las apropriando-se da luz estendida pelo mundo sobre os sentidos. Com efeito, quando a razão exerce o seu senhorio, ele leva uma vida ordenada, ou seja, segundo a condição à qual foi criado (*Cf. De lib. arbit.*, I, 8, 18). Graças à inteligência,

¹⁰⁶ Referindo-se aos efeitos causados pelo tempo, Gilson (2010) afirma que o homem pode experienciar as coisas temporais presentes ou acreditar nelas mediante o testemunho alheio. No que tange as coisas temporais passadas, se deve crer no testemunho dos que constatarem os fatos. Agora, a respeito das coisas temporais futuras, é preciso acreditar e conservar viva a esperança, ainda que não possam ser vistas.

a natureza humana pode, dentre outras coisas, intuir sobre as categorias que originam os seres, perceber que há uma hierarquia divina e então, buscar os bens eternos através do exercício racional objetivando o deleite da própria Verdade. A respeito disso, o filósofo lamenta serem poucos os que realmente se esforçam para entender tanto o próprio espírito quanto o princípio responsável por toda a Criação (*Cf. De ordine*, II, XI, 30).

Ao propor uma definição para o ser humano, os antigos sábios, por sua vez, afirmavam ser ele uma criatura racional e mortal. Dessa forma, por desfrutar das capacidades intelectivas, ele se distingue dos animais ocupando uma posição superior a eles. No entanto, a própria razão – faculdade responsável pelo movimento que a mente realiza para avaliar e criar as ligações entre as coisas que se conhecem (*Cf. De ordine*, II, XI, 30) –, por se encontrar à mercê da volatilidade do espaço-tempo, diverge dos bens eternos e divinos (*Cf. De ordine*, II, XI, 31). Ora, esse bem é o que há de mais sublime no homem e, embora esteja suscetível às variações, é através dele que se torna possível a percepção das realidades eternas, imutáveis e necessárias (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 14). Tendo adotado o pensamento cristão, Agostinho explica que a categoria humana é constituída pela substância material e espiritual (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16)¹⁰⁷. Em conformidade com Boehner e Gilson (1991), graças a essa união, a natureza inferior se harmoniza com as realidades superiores alcançando uma relação com Deus, pois que, todos os seres participam do seu Ser supremo¹⁰⁸. Entretanto, por estar submetido aos efeitos da corrupção, a vida humana, conforme ressalta Souza (2006), inevitavelmente tende para um encontro com a morte. Por isso, na ânsia de livrar-se desse temor, cabe ao homem buscar uma segurança nas coisas incorruptíveis, já que elas perduram para sempre.

À vista disso, para Agostinho, o maior e melhor bem a ser almejado com todas as forças é o próprio artífice da vida (*Cf. De lib. arbit.*, III, 7, 21). Neste aspecto, por gozar da inteligência, sendo, vivendo e pensando, o ser humano se encontra dotado das habilidades necessárias para identificar na natureza os sinais do Criador bem como os seus preceitos (*Cf. De Trinit.*, II, 10, 28). Compreende-se que o homem não foi criado sábio, tampouco insensato, antes em uma condição intermediária onde a razão o torna apto a buscar pela sabedoria (*Cf. De lib. arbit.*, III, 24, 71). Sem ainda ser sábio, o ser humano foi criado com a disposição para receber um preceito e necessariamente o observar. No entendimento agostiniano, “[...] a razão torna todo homem

¹⁰⁷ Em conformidade com Vahl (2021), o homem encontra-se sujeito à contingência enquanto existe e vive no mundo. Entretanto, por gozar de uma alma racional, lhe é possível transcender essa condição, tendo em vista o conhecimento da verdade. Segundo Oliveira (2018), o entendimento ensina-o a reconhecer que ele não é a causa de si, mas que existe algo superior responsável pelo firmamento, cuja posse garante a felicidade eterna, fim último de toda a investigação filosófica. Ademais, também é graças à razão que ele pode discernir, agir e se exercitar para cultivar boas relações com os bens, consigo mesmo e os seus semelhantes.

¹⁰⁸ *Cf. De natura boni*, I, p. 3-5; 13, p. 17; 19, p. 25; 26, p. 35.

capaz de receber um preceito, ao qual deve fidelidade na execução do que é prescrito. Ora, assim como a natureza racional é capaz de perceber um preceito, assim também a observância deste conduz à sabedoria” (*De lib. arbit.*, III, 24, 72). Dessa forma, cada pessoa torna-se melhor ao perseverar nele. Entretanto, caso venha a negligenciá-lo de algum modo, começa a errar. Em vista disso, ao se afastar voluntariamente da vida beata, padecerá as consequências conforme a disposição divina (*De lib. arbit.*, III, 25, 74). Em *A Trindade* (X, 5, 7), o filósofo elucida que o preceito dado à alma lhe serve de guia para que a mesma aceite o seu lugar na hierarquia dos bens e, conseqüentemente, reconheça os seus limites submetendo-se aos desígnios do Criador para então, viver de maneira ordenada e digna de merecer a felicidade. Com efeito, o exercício do pensamento é crucial para o conhecimento ser alcançado, já que a realização está vinculada a ele (*Cf.* FERNANDES, 2007). Dessa forma, busca-se explicar como esse processo ocorre no homem. Primeiramente, sua origem parte das realidades exteriores até a perscrutação do interior. A seguir, a motivação humana tem como finalidade desvelar a verdade e unir-se a ela. Assim, é possível gozar com sabedoria da vida feliz. Assim sendo, nos subitens a seguir, para entender o processo que desenvolve o saber, explana-se a respeito das funções executadas pelos sentidos e suas relações com as sensações. Considerando o papel essencial desempenhado pelo intelecto, seu julgamento fundamenta o agir do sujeito em relação aos bens. Isto posto, para findar as argumentações sobre a natureza humana será discutida a tríade que, na visão de Agostinho, configura o espírito.

2.3.2.1 Os sentidos e as sensações durante o ato de conhecer

Segundo o filósofo, ainda que seja complexo, o gênero humano pode compreender tanto a realidade sensível quanto inteligível. No entanto, o conhecimento das coisas materiais, ou seja, do mundo exterior, é o mais fácil de ser alcançado, pois sua percepção ocorre por intermédio dos sentidos. Nesta categoria, também se encontram as experiências testemunhadas pelos outros indivíduos (*Cf. De Trinit.*, XV, 12, 21b). Atendo-se a essa questão, Agostinho explica em *O Livre-arbítrio* (II, 3, 9), que embora os cinco sentidos nada informem sobre si, é por meio deles que o homem sente e percebe o mundo. Através dos sentidos, os seres julgam os bens materiais podendo se aproximar ou deles se afastar. Tal movimento, por sua vez, ocorre graças à existência de um sentido interior, comum aos homens e animais. Este sentido apanha as informações fornecidas pelos sentidos e as envia à mente para que sejam organizadas, processadas e interpretadas. Conseqüentemente, a mente origina um parecer, isto é, um juízo (*Cf. De lib. arbit.*, II, 5, 12). Sem embargo, no ser humano, tanto os sentidos externos quanto aquele sentido interior se encontram submissos à inteligência. A ela compete julgar todas as coisas e

produzir o que se denomina ciência (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 9)¹⁰⁹. Ora, a razão é o que existe no homem que lhe caracteriza a excelência, acima dela encontra-se a própria Verdade, o Bem em si mesmo, o princípio do qual todas as coisas devem o seu ser (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16; 10, 21a). Diante disso, Gilson (2010, p. 39) afirma: “[...] não há nada no homem que esteja acima da razão, transcender o homem, e, por consequência, isso a que ele pode ao menos legitimamente assemelhar-se primeiramente, é alcançar Deus”.

A respeito do modo como Agostinho compreende o movimento que a alma realiza para adquirir o conhecimento, Donald Xavier Burt (1996) explica que o homem se serve dos sentidos para ter acesso àquilo que é sensível. Por conseguinte, o espírito, além de formular as imaginações, as memórias e os demais objetos do pensamento, também efetua a conexão entre os sentidos e a mente. Esta, ocupa o papel mais importante no processo da cognição, uma vez que os bens inteligíveis são acessados por meio dela¹¹⁰. Dessa forma, a alma pode buscar pela verdade que, ao se tornar posse, consequentemente, recebe o nome de sabedoria. De acordo com o filósofo, o conhecimento ocorre verdadeiramente quando a alma consegue compreender pela razão (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9 – 10, 25 – 29). Além do mais, duas são suas origens, uma vez que ele pode resultar do mundo por intermédio das informações fornecidas pelos sentidos ou advir do interior da alma racional, isto é, da própria consciência como o filósofo afirma: “[...] sabemos que há dois tipos de conhecimento: um, das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais; outro, das coisas que percebe por si mesma” (*De Trinit.*, XV, 12, 21b). Para Agostinho, em consonância com Oliveira (2018), a aquisição do saber ocorre de maneira gradual pelo ser que pensa. Destarte, os sentidos informam o espírito ao transmitir as sensações despertadas pelos estímulos externos. Com exemplo, se destaca a alvorada do sol, a brisa do mar, o canto dos pássaros, o perfume das rosas e o sabor do mel. Essas são algumas das informações captadas pelos órgãos sensoriais. Posteriormente, essas sensações são convertidas em imagens, as quais ficam armazenadas na memória e se transformam em objetos do pensamento. Assim, sempre

¹⁰⁹ Em conformidade com Paz (2017), no pensamento agostiniano, embora os sentidos captem as impressões do ambiente, dentre elas, a cor, o sabor, cheiro, som e também algumas qualidades como a moleza, dureza, aspreza, dentre outras sensações similares, todavia, não fornecem uma certeza sobre o conhecimento, uma vez que tal função é estritamente reservada à faculdade racional.

¹¹⁰ Em sua obra intitulada *Comentário ao Gênesis* (XII, IX, 20), o filósofo serve-se de uma analogia bíblica para ilustrar a distinção que há entre o espírito e a mente, conforme se observa: “[...] o que mostra que a profecia diz respeito à mente mais do que a esse espírito, que de um modo próprio se denomina espírito, e é uma certa potência inferior à mente, na qual se representam as semelhanças das realidades corporais. Assim, José foi mais profeta porque entendeu o que significavam as sete espigas e as sete vacas do que Faraó que as viu em sonhos. O espírito do Faraó foi informado para ver; em José, a mente foi iluminada para entender. E, por isso, naquele estava a língua, neste, a profecia, porque naquele havia a imaginação das coisas, neste a interpretação das imaginações [...]. Assim se formam no espírito os sinais das coisas e sua compreensão resplandece na mente. de acordo com essa distinção [...], denominamos agora espiritual tal classe de visões, com a qual pensamos também as imagens dos corpos ausentes”.

que quiser, os sujeitos podem recordar de suas experiências, a mente se encarrega de organizá-las, analisá-las, julgá-las e dispô-las para que façam sentido. Por conseguinte, se o conhecimento gerado diz respeito à verdade eterna, é denominado sabedoria. Agora, se ele referenciar o mundo, então será chamado de ciência.

Conforme defende Agostinho, tanto a sabedoria quanto os elementos da ciência são desvelados pela alma. Todavia, a primeira resulta da atividade intelectual e se manifesta pela razão, já a segunda, por sua vez, advém pela via dos órgãos sensoriais e, por isso, denomina-se sensação (Cf. *De quant. animae*, XXX, 58). Dessa forma, ao discorrer sobre as sensações, o filósofo apresenta a seguinte definição: “a sensação é certamente toda reação no corpo que não se oculta à alma; mas não se pode converter essa enunciação devido a essa reação no corpo, pela qual, conhecemos nós, ela aumenta ou diminui, ou seja, de modo a não se ocultar à alma” (*De quant. animae*, XXV, 48)¹¹¹. Com efeito, as informações sensoriais podem despertar no corpo as paixões, além do mais, na visão de Paz (2017), elas também se configuram enquanto meios eficientes para estimular no homem o pensamento. A alma, por sua vez, sabe todas essas coisas, já que anima e governa o corpo (Cf. *De quant. animae*, XXXVI, 81)¹¹².

Os estímulos advindos do mundo exterior provocam a alma a reagir com relação a eles, ação que é comum também aos animais, pois todo ser que existe e vive tem seu apetite incitado pelas sensações. Entretanto, as almas racionais, por gozarem de uma vontade livre, detêm em seu poder a escolha entre aceitar ou refutar tais estímulos (Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, XIV, 25). Nessa relação, o corpo é semelhante a um instrumento, através do qual, a alma sente e percebe as sensações, uma vez que elas lhe pertencem (Cf. *De Gen. ad litt.*, XII, XXIV, 51). Ora, ao serem percebidos os estímulos advindos dos sentidos pelo espírito, este, os comunica à inteligência que, por sua vez, analisará o seu significado podendo resultar em um conhecimento demonstrável ou uma imaginação (Cf. *De Gen. ad litt.*, XII, XI, 22; XII, 26). Considerando que a natureza humana resulta da relação entre a dimensão material e espiritual, convém à alma ater-se em sua busca pelos saberes eternos, ainda que tal movimento demande afínco e diligência. Em conformidade com o filósofo, por ser carnal e mortal, o homem tem certa familiaridade com os bens sensíveis em detrimento das realidades inteligíveis. Dessa forma, ainda que conheça as realidades eternas e seguras, a fraqueza humana faz com que a alma retorne ao mundo

¹¹¹ O corpo se encontra sob a tutela da alma. Assim, ao definir o que seja as sensações, o filósofo também afirma: “[...] penso que sensação é a percepção pela alma do que sofre o corpo” (*De quant. animae*, XXIII, 41). Logo, em consonância com Oliveira (2018), entende-se que a causa da sensação reside na alma e o corpo é o meio, através do qual, ela se manifesta permitindo o conhecimento do mundo exterior.

¹¹² De acordo com Gilson (2010), além de agir sobre o corpo, a alma também o guarda enquanto o habitar, quer ele esteja em um estado de tranquilidade ou padecendo algum infortúnio.

externo e deseje permanecer ilusoriamente nele (Cf. *De Trinit.*, XI, 1, 1). Apesar disso, a alma racional continua sendo um bem imprescindível, através do qual, os indivíduos podem moldar o saber, revisitar as lembranças na memória, construir fantasias com as ideias, fixar o conhecimento ou representá-lo por meio da inteligência (Cf. *De Trinit.*, XII, 2, 2). Não obstante, é graças a essa faculdade que a alma consegue discernir os bens e entender que, nas palavras do filósofo, “[...] o que não é corrompido, isto é, o íntegro é melhor do que o corrompido; o eterno vale mais do que o temporal; o ser inviolado mais do que aquele sujeito à violação” (*De lib. arbit.*, II, 10, 28). Isto posto, no item seguinte, será explicado o entendimento de Agostinho sobre esse grande dom que foi concedido pelo Criador ao gênero humano. Essa dádiva permite ao homem encontrar e permanecer diante das propriedades eternas. Consequentemente, alcança-se a realização.

2.3.2.2 A excelência humana deve-se à grandeza da alma racional

É por meio da razão que a alma humana se relaciona com as verdades que transcendem o sensível, fazendo com que o pensamento alcance o conhecimento das certezas eternas. Para Agostinho, assim como todo espírito é superior à matéria, de igual forma, a alma é mais excelente que o corpo o qual anima, rege e cuida (Cf. *De Gen. ad litt.*, XII, XVI, 32-33). Em vista disso, é possível observar no diálogo com Evódio o quanto é significativo o seu apreço para com ela: “Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão”. Ao que Evódio lhe responde: “Não encontro absolutamente nada que possa ser melhor” (*De lib. arbit.*, II, 6, 13). Ainda que a natureza do homem seja mortal, a razão que nele se manifesta, além de fazê-lo superior aos demais seres, lhe possibilita acessar os bens incorruptíveis a fim de que busque a verdade e se mantenha fiel a ela (Cf. *De lib. arbit.*, I, 7, 16; 8, 18). A seu respeito, o filósofo acrescenta: “[...] esta razão não foi mais verdadeira ontem que hoje, nem será mais verdadeira amanhã ou após um ano; nem mesmo se este mundo acabar, ela deixará de ser uma verdadeira razão” (*De ordine*, II, XIX, 50). Seus atributos eternos e imutáveis lhe asseguram ser aquilo que é para sempre, ao passo que as coisas da natureza sofrem modificações constantes, pois “[...] este mundo não teve ontem nem terá amanhã o que tem hoje; nem no dia de hoje ou sequer no período de uma hora o sol está no mesmo lugar; assim, como nada permanece neste mundo, nada conserva o mesmo modo de ser mesmo por breve espaço de tempo” (*De ordine*, II, XIX, 50). Em vista disso, considerando que o imortal é melhor do que o mortal, cabe ao homem direcionar sua busca a fim de passar do mundo inferior ao superior onde se encontram os bens que não passam.

Em conformidade com Agostinho, aquele movimento que a alma realiza para animar o corpo é de ordem natural (*Cf. De Gen. ad litt.*, VII, XXVII, 18). Dessa maneira, ela o vivifica, governa, preserva sua harmonia com o mundo, garante o seu desenvolvimento e o repara quando necessário (*Cf. De quant. animae*, XXXIII, 70). Assim, conforme argumenta Gilson (2010), através do exercício racional, a criatura humana pode se aperfeiçoar e, conseqüentemente, libertar gradativamente sua alma das coisas que podem impedi-la de buscar o sumo Bem. Por isso, ninguém com sensatez ousaria trocá-la por qualquer outro bem, por mais valioso que possa ser, sendo preferível ser pobre do que tolo (*Cf. De Trinit.*, XIV, 14, 19). Por conseguinte, no intento de apresentar uma explicação que defina esse bem tão precioso, o filósofo afirma em *A Imortalidade da Alma* (VI, 10. Tradução nossa): “a razão é o olhar da mente com o qual, por si mesmo, e não através do corpo, contempla o verdadeiro; ou é também a contemplação imediata do verdadeiro; ou é também a coisa verdadeira que a mente contempla diretamente”¹¹³. Deve-se, pois, reconhecer a grandeza da mente, uma vez que a mesma independe dos sentidos para se apropriar e também apreciar a ciência dos bens. Contudo, o resultado encontra-se associado às escolhas morais, ou seja, para alcançá-lo é preciso levar uma vida ordenada¹¹⁴. Assim, enquanto os sábios desfrutam de um espírito saudável e sereno, por outro lado, os ignorantes padecem das mais diversas dificuldades (*Cf. De beata vita*, II, 7-8).

Diante de inúmeras possibilidades, a alma pode isolar-se no próprio pensamento divagando nele ou voltar sua atenção para as informações oriundas do mundo exterior, mediante o funcionamento dos órgãos sensoriais (*Cf. De Gen. ad litt.*, VII, XX, 26). Assim, ao interpretar as percepções, são extraídas da realidade ontológica imagens cognitivas que podem ser acessadas ao querer da alma, conforme é detalhado pelo filósofo, “[...] da figura observada nasce a imagem produzida no sentido do observador. Desta se origina outra: a que é produzida na memória. E desta nasce a que se forma no olhar mental daquele que pensa” (*De Trinit.*, XI, 9, 16). Em vista disso, entende-se que a alma imaterial, ao se relacionar com a realidade sensível, formula imagens semelhantes às coisas, retendo-as na memória para então acessá-las quando lhe

¹¹³ Citação extraída da versão espanhola da obra *A Imortalidade da Alma* (VI, 10): “razón es la mirada del ánimo con la que por sí mismo, y no mediante el cuerpo, contempla lo verdadero; o también es la contemplación inmediata de lo verdadero; o también es lo verdadero que el ánimo contempla directamente”. Ademais, para Agostinho, a razão é distinta do raciocínio, uma vez que ele diz respeito à atividade que a razão realiza em sua busca pela verdade. Assim, entende-se que: “[...] a razão seria como que um olhar da mente (*mentis aspectus*), mas o raciocínio é a investigação da mente (*rationis inquisitio*), ou seja, um movimento do olhar da mente para o que é preciso olhar. Por isso, esta se destina a investigar, aquela, a ver. Assim, quando o olhar da mente, que denominamos razão, projetado sobre alguma coisa, a vê, denomina-se ciência; mas quando não a vê, embora lhe dirija o olhar, chama-se falta de ciência ou ignorância” (*De quant. animae*, XXVII, 53).

¹¹⁴ Em conformidade com o filósofo, existe uma distinção entre querer os bens eternos e, de fato, alcançá-los, pois o caminho de ascense que conduz a eles implica o exercício de uma vida reta, coisa que nem todos querem se sujeitar. Por isso, muitos não alcançam a meta desejada por suas almas (*Cf. De lib. arbit.*, I, 14, 30).

for conveniente (*Cf. De Trinit.*, XI, 2, 3). Entretanto, o que a torna tão preciosa é a capacidade de alcançar os bens incorruptíveis. Destarte, segundo o pensamento agostiniano, a razão ilumina a alma ajudando-a no discernimento, tendo em vista a posse virtuosa do sumo Bem, uma vez que o uso desmedido dos bens mutáveis estimula a prática dos erros e demais males que assolam o mundo (*Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 35a).

A inteligência perpassa todos os movimentos a serem realizados pelo ser humano, desde o ato de pensar, até a tomada de decisão que implica a execução de uma ação (*Cf. De Trinit.*, XII, 3, 3). É por meio dela que os homens conseguem se orientar na existência, desenvolver a ciência, formular o conhecimento, levar uma boa vida, além de tomar consciência da sua condição no mundo, já que a razão conhece a si mesma (*Cf. De lib. arbit.*, II, 4, 10). Segundo o filósofo, o desejo de saber faz parte da natureza da alma, ela sabe o que é conhecer e esse saber lhe brota do próprio interior (*Cf. De Trinit.*, X, 3, 5). Isto posto,

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência (*De Trinit.*, X, 8, 11).

Graças ao exercício do intelecto, a alma pode conhecer a si mesma e, por sua vez, tomar consciência da posição que ocupa na hierarquia divina (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 7). Através dele, cada ser humano tem a capacidade de viver conforme a sua natureza. Isso significa permanecendo fiel e submisso aos seres que lhe são superiores. Por outro lado, também deve exercer sua superioridade com relação às naturezas inferiores. Essas últimas foram postas sob os seus cuidados, sendo importante que não cometa qualquer abuso com elas (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53; III, 16, 46). Vivendo assim, se lhe seguirá a tranquilidade do espírito que culminará na vida feliz onde desfrutará das verdades eternas (*Cf. De Trinit.*, X, 5, 7). Com efeito, para Agostinho, a alma suspira pelo Criador, pois a sua natureza magnífica transcende em tudo a compreensão humana (*Cf. De Trinit.*, V, 1, 2). Por isso, o homem vive inquieto, já que somente Ele pode lhe oferecer a quietude eterna (*Cf. Conf.*, I, 1, 1).

Contudo, para alcançar o seu propósito, a alma precisa desprender-se de qualquer prática imoral ou de qualquer mácula. Não obstante, em concordância com o filósofo, “[...] é preciso viver conforme a justiça, subordinar as coisas menos boas às melhores, comparar entre si as semelhantes; e dar a cada um o que lhe é devido” (*De lib. arbit.*, II, 10, 28)¹¹⁵. Assim, levando

¹¹⁵ Viver de maneira virtuosa corresponde à uma vida em consonância com os preceitos da lei eterna. Em vista disso, conforme Boehner e Gilson (1991, p. 187), “[...] o resultado é uma ordem admirável, apta a deleitar a vista e o entendimento. Esta ordem é o efeito da vontade divina, que é a lei interna regendo as criaturas em harmonia com as normas eternas da divina sabedoria”.

uma vida reta, servindo-se da inteligência, de acordo com Mariciane Mores Nunes (2009), a alma consegue reconhecer nas criaturas os reflexos do Criador e, por sua vez, compreender que o movimento de buscá-Lo ocorre na medida em que a mesma se conhece e, consequentemente, o procura no seu interior. Dessa maneira, os seres corruptíveis devem ser usados na medida em que ajudam o homem a viver neste mundo fortalecendo-o para que ame o Ser que permanece sempre (Cf. *De lib. arbit.*, III, 7, 21). Ao comungar do pensamento cristão, Agostinho salienta que o homem não pode se esquecer de viver segundo a vontade divina, pois “[...] quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis e deve modelar-se progressivamente em contato com a eternidade, a verdade e a caridade divinas” (*De Trinit.*, XII, 13, 21a). Ao proceder dessa maneira, a alma perscrutará o seu íntimo e, ultrapassando a si mesma, gozará da luz que ilumina a própria inteligência (Cf. *De vera relig.*, VI, 39, 72). Isto posto, considerando que, na filosofia agostiniana o conhecimento da verdade perpassa o interior do ser humano onde a vontade de conhecer pode ser extinguida dando lugar à quietude eterna, visto que a grandeza do homem reside na alma, no item que segue, explica-se como o filósofo a concebe, já que o mesmo identifica nela uma tríade que a torna semelhante à natureza divina.

2.3.2.3 A mente humana é constituída de forma trinitária

O conhecimento dos bens eternos perpassa os caminhos interiores da alma humana. Na visão agostiniana, a imagem do eterno pode ser desvelada, todavia, o autoconhecimento precede essa busca. Segundo Fernandes (2007), as operações realizadas pela mente são fundamentais para que esse processo se torne concreto e o homem alcance o conhecimento de si, bem como da natureza que o envolve. Destarte, para alcançar as realidades eternas, a alma precisa conhecer a si mesma, saber a sua identidade para então, transcender sua própria condição (Cf. *Conf.*, X, 6, 9; *De Trinit.*, XIV, 12, 15). De acordo com Agostinho, o desejo de buscar é sempre despertado pela condição de amar. Por isso, a busca pelo saber é alimentada pelo amor, cuja efetivação acontece na manifestação do objeto amado (Cf. *De Trinit.*, IX, 2, 2). Desse modo, é possível identificar na natureza da mente uma relação trinitária, constituída pela inteligência, pelo amor e pelo conhecimento, conforme o filósofo explica:

Assim como são duas as realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade. E quando perfeitas, são também iguais (*De Trinit.*, IX, 4, 4).

Em vista disso, para a mente se manter ordenada, é preciso que o amor incondicional esteja voltado para aquela realidade eterna, que é digna de toda busca e apreço, também chamada de sumo Bem (*Cf. De lib. arbit.*, III, 7, 21). Entretanto, no momento em que a alma acaba se envolvendo com os bens inferiores e os prefere apegando-se a eles, em abandono dos bens superiores, na mesma medida cai em equívoco por amá-los demasiadamente (*Cf. De lib. arbit.*, I, 15, 33; III, 1, 2). Igualmente, cai em engano quando, por orgulho, ama a si mesma com o mesmo amor devido ao Criador, já que ela se encontra submissa a ele (*Cf. De lib. arbit.*, III, 25, 76). Por outro lado, quando a mente conhece a si mesma totalmente, por não se distinguir de sua natureza, o conhecimento iguala-se a si mesma tornando-se aquilo que é, sem a necessidade de qualquer adição ou subtração (*Cf. De Trinit.*, IX, 4, 4). Assim, quando as três realidades – mente, amor e conhecimento – estão ordenadas, pode-se identificar nelas uma igualdade que, por sua vez, origina uma única substância perfeita.

No agostinianismo, a excelência humana é caracterizada pela faculdade da inteligência, já que o conhecimento das realidades eternas ocorre através dela (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16). No entanto, ela mesma se encontra sujeita às vicissitudes do tempo o que, por sua vez, lhe impede de apanhar por completo a essência do Criador (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 14). Isto posto, no intento de descortinar o incompreensível, o filósofo busca no homem uma relação com a causa primeira e, por conseguinte, afirma ser ela uma luz que não é apanhada pelos olhos, mas pelo coração (*Cf. De Trinit.*, VIII, 2, 3) reforçando, dessa maneira, a ideia de que o conhecimento necessariamente permeia o interior daquele que busca saber. Além do mais, em *A Cidade de Deus* (XI, XXVI), ele ressalta que, diferente dos demais seres, a espécie humana carrega em seu íntimo uma imagem semelhante à unidade de Deus, passível de ser apanhada pela faculdade racional. Afinal, “[...] ela é imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele. E não poderia alcançar tão grande bem, se não fosse ela a sua imagem” (*De Trinit.*, XIV, 8, 11)¹¹⁶. Em vista disso, tendo procurado os sinais dessa identidade, Agostinho os identifica nas três potências da mente, a saber: memória, inteligência e vontade¹¹⁷. A esse respeito, o filósofo afirma: “[...] essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. [...] Mas são três enquanto são consideradas em

¹¹⁶ Com efeito, a Sagrada Escritura também sugere que o homem tenha sido feito à imagem e semelhança do seu Criador (*Cf. BÍBLIA, Gn. 1, 25-26*).

¹¹⁷ Para a construção do conhecimento sobre as coisas sensíveis, as três potências da alma são ativadas pelo pensamento e conforme explica Oliveira (1994), nas notas introdutórias da obra *A Trindade*: “[...] o elemento que gera (*gignem*) é a memória; o que é gerado (*genitum*) é o pensamento inteligente (*cogitatio*). E a dileção é a vontade, o terceiro termo que une o primeiro ao segundo” (*nota 19, XIV, 6, 8b*). Neste mesmo aspecto, Cunha (2012, p. 425), reproduz o pensamento do filósofo nos seguintes termos: “[...] quando eu penso, lembro-me daquilo sobre o que estou pensando; compreendo algo sobre o que estou pensando; e a vontade direciona o pensamento para a lembrança daquilo que estou recordando”.

suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais” (*De Trinit.*, X, 11, 18). Dessa forma, segundo Fernandes (2007), entende-se que a mente gera através da memória; por meio da inteligência desenvolve o pensamento e, por sua vez, serve-se da vontade para estabelecer o elo de ligação entre ambas as potências.

Ainda que cada faculdade da alma se ocupe com funções distintas, quando em harmonia, na busca pelo conhecimento da verdade, elas compõem uma unidade imprescindível para que a mente consiga vislumbrar os bens transcendentais. A respeito desse processo que envolve as três naturezas, o filósofo explica: “[...] eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar-me e entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira” (*De Trinit.*, X, 11, 18). Assim, quando a alma alcança o entendimento de si mesma, de maneira análoga, também toma consciência de que a sua natureza reflete a imagem do Criador, cuja manifestação, segundo as Escrituras, se dá na figura do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Em vista disso, o filósofo torna claro e adverte:

Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o (*De Trinit.*, XIV, 12, 15).

O conhecimento tende, pois, a um propósito explícito, ou seja, a alcançar a verdade para gozar da felicidade, mediante uma vida vivida com sabedoria. Para Agostinho, a alma não se torna grande somente pelas faculdades que desfruta, embora tais dons lhe sejam essenciais para alcançar o seu objetivo. Ora, sua grandeza encontra-se ligada à maneira com que ela utiliza desses bens doados. Em consonância com a observação de Sílvia Maria de Contaldo (2022), não se trata apenas de amar os bens, mas observar com atenção o objeto a ser amado, já que o amor e a ética estabelecem uma conexão, conforme é recordado pelo filósofo em *A Trindade* (VIII, 7, 10): “[...] o verdadeiro amor é aderir à verdade, para viver na justiça”. Quanto à alma, “sua beleza torna-se perfeita quando, perdendo-se de vista no amor de Deus imutável, esquece-se totalmente em sua presença” (*De lib. arbit.*, III, 25, 76). Em vista disso, ao buscar a verdade, conhecendo a si mesma, ela encontra a maneira certa de viver, isto é, com retidão e honestidade, deixando-se conduzir pela razão através das virtudes (*Cf. De lib. arbit.*, I, 13, 27-29; II, 10, 29). De acordo com Gilson (2010), no agostinianismo, a busca pelo saber não é um caminho em que a alma insaciada o percorre *ad infinitum*, pois ela tem uma intenção que consiste na felicidade.

Logo, o desejo de conhecer tem uma meta, consequentemente, há um método e limites determinados para que o fim seja alcançado. Assim, para a obtenção de êxito, as potências da alma – memória, inteligência e vontade¹¹⁸ – devem se manter alinhadas para que ela participe da natureza, verdade e felicidade no Criador (*Cf. De Trinit.*, XIV, 14, 20). Assim sendo, tendo em vista o ofício que elas desempenham em favor da mente, buscar-se-á explanar a respeito delas, segundo o entendimento agostiniano.

A mente coordena o pensar e o agir do homem tendo em vista a posse do conhecimento. Este, pode resultar da experiência dos sentidos com o mundo; ser fruto do testemunho de alguém ou ainda decorrer das informações que a alma conhece por si mesma, graças ao intelecto, e as guarda na memória. Através dessas memórias imagéticas, a mente vai construindo um mundo mental o que lhe permite a elaboração das ideias (*Cf. De Trinit.*, XV, 12, 21b-22a)¹¹⁹. Em vista disso, a memória pode ser empírica ou intelectual, pois lhe compete tanto a preservação dos dados fornecidos pelos órgãos sensoriais quanto os conteúdos intelectuais (*Cf. Conf.*, X, 9, 16; 12, 19). Com efeito, também é por seu intermédio que o intelecto pode juntar as mais distintas ideias e criar fantasias com elas¹²⁰. Além do mais, ficam retidas nela todas as atividades realizadas pela mente que, por sua vez, não sucumbiram no esquecimento (*Cf. De Gen. ad litt.*, XII, XXIII, 49). Não obstante, é através da memória que a alma consegue recordar dos afetos, sentimentos, e experiências de outrora, porém, sem experimentá-las novamente¹²¹. Graças à memória, as almas também podem resgatar os aprendizados do passado para então, projetar as

¹¹⁸ A respeito dessas realidades, Agostinho esclarece cada uma delas da seguinte maneira: “O que denomino inteligência é aquela faculdade inseparável do pensamento, quando pela descoberta dos conhecimentos presentes na memória, nosso pensamento é informado pela recordação do que estava à disposição na memória, mas não era ainda pensado. E chamo vontade, dileção ou amor, à faculdade que une o produto da memória à inteligência” (*De Trinit.*, XIV, 7, 10). Com efeito, o filósofo se utiliza de outras analogias também para explicar o conhecimento, bem como a relação do homem com o Ser em si. Entretanto, conforme observa Fernandes (2007), esta é a analogia agostiniana de maior prestígio, por ser a que mais parece se aproximar da imagem divina.

¹¹⁹ A respeito desse movimento efetuado pela alma que pensa, o filósofo acrescenta: “[...] é com essas coisas que se gera o verbo verdadeiro, quando falamos o que sabemos. Verbo esse que é anterior a qualquer som e a todo projeto de som. Tal verbo é totalmente semelhante à coisa conhecida, da qual nasce a imagem, pois a visão do que penso é gerada, pela visão do que sei” (*De Trinit.*, XV, 12, 22a).

¹²⁰ Uma exemplificação a respeito da imaginação criativa é dada pelo filósofo e pode ser consultada na obra *A Trindade* (IX, 6, 10).

¹²¹ Assim como a memória guarda as representações do mundo sensível, ela também conserva os sentimentos sentidos pela alma. Ora, de todas as experiências, a memória extrai cópias e as reserva, até que sejam resgatadas pela lembrança, conforme se confere nas *Confissões* (X, 14, 21-22): “Essa mesma memória contém ainda os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória. De fato, recordo-me de ter estado alegre, ainda que não esteja neste momento, e lembro-me das minhas tristezas passadas, sem estar agora triste. [...] Pelo contrário acontece-me recordar a tristeza passada num momento de alegria, num momento triste recordar uma alegria. [...] por que será que, evocando com alegria uma tristeza passada, a alma contém a alegria, e a memória contém tristeza? [...] Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor”.

ações futuras, prever os acontecimentos, remodelar os objetos do pensamento tecendo uns e outros (*Cf. Conf.*, X, 8, 12). A respeito desse bem magnífico, o filósofo esclarece:

Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: “Não somos nós talvez o que procuras”? Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras. Outras sobrevivem docéis em grupos ordenados, à medida que as conclamo, uma após outra, as primeiras cedendo lugar às seguintes, e desaparecendo para reaparecer quando quero. Eis o que sucede quando falo da memória (*Conf.*, X, 8, 12).

Conforme se observa, é por desfrutar dos vastos palácios da memória, com imensuráveis imagens que não se confundem entre si. Dessa forma, o homem, através do exercício do pensamento, constrói a sua identidade. Além disso, ele atribui um sentido ao mundo que o envolve e também busca na sabedoria que advém da verdade os meios para apanhar o conhecimento. Assim, enquanto os saberes do mundo inteligível são apanhados pelo intelecto, aqueles de ordem sensível, por outro lado, depois de serem percebidos pelos sentidos e terem estimulado as sensações da alma, suas imagens são copiadas e registradas na memória. Por conseguinte, uma ideia inteligível do objeto exterior é elaborada pela razão (*Cf. De Trinit.*, XI, 3, 6). Dessa forma, o espírito constrói os objetos interiores e os deposita na memória para revisitá-los conforme o seu querer. Entretanto, se a informação cair no esquecimento, a alma deverá visitar o lugar de outrora para que uma nova gravação seja realizada (*Cf. De Trinit.*, XII, 14, 23).

Assim como o homem se serve desse dom para guardar todos os dados que recebe mediante suas experiências com os bens temporais ou eternos, também os animais se utilizam dela para guardar as imagens que resultam do seu contato com o mundo. Segundo o filósofo, “[...] a força desse hábito, que não se interrompe pela desunião das coisas e pelo decurso do tempo, denomina-se memória. Mas ninguém nega que tudo isso possa acontecer também nos animais” (*De quant. animae*, XXXIII, 71)¹²². Entretanto, é próprio do homem, servindo-se da inteligência, ordenar as inúmeras imagens da memória e refletir sobre elas a fim de superar as seduções do mundo. Desse modo, purificada, a alma se esforça para manter-se alegremente na pureza de si, mediante a observação das virtudes, tendo em vista a luz da verdade (*Cf. De quant. animae*,

¹²² Conforme se observa, essa mesma ideia a respeito da presença da memória tanto nos humanos quanto nos animais, também é reforçada pelo filósofo nas *Confissões* (X, 17, 26): “[...] também os animais e os pássaros têm memória. De outro modo, não saberiam regressar a suas tocas e a seus ninhos, nem fariam outras coisas a que já estão habituados. Sem a memória não poderiam contrair hábito algum”. Não obstante, o uso dos cinco sentidos também é contato entre as semelhanças, uma vez que: “[...] a alma se aplica ao tato e por ele sente e distingue o que é frio, áspero, liso, duro leve, pesado. Além disso, discerne pelo paladar, pelo olfato, pela audição e pela visão as inúmeras diferenças de sabores, de odores, de sons, de formas. Em todas essas operações aceita e apetece o que for adequado à natureza de seu corpo; rejeita e evita o que é contrário” (*De quant. animae*, XXXIII, 71).

XXXIII, 72-75). Aliás, em congruência com Oliveira (2018), é por meio da inteligência que a ciência ganha forma, os juízos são emitidos, os valores mantidos e as normas estabelecidas para que, no exercício das virtudes, o homem viva com sabedoria (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 29).

Como dito, a inteligência é o princípio que caracteriza a excelência da natureza humana, bem como a sua superioridade com relação aos animais, já que ela não se faz presente neles. Não obstante, é através dela que a alma pode, dentre muitos feitos, alcançar o conhecimento de si, intuir as verdades eternas, além de explorar o mundo inteligível até fruir do próprio Deus (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16). Além do mais, ela foi posta à frente da alma para governá-la conforme o seu beneplácito, julgar os bens inferiores, processar o conhecimento e também orientar a vontade para que ela não se deixe guiar pelas paixões (*Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 35a). Assim, a alma seguirá os preceitos divinos e viverá conforme ensinam as virtudes, ou seja, com sabedoria. Consequentemente, merecerá gozar da tranquilidade eterna, uma vez que, tendo usado bem os dons que recebeu, será considerada digna de louvor pela constância nos esforços (*Cf. De lib. arbit.*, I, 8, 18; 14, 30; III, 13, 37; 20, 56).

É por meio dessa potência tão sublime que a alma pode ajuizar sobre os bens segundo as razões eternas (*Cf. De Trinit.*, XII, 2, 2). Agostinho, por sua vez, define-a nos seguintes termos: “o que denomino inteligência é aquela faculdade inseparável do pensamento, quando pela descoberta dos conhecimentos presentes na memória, nosso pensamento é informado pela recordação do que estava à disposição na memória, mas não era ainda pensado” (*De Trinit.*, XIV, 7, 10). Dessa maneira, compreende-se que a inteligência se encontra vinculada ao pensamento e, por sua vez, ajuda a mente a recordar na medida em que as informações depositadas na memória são rebuscadas. Acima dela encontra-se a substância divina à qual ela deve buscar e se reconhecer inferior (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 14; *De Trinit.*, XV, 27, 49). Em concordância com o filósofo, é através dela que a mente pode conhecer a si mesma e também inteligir sobre a verdade eterna. Contudo, poucos são os que conseguem tamanho feito, pois são muitos os que se perdem com a sedução dos sentidos e, como consequência, aumentam sobre si as dificuldades a serem suplantadas (*Cf. De ordine*, II, XI, 30). Para chegar à verdade inefável, conforme adverte Agostinho, as almas devem adotar uma conduta reta fundamentada na própria lei divina, já que ela, permanecendo inalterável, “[...] quase se inscreve nas almas sábias para que tanto melhor saibam viver e tanto mais sublime e mais perfeitamente a contemplem com sua inteligência e com maior empenho a guardem em sua vida” (*De ordine*, II, VIII, 25). No entanto, a alma também dispõe do livre-arbítrio, consequentemente, por meio da vontade, ela precisa querer praticar a caridade, alimentar a esperança e buscar o sumo Bem (*Cf. De lib. arbit.*, II, 1, 1-3).

Em concordância com Nunes (2009), admite-se que as potências da alma – memória e inteligência – são unidas pela vontade. Sua função consiste em regular os elementos envolvidos no processo que desencadeia a cognição. Além disso, ela também impulsiona o espírito e une suas faculdades, tendo em vista a posse da verdade em sua plenitude (*Cf. De Trinit.*, XIV, 7, 10)¹²³. Segundo o filósofo, a vontade livre é uma grande dádiva concedida gratuitamente pelo Criador ao gênero humano para que viva com retidão. Em vista disso, é preciso contá-la entre os bens e condenar aqueles que abusam desse presente (*Cf. De lib. arbit.*, II, 18, 48). Por meio dela, cada pessoa desfruta da liberdade para querer escolher e agir inclinando-se na direção dos bens superiores para então, se aproximar do sumo Bem ou dele se afastar, caso escolha os bens temporais em si mesmos. Não obstante, se o homem dela carecesse, suas ações seriam mecânicas e desprovidas de qualquer valor moral. Logo, receber a recompensa ou padecer algum castigo tornar-se-ia uma consequência descabida (*Cf. De lib. arbit.*, II, 1, 3).

Ela também ocupa uma função na investida da mente pelo saber. Ora, quando a figura exterior, vista e captada pelos órgãos sensoriais, desaparece, uma imagem da mesma fica retida na memória, passado do exterior ao interior. Assim, na ausência do objeto exterior, para poder revisitá-la, o olhar da alma se serve da vontade, uma vez que a mesma é responsável pela união da lembrança sensível com a visão interior. A percepção de que há uma distinção entre a cópia armazenada na memória e o olhar da alma que traz à lembrança se dá graças ao julgamento da razão. Com efeito, uma coisa é o que existe na memória e outra coisa a lembrança ou recordação, que acontece com a mediação da vontade. As formas da memória são acessadas pelo pensamento mediante o seu auxílio; do contrário, o esquecimento seria tal que a recordação tornar-se-ia impossível. Destarte, segundo o filósofo, “[...] quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento” (*De Trinit.*, XI, 3, 6)¹²⁴. Ademais, além da capacidade de recordar, a alma também pode se servir da vontade para criar fantasias e ilusões, podendo ludibriar os outros e, inclusive, enganar-se com elas. Dessa forma, a vontade pode

¹²³ Nesse processo que visa alcançar o conhecimento, na obra *A Trindade* (IX, 12, 18), o filósofo explica que a vontade e o amor configuram uma relação. De acordo com ele, é natural que a alma alcance um conhecimento que outrora lhe era desconhecido. Entretanto, não é possível que a mesma desvele uma natureza incognoscível. Assim, as coisas que ela aprende, simultaneamente, imprimem nela o seu conhecimento. Este, decorre da relação entre o sujeito amante e o objeto amado. Com efeito, a busca se assemelha tanto ao desejo de encontrar quanto à vontade que impulsiona a alma a mover-se até unir-se ao objeto de atração. Se esse desejo tiver como objeto o conhecimento, ao encontrá-lo, ele se converte em amor do conhecimento e o une àquele princípio que o gerou. Assim, a mente ligada ao conhecimento e ao amor também formam uma imagem trinitária.

¹²⁴ Essas três realidades, na visão agostiniana, configuram uma trindade. Assim, “[...] o que está retido na memória, antes mesmo de se pensar; a imagem que se forma no pensamento, na hora da visão; e enfim, a vontade que unindo as duas outras, com elas perfaz, como terceiro elemento, uma unidade, isto é, um todo acabado” (*De Trinit.*, XI, 7, 12a).

fazer bom uso das coisas ou ainda tornar-se impura, corrompendo-se com aquilo que é nocivo (Cf. *De Trinit.*, XI, 5, 8). Entretanto, quando ela encontra o repouso, desencadeia o prazer!

O Criador confiou ao ser humano a vontade livre a fim de que ele ordene o seu querer em detrimento do bem para então, na condição de sábio, experimentar a recompensa divina. No entanto, o mesmo pode negligenciar os preceitos da razão e usar da vontade para gozar unicamente dos bens inferiores e assim, como consequência, provar da justiça que corrige os pecadores (Cf. *De lib. arbit.*, II, 1 – 2, 1 – 6). Para Gilson (2010), o livre-arbítrio se encontra implícito em todo querer e cada escolha, por sua vez, ocorre por algum motivo que impressiona a vontade ao movimento. Em Agostinho, todas as coisas tendem para o fim que lhe é devido. Dessa maneira, assim como o fogo se volta para o alto e a pedra tende para baixo¹²⁵, a alma é inflamada e levada pelo amor¹²⁶ até que alcance as coisas do alto e goze do Bem em si (Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10)¹²⁷. Em vista disso, fruto de suas relações estabelecidas com a realidade, quer causem agrado ou repulsa, diversos afetos são gerados (Cf. *De Trinit.*, XV, 21, 41). Servindo-se do amor, o homem pode realizar obras boas ou más. Ainda em consonância com Gilson (2010, p. 258), “[...] tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento”. Sendo assim, nas palavras do filósofo, “[...] é com razão, de fato, que se diz bom não quem conhece o bem mas sim quem o ama” (*De civ. Dei*, XI, 28). Evidentemente, se a criatura humana ama o que não deve ser amado, consequentemente vive mal, já que, para viver bem, ela precisa amar o que deve ser amado¹²⁸. Logo,

¹²⁵ Esse pensamento reproduzido pelo filósofo medieval pode ser encontrado em seus antecessores, como por exemplo Aristóteles uma vez que, na obra *Ética a Nicômaco*, o estagirita explica que as virtudes morais resultam da prática, isto é, do hábito, uma vez que o homem não tem suas ações determinadas pela natureza. “[...] com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra” (*Eth. Nic.* II, 1). Em contra partida, o homem ainda que tenha a predisposição para exercitar as virtudes, torna-se virtuoso mediante o exercício de tais habilidades. Assim, “[...] pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes” (*Eth. Nic.* II, 1). Ora, diferente da natureza que segue o fluxo natural, o ser humano possui uma vontade, um querer, o que lhe permite determinar suas ações, podendo praticar tanto o bem quanto o mal conforme cada escolha pessoal.

¹²⁶ O filósofo também usa o conceito de amor ou dileção para se referir à faculdade da vontade, porém, com um vigor mais profundo (Cf. *De Trinit.*, XV, 21, 41).

¹²⁷ Em sintonia com o filósofo, Gilson (2010, p. 451), acentua que: “[...] todo movimento do querer é desejo, todo desejo é amor, e, para além de cada um dos bens particulares que se visa, todo amor tende ao Bem dos bens, que é Deus”.

¹²⁸ Gilson (2010), explica que o homem se serve das paixões para agir e expressar de maneira direta o seu amor. Destarte, se o seu amor for bom, tanto a vontade quanto as paixões serão boas, porém, se o amor for mau, elas também o serão. Assim, o problema moral não consiste em amar, mas em saber o que é preciso ser amado. Em si mesmos, tanto as paixões quanto os bens são bons. Ora, a questão reside na intenção que as anima, ou seja, no modo com que o homem se serve deles, dado que: os bons têm paixões boas e atos bons, ao passo que os maus, por cometer abusos, pervertem suas inspirações e praticam ações horríveis.

por ter sido feita à imagem do Criador, ela precisa recolher do mundo os seus vestígios para então regressar a Ele. Conforme esclarece Agostinho, “[...] lá, o nosso ser não mais terá morte; lá, o nosso conhecer não mais terá erro; lá, o nosso amor não mais terá obstáculo. Estas três realidades, bem nossas, têmolas nós por certas” (*De civi. Dei*, XI, 28). Essas coisas, a mente percebe no seu íntimo e, não pode enganar-se com elas.

Em *O Livre-arbítrio*, a faculdade da vontade ocupa uma posição central. Na abordagem do problema que permeia a origem do mal, o filósofo serve-se dela para elucidar que o mal não é um ser, antes uma deficiência¹²⁹. Cada pessoa, por gozar de uma vontade livre, é moralmente responsável pelo seu agir. Portanto, deve assumir todas as consequências de suas ações, sem imputá-las ao Criador, que é a fonte de todo o Bem (*Cf. De lib. arbit.*, I, 1, 1; 11a, 21c; III, 14, 39). Por ser um bem médio, em consonância com Agostinho, a vontade pode se voltar para as realidades imutáveis ou ainda, delas se afastar ao escolher os bens inferiores (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53). Dessa forma, tendo em vista que o movimento em direção aos bens corruptíveis não é natural, mas decorre da sua escolha, considerando que nenhuma realidade superior ou inferior pode constrangê-la a inclinar-se para as paixões, ao fazê-lo, é justo que seja condenada e reprimida pela Providência (*Cf. De lib. arbit.*, III, 1, 2). Afinal, cada pessoa é responsável pelo seu querer, mediante o qual, decorrem similarmente os frutos bons ou maus (*Cf. Conf.*, VII, 3, 5). Por isso, em tudo o Criador merece ser louvado, pois não há nada que possa abalar sua integridade (*Cf. De lib. arbit.*, III, 9, 26; 15, 44; 16, 46; 22, 63).

A vontade assegura à mente o poder de decisão. Além disso, serve de instrumento para que ela consiga mover-se e se relacionar com os bens, a fim de alcançar as naturezas eternas onde poderá desfrutar da sabedoria. No agostinianismo, segundo Nunes (2009), o saber ocorre de modo ascendente. Isso significa que perpassa o exterior, onde habitam as criaturas mais insignificantes, até o íntimo do homem. Dessa forma, a felicidade se torne concreta e, por sua vez, favorece os que viveram de maneira reta. De acordo com o filósofo, configurar-se para o bem ou permanecer no erro das opiniões, depende do movimento da vontade (*Cf. De lib. arbit.*, I, 12, 26)¹³⁰. No entanto, apenas a adesão ao sumo Bem pode proporcionar a plena realização, ao passo que, o afastamento dele implica à alma uma vida ofuscada pelas dúvidas, vícios, erros

¹²⁹ Na visão Agostiniana, todas as coisas são boas porque procedem de Deus. Em vista disso, o mal resulta na corrupção da espécie ou do modo ou ainda da ordem! Logo, o mal ocorre quando o bem de uma natureza vai sendo degradado e, na hipótese de ele se tornar completamente ausente, por sua vez, ela também deixa de existir. Assim, o mal resulta do uso indevido dos bens, através dos quais, os seres preferem uma natureza inferior, quando deveriam buscar o que é superior (*De natura boni*, 4, p. 7; 10, p. 13-15; 17, p. 21; 34, p. 45-47).

¹³⁰ Na compreensão agostiniana, “[...] é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destinar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto” (*De lib. arbit.*, I, 16, 34). Cada ser humano, conforme defende Vahl (2021), é senhor de sua vontade e serve-se dela para externalizar por meio das ações as intenções da alma, assumindo total responsabilidade sobre elas.

e demais obstáculos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53). Em vista disso, para evitar a prática de qualquer excesso ou abuso, o querer deve estar submisso ao juízo da inteligência. Dessa maneira, a mente saberá amar os bens de forma ordenada, ou seja, sem perder-se com eles e desvirtuar sua intenção de alcançar o fim merecendo a vida beata (*Cf. De lib. arbit.*, I, 15 – 16, 33 – 34)¹³¹.

Em Agostinho, o movimento da vontade acontece no íntimo dos seres e, por ser uma manifestação interna, não depende das manifestações exteriores. Por isso, conforme afirma Nunes (2009), o filósofo compreende que o ato de escolher ou querer, ainda que não tenha sido externalizado, já corresponde a uma ação intencionada e executada no coração. Entretanto, a vontade goza da liberdade para escolher o querer que emana do interior e concretizá-lo em ato ou dele se afastar para que não passe de uma intenção. Assim, para viver retamente, é vital que a mesma queira o bem e ame esse querer para então, manifestar as boas obras, pois que, nada existe de mais íntimo do que a faculdade, através da qual, cada um pode querer ou não querer (*Cf. De lib. arbit.*, III, 1, 3). Esse poder de decisão é tão pessoal que, embora alguém consiga coagir outrem a praticar determinada ação, ainda que tente, não poderá violar o seu interior para fazê-lo querer. Além do mais, na visão agostiniana, o Criador não determinou a vontade do homem, antes o agraciou com um bem tão majestoso ao lhe conceder a liberdade de escolha (*Cf. De lib. arbit.*, II, 1, 3; III, 1, 2).

Assim sendo, ao conceder tamanho bem, isto é, a faculdade da vontade, com ela seguiu-se também a responsabilidade. Ora, ao fazer o homem livre, o Criador já sabia os que voluntariamente se precipitariam nos erros e pecados, conseqüentemente, perdendo-se do caminho bom, reto e verdadeiro (*Cf. De lib. arbit.*, III, 4, 9-11). Entretanto, ainda que a presciência preveja todas as coisas, ela não impõe uma determinação a ser cumprida pela vontade, uma vez que, por estar em seu poder, cada criatura dela dispõe segundo o seu querer (*Cf. De lib. arbit.*, III, 3, 8). Logo, cada um pode escolher uma vida subjetiva e padecer as conseqüências justas por afastar-se da verdade ou aperfeiçoar sua condição e, por sua vez, gozar da autêntica liberdade na posse dos bens eternos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53; III, 9, 26). Dessa maneira, quer pratique o bem ou pereça invadido pelas dúvidas, erros, opiniões ou ainda outros males, todas as criaturas contribuem com a perfeição do universo (*Cf. De lib. arbit.*, III, 4, 11; 11, 32).

De acordo com o filósofo, os bens estão dispostos em uma ordem perfeita onde as coisas menos boas estão sujeitas às que lhes são melhores (*Cf. De lib. arbit.*, I, 6, 15). Em meio às

¹³¹ Diante das coisas mundanas, convém ao homem exercitar suas faculdades, tendo em vista uma vida sábia onde o amor é direcionado para o Criador e, por sua vez, os bens corruptíveis são usados na medida que podem conduzir o espírito até Ele (*Cf. De doctr. christ.*, I, 4, 4).

criaturas, o ser humano, por desfrutar da memória, inteligência e vontade, goza dos meios necessários para que a mente conheça a si mesma. Assim, ele adquire o discernimento necessário para amar os bens sem equívocos ou abusos. Ao voltar-se inteiramente para o bem, também exerce as virtudes. Isso permite que o conhecimento da verdade seja alcançado e, consequentemente, ele goze da vida feliz. Em vista disso, para que a mente obtenha êxito em seu propósito, recebeu do Criador as faculdades da memória, inteligência e vontade, conforme ilustra o filósofo no decorrer da obra *A Trindade*. Ainda que cada uma execute funções distintas, a unidade delas é imprescindível para que o espírito compreenda a luz da Verdade e dela se aproxime, amando e usando os bens sem cometer qualquer equívoco ou abuso. Desse modo, ele poderá voltar-se inteiramente para o bem e adquirir a sabedoria necessária para desvelar a verdade até configurar-se plenamente com ela onde será feliz (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 26). Isto posto, tendo esclarecido, a partir da concepção agostiniana, que a sabedoria, a verdade e a felicidade estão intimamente ligadas. Não obstante, também se entende que a plenitude resulta de uma ascese que requer persistência, disposição e fidelidade. Além do mais, após discutir as substâncias que compõem a figura trinitária na natureza da mente humana e explicar o papel de cada uma, no item a seguir, será abordado o entendimento de Agostinho sobre a ideia de sabedoria. Afinal, aquele que almeja saber a verdade, precisa deixar-se conduzir pela sua luz, já que somente os bens incorruptíveis podem saciar a alma e lhe garantir a felicidade (*Cf. De lib. arbit.*, I, 13, 39).

2.4 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE SABEDORIA

A verdade, conforme pensa Agostinho, existe em si mesma e, para alcançá-la, o homem deve servir-se da inteligência. Diversos são os caminhos passíveis de serem escolhidos pelas almas, todavia, aquele que conduz à sabedoria, além de árduo, demanda esforço e persistência. Por isso, embora muitos queiram alcançá-la, poucos são aqueles que obtêm êxito (*Cf. Cont. Academ*, II, I, 1), já que nem todos conseguem se entregar a ela e amá-la apaixonadamente (*Cf. Sol.*, I, XIII, 22). Além do mais, conforme observa Gilson (2010), a via que torna os homens sábios encontra-se associada à busca pela verdade, já que ambas estão intimamente ligadas. Na obra *Soliloquios*, o filósofo serve-se de uma analogia para explicar que a sabedoria é semelhante a uma luz inefável que ilumina a mente. Dessa maneira, assim como alguns homens, dotados de uma boa saúde e visão aguçada, contemplam sem esforço diretamente a luz do sol. Também há os que, por alguma razão, não conseguem realizar esse movimento de imediato, precisando serem instruídos e exercitados para que se tornem aptos à contemplação dos bens eternos. Em vista disso, num primeiro momento convém que observem as coisas que não possuem uma iluminação própria. Na sequência, aquilo que apresenta um brilho mais belo como o ouro, a

prata e seus similares. Em seguida, talvez se encontrem aptos para contemplar o fogo terreno. Posteriormente os astros, a luz, a aurora, o amanhecer. Habitando-se a essas coisas, mais cedo ou mais tarde, será possível contemplar o esplendor do sol sem qualquer perturbação. Com isso, o filósofo ressalta que cada pessoa necessita de um tempo subjetivo para compreender a ordem natural das coisas, superar as limitações e unir-se à sabedoria, tendo em vista a vida beata (*Cf. Sol.*, I, XIII, 23-24).

A mente humana detém a capacidade natural para se relacionar com a sabedoria, ou seja, conhecer as verdades transcendentais e buscar os bens incorruptíveis, tendo em vista a sua realização. No intento de apresentar uma definição para o conceito de sabedoria, Abbagnano (1998, p. 96) afirma ser ela “em geral, a disciplina racional das atividades humanas: comportamento racional em todos os domínios ou virtude de determinar o que é bom e o que é mau para o homem”. O conceito está relacionado com a conduta humana, pois busca conduzir as ações humanas da melhor forma possível. Contudo, enquanto a *prudentia* visa guiar as ações, a *sapientia* se ocupa com o conhecimento das coisas puras, eternas e perfeitas. Não obstante, ainda que a sabedoria apresente uma relação direta com as escolhas e juízos feitos na vida, é preciso compreender que ela se distingue da ciência. Ora, enquanto esta se encontra relacionada com as ações para que o bem seja praticado e o mal evitado, aquela diz respeito à contemplação (*Cf. De Trinit.*, XII, 14, 22).

Ainda em concordância com o pensamento de Agostinho, observa-se que o valor moral dos atos humanos depende muito da forma como cada indivíduo faz uso dos bens temporais. No entendimento do filósofo, a ciência está vinculada ao exercício das virtudes, tais como: prudência, fortaleza, temperança e justiça, uma vez que a disciplina em questão busca encaminhar as ações para que as boas obras sejam praticadas, tendo em vista o gozo das coisas que nunca passam (*Cf. De Trinit.*, XII, 14, 22). Conforme salienta Gilson (2010), a prática do bem ampara a alma no seu processo de purificação interior. Dessa maneira, no movimento de erudição, o conhecimento científico ajuda o espírito a identificar nos bens perenes os vestígios dos bens superiores para então ir ao seu encontro. À vista disso, Agostinho afirma: “[...] sem a ciência, não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguimos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna” (*De Trinit.*, XII, 14, 21b). A ciência serve como um instrumento para que a alma faça bom uso dos bens e ordene a vida mundana sem perder a fé ou se desviar da busca pela verdade imutável e inteligível (*Cf. De Trinit.*, XII, 3, 3; XIV, 1, 3)¹³².

¹³² De acordo com Oliveira (2018), o conceito de ciência empregado pelo filósofo nos primeiros escritos decorre da tradição neoplatônica. Desse modo, Agostinho passa a enfatizar o conhecimento metafísico em detrimento

Enquanto a ciência ajuda o homem a fazer bom uso das coisas passageiras, a sabedoria, por outro lado, encontra-se associada ao entendimento das realidades eternas, necessárias, perfeitas e incorruptíveis (*Cf. De Trinit.*, XII, 15, 25). Segundo o filósofo, ela é o bem mais sublime da inteligência já que, por meio dela, os homens podem emitir bons juízos sobre a realidade sensível em conformidade com os princípios eternos cuja superioridade estende-se para além dos limites da mente humana (*Cf. De Trinit.*, XII, 2, 2). Por isso, influenciado pela tradição cristã, Agostinho reconhece na essência da sabedoria a figura do próprio Criador e, por conseguinte, admite ser Ele a mais perfeita e absoluta sabedoria (*Cf. De Trinit.*, XIV, 1, 1). Em vista disso, cabe ao espírito utilizar das coisas na medida em que elas possibilitam à mente ascender até os bens superiores (*Cf. De Trinit.*, XII, 13, 21a; 14, 21b). Afinal, para gozar da sabedoria, a alma deve transcender a natureza temporal, uma vez que a sabedoria corresponde à verdade, mediante a qual, cada mente pode fruir do Bem em si (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 26). Contudo, ainda que a humanidade detenha em seu poder a possibilidade de realizar-se plenamente, raros são aqueles que, após muito empenho, chegam às verdades eternas e nelas permanecem (*Cf. De Trinit.*, XII, 14, 23).

Alcançar e contemplar a plenitude – desejo almejado por todas as almas sem exceção – ou levar uma vida miserável não é o resultado somente do movimento intelectual, pois tanto o mérito quanto a pena estão ligados às escolhas morais, ou seja, ao querer livre da alma que se manifesta no mundo por meio dos atos bons ou maus, conforme é exposto pelo filósofo no decorrer da obra *O Livre-arbítrio*. Dessa maneira, permanecer na estultícia ou alcançar a sabedoria depende tanto da vontade quanto da persistência de cada ser humano em buscar a verdade e praticar o bem conforme ordena a razão (*Cf. De lib. arbit.*, I, 9, 19). Além do mais, convém chamar de sábio aqueles cuja mente exerce seu senhorio e todas as paixões encontram-se completamente submissas ao seu domínio, ao passo que, os nécios permitem que a alma seja assaltada por todos os tipos de vícios. Assim, para não se desviar do caminho e apegar-se em demasia com os bens, é justo que a mente seja mais poderosa do que as paixões e, conseqüentemente, exerça o seu domínio (*Cf. De lib. arbit.*, I, 10, 20). À vista disso, cada ser humano pode escolher submeter os movimentos da alma ao crivo da razão e, conseqüentemente, levar uma vida ordenada e virtuosa. Ou então, pode seguir os exemplos da maioria e sujeitar o espírito aos mais distintos vícios, erros e depravações. Isso, por sua vez, implica uma vida perversa e infeliz (*Cf. De lib. arbit.*, I, 8 – 9, 18 – 19). Por isso, diferente do insensato, o sábio cultiva uma alma serena

do mundo sensível. Pensamento que acaba sendo ressignificado à luz dos Livros Sagrados onde a ciência, isto é, o saber temporal passa a ter sentido enquanto meio necessário para o homem buscar e contemplar os bens eternos.

e plena que lhe assegura as melhores decisões diante das dificuldades. Por conseguinte, considerando que nenhuma falta pode abatê-lo, não há dúvidas de que ele desfruta de uma vida ordenada em sua plenitude (Cf. *De beata vita*, II, 14).

A sabedoria também se encontra associada ao anseio humano pela felicidade. Dessa maneira, no diálogo *A Vida Feliz*, Agostinho a distingue da ignorância nos seguintes termos: “[...] a sabedoria é a medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude. Logo, a sabedoria é plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria” (*De beata vita*, IV, 32). É por meio da sabedoria que o equilíbrio é conservado, tendo em vista a realização plena do espírito, consequentemente, na sua ausência, a alma comete faltas ou atira-se aos excessos, prazeres, vícios e demais paixões. Por meio delas, os infelizes imaginam alcançar alegria e poder. No entanto, “[...] eles encontram-se, na verdade, diminuídos pelas baixezas, pelo medo, tristeza, cupidez e outras paixões. Sejam quem forem, esses infelizes reconhecem eles próprios que tais coisas fazem a infelicidade do homem” (*De beata vita*, IV, 33). Em vista disso, o filósofo acrescenta que a ignorância move o espírito para longe do Bem e com ela seguem-se as doenças que degeneram o ser tornando-o infértil até findar em seu aniquilamento. Em contrapartida, quando a vida se encontra fundada nas virtudes, o espírito é revigorado e se torna fecundo, consequentemente, os atos dão testemunho e também refletem o seu estado (Cf. *De beata vita*, II, 8). Além disso, é preciso entender que na visão de Agostinho não existe um meio-termo entre a miséria e a felicidade. Assim, enquanto o sábio é feliz, a vida miserável é incessante na vida dos tolos (Cf. *De beata vita*, IV, 24)¹³³.

Tendo pensado o modo como o homem pode se relacionar com a sabedoria, na obra *O Livre-arbítrio*, o filósofo esclarece que as crianças não nascem sábias e tampouco são consideradas ignorantes. Todavia, tornam-se passíveis de receber tais atributos quando a capacidade de possuir a sabedoria se desenvolve passando a depender da vontade de cada uma em negligenciar a sabedoria ou buscá-la com afínco (Cf. *De lib. arbit.*, III, 24, 71). Por conseguinte, compreende-se que, para Agostinho, “a insensatez é, efetivamente, a ignorância – não qualquer uma, mas a acarretada por vício – das coisas que devem ser desejadas ou evitadas” (*De lib. arbit.*, III, 24, 71). Com efeito, a razão foi posta à frente da alma e lhe torna apta a receber e perseverar

¹³³ Na obra *A Vida Feliz* (IV, 28), o filósofo se serve de exemplos para mostrar que, em alguns estados, não há como constatar um meio-termo, conforme se observa: “A indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto, outra coisa do que estultícia (*stultitia*). E essa é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida, e a felicidade da infelicidade. Entre esses diversos estados não há meio-termo. Com efeito, todo aquele que não é feliz é infeliz. E se todo o que não está morto é vivo, do mesmo modo, evidentemente, todo o que não é insensato (*stultus*) é sábio”.

no preceito divino. Assim, quando o espírito realiza o bem e vive segundo a sua natureza, aproxima-se da sabedoria e aperfeiçoa a si mesmo. Por outro lado, se a alma escolhe voltar-se para os bens e deseja ser o seu próprio fim, conseqüentemente, erra afastando-se voluntariamente da sabedoria donde segue-se a justiça para reparar sua negligência (*Cf. De lib. arbit.*, III, 24, 72-73). Isto posto, Gilson (2010) explica que, na filosofia agostiniana, o amor pela sabedoria perpassa o saber de si cuja projeção acontece nas decisões sobre as escolhas morais, uma vez que a vida feliz se encontra vinculada ao conhecimento da verdade. Além do mais, é no movimento de introspecção que a alma pode “[...] se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir” (*De Trinit.*, X, 5, 7). Por conseguinte, quando a alma se conhece, ela toma consciência da sua natureza assumindo, dessa forma, o seu lugar na ordem da criação, isto é, “[...] abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus” (GILSON, 2010, p. 18).

No entendimento agostiniano, as almas anseiam pela sabedoria. Todavia, obter êxito nessa busca ou percorrer um caminho adverso a ela depende da maneira como a mente ordena tanto o seu querer quanto o seu agir (*Cf. De lib. arbit.*, I, 11a, 21c). Dessa forma, o Criador concedeu a inteligência para que o homem aperfeiçoe a si mesmo e viva com retidão na busca pelo Bem em si (*Cf. De lib. arbit.*, I, 16, 35a). Ora, todos fogem do mal e buscam o bem sem contestação! Entretanto, no exercício de refletir sobre as ações, ninguém se encontra livre de cometer algum equívoco, caso venha a adotar um caminho que esteja em contradição com a meta aspirada (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 26)¹³⁴. Assim, os atos praticados acabam refletindo a maneira como o espírito se relaciona com a sabedoria, tendo em vista a contemplação da verdade que é causa da felicidade em sua plenitude (*Cf. De lib. arbit.*, I, 9, 19). De acordo com

¹³⁴ Agostinho relaciona a sabedoria com o uso da inteligência para discernir as ações, tendo como parâmetro de medida as virtudes para que a alma alcance a vida feliz. De maneira semelhante, é possível perceber que alguns filósofos da antiguidade também estabeleceram uma ligação entre o desejo do homem pela realização e as ações que podem tornar a aspiração em uma consequência concreta. À exemplo disso, na obra intitulada *Ética a Nicômaco* (I, 1), Aristóteles defende que as ações efetuadas pelos homens têm como pretensão alcançar um bem. Assim, para desfrutar da felicidade se faz necessário adquirir o hábito de praticar as virtudes, uma vez que: “a sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (*Eth. Nic.* VI, 5). No pensamento aristotélico, a razão deve exercer sua superioridade sobre as paixões, impulsos e demais sentimentos que podem ser despertados na alma. Conseqüentemente, é preciso reconhecer que, para o filósofo, a sabedoria ocupa uma posição privilegiada, conforme se observa: “é pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Onde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios” (*Eth. Nic.* VI, 7). Destarte, fica entendido que a alma, em sua busca pela verdade, pode alcançar a sabedoria que resulta dos bens superiores e, por sua vez, também se servir dos objetos da ciência, já que eles são passíveis de demonstração e se encontram à disposição do espírito (*Cf. Eth. Nic.* VI, 6).

Agostinho, o desejo pela sabedoria é inerente ao espírito humano. Com efeito, mesmo que o homem não seja sábio, ele se encontra em um estado intermediário. Isso porque consegue reconhecer sua condição e sabe que sua realização depende da sabedoria necessária para discernir o caminho que conduz à verdade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 15, 40). Nesse intento, cabe à mente investir seus esforços para se despojar dos bens transitórios e então, procurar o Ser que é sempre idêntico a si mesmo (*Cf. De lib. arbit.*, II, 16, 41).

Buscar a verdade, tendo em vista a realização da alma, implica o exercício de uma vida reta, isto é, vivida com sapiência (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 26; *Cont. Academ*, I, VIII, 23). De acordo com Agostinho, cabe à sabedoria guardar e manter na alma o equilíbrio necessário para evitar todo excesso ou falta que pode vir a inundá-la, causando-lhe uma vida vazia e medíocre (*Cf. De beata vita*, IV, 33). Esse movimento que envolve a prática do bem, segundo Palacios (2006), também conduz a mente ao encontro consigo mesma. Assim, através do autoconhecimento, o espírito aprende a dominar os impulsos inferiores. Consequentemente, agir com sabedoria, tendo em vista a felicidade plena que, por sua vez, é experimentada de maneira parcial durante a vida corruptível. Isto posto, tendo em vista que o discernimento se encontra vinculado ao exercício da razão, na obra *Contra os Acadêmicos*, tanto Agostinho quanto Alípio comungam da ideia de que apenas um sábio, conforme orienta a razão, pode contemplar a sabedoria. Além do mais, o filósofo ressalta o papel elementar dessa faculdade na busca da verdade na medida em que ela ajuda o homem a controlar as paixões, interpretar as informações dos sentidos e julgar as opiniões. Com o intuito de evitar os erros e demais adversidades com potencial de afastar a alma do caminho reto e também compreender que, na hierarquia dos bens, acima dela nada existe de mais nobre, exceto o Bem em si (*Cf. Cont. Academ*, I, II, 5; VIII, 23; III, XI, 24; *De lib. arbit.*, I, 10, 21a).

Na obra *O Livre-arbítrio*, Agostinho relaciona a sabedoria com a verdade por meio da qual, o espírito contempla e possui o sumo Bem. Para ele, assim como ocorre com os números, a sabedoria também é um bem comum e universal, podendo ser acessada igualmente por todos que usam sabiamente da razão, ainda que os bens sejam diversos e múltiplos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 27). Em vista disso, para percebê-la, cada ser humano precisa usar da inteligência para ordenar tanto o querer quanto o agir conforme mandam as virtudes. Dessa forma, com uma vida ordenada, torna-se possível às almas gozar igualmente da sabedoria, ou seja, sem aumentá-la ou diminuí-la, já que é eterna e universal (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 28-29; *De beata vita*, I, 1). Além disso, o filósofo também esclarece que tanto a sabedoria quanto os números comungam da mesma realidade ontológica, isto é, pertencem à mesma verdade indubitável. Entretanto, pelo fato de haver muitos matemáticos e poucos sábios no mundo, os homens equivocadamente

têm a sabedoria como um bem mais precioso do que os algarismos (*Cf. De lib. arbit.*, II, 11, 30). Com efeito, o Criador concedeu os números a todas as criaturas, independentemente do grau de perfeição que ocupam. Todavia, dotou somente as almas racionais com o dom da sabedoria. Dessa maneira, como os números também se encontram nas coisas inferiores, as pessoas, conseqüentemente, lhe atribuem um apreço menor. Entretanto, segundo o filósofo, “[...] aqueles que são instruídos e os verdadeiros estudiosos quanto mais se afastam das impurezas terrestres, tanto melhor contemplam na própria verdade o número como a sabedoria, e a ambos atribuem grande estima” (*De lib. arbit.*, II, 11, 31). Afinal, os mesmos, enquanto bens eternos, por serem imutáveis, transcendem a natureza humana.

Aos homens, conforme observa Agostinho, é mais fácil tratar dos cálculos do que viver sabiamente. Logo, apreciam a sabedoria com mais fervor do que os números, embora ambos sejam ontologicamente idênticos. Na tentativa de ilustrar essa semelhança, na obra *O Livre-arbítrio*, o filósofo cita a percepção do calor e a luz que emanam do fogo. Dessa forma, ainda que elas sejam consubstanciais, o fogo aquece os objetos à sua volta, ao passo que a luz se propaga no espaço iluminando também as coisas mais distantes. De maneira semelhante, o espírito que dispõe da inteligência ao querer e buscar a sabedoria, na medida em que se aproxima dela, vai sendo contagiado pelo seu esplendor. Em vista disso, ainda que o ser humano seja limitado para entender a relação entre a sabedoria e o número, basta ter consciência que ambos são indubitavelmente verdadeiros (*Cf. De lib. arbit.*, II, 11, 32). Com efeito, enquanto peregrina desse mundo, a alma percorre uma viagem incerta, relacionando-se com os bens passageiros à medida que busca pelos bens verdadeiros cujos lampejos lhe orientam a direção que culmina na plenitude da vida. Assim, se ela acabar perdendo-se com as coisas corruptíveis, ao reconhecer a estrutura matemática que os compõem, voltando para si mesma, a alma será guiada por eles até o fundamento lógico de tudo. Ou seja, ao Número absoluto, isto é, à Sabedoria incriada de Deus, cuja habitação se dá no próprio santuário da Verdade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 16, 41-42). À vista disso, o filósofo exorta: “ai dos que amam teus sinais, em vez de amar a ti, esquecendo-se do que ensinas! Pois tu não cessas de nos dar a entender quem és e quão grande es! São acenos teus todas as belezas das criaturas” (*De lib. arbit.*, II, 16, 43)¹³⁵. Por conseguinte, no intento de alcançar a realização, cabe ao espírito agir segundo a voz da inteligência, ou seja,

¹³⁵ De acordo com Agostinho, a alma pode perder-se com facilidade quando se relaciona com os bens que a cercam. Caso não permaneça vigilante, ela acaba se deixando seduzir por eles e então, perde de vista o seu propósito passando a se servir deles não mais como meios, mas como fins em si mesmos. Assim, ela se corrompe e, conseqüentemente, não realiza o seu julgamento conforme manda a razão. Logo, afasta-se do Bem em si e mergulha nas trevas do erro cujos vícios e paixões a fazem submissa tornando-a infeliz (*Cf. De lib. arbit.*, I, 11a, 22; II, 16, 43; III, 25, 74; 76).

sem se corromper e tampouco perder de vista a busca pelo seu artífice, afinal, todos os bens, dos maiores aos mais ínfimos devem sua existência ao Criador (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 46).

Todas as almas racionais almejam a imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) estoica, porém, na visão agostiniana poucos são os que desfrutam da felicidade, já que a garantia da vida feliz depende da posse e gozo da sabedoria. Diante disso, ainda que muitos alcancem tanto os prazeres que advêm dos bens materiais quanto os que emanam da carne, não devem ser contados entre as pessoas felizes, pois tudo o que é passageiro e fugaz pode vir a ser perdido ou deixar de existir (*Cf. De beata vita*, IV, 26; *De lib. arbit.*, III, 7, 21). Nesse aspecto, compreende-se que “[...] a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria. Ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria” (*De beata vita*, IV, 27). Não obstante, o filósofo acrescenta: “a indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto, outra coisa do que estultícia (*stultitia*). E essa é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida, e a felicidade da infelicidade. Entre esses diversos estados não há meio-termo” (*De beata vita*, IV, 28). Dessa forma, enquanto a carência refere-se à infelicidade, por outro lado, a plenitude corresponde à proporção exata, isto é, nem abundância nem falta. Destarte, “[...] onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude” (*De beata vita*, IV, 32)¹³⁶. Assim, considerando que o homem erudito não comete equívocos ou sofre alguma falta e, tampouco desfruta de algum excesso, é lícito admitir com certeza que o sábio goza de uma vida feliz, já que conserva uma boa vontade que o ajuda a superar as adversidades e buscar, conforme mandam as virtudes, os bens duráveis (*Cf. De beata vita*, IV, 25).

No decorrer da obra *O Livre-arbítrio*, o filósofo explica que a realização da espécie humana se encontra no exercício de uma vida reta que possibilita ao espírito alcançar e conhecer

¹³⁶ Ao pensar a respeito do problema do mal, no decorrer da obra *O Livre-arbítrio*, o filósofo atribui o valor moral das ações à vontade livre de cada ser humano. Dessa maneira, para que o homem evite o mal e oriente a sua vida para o bem, ele propõe as virtudes como luzeiros a guiar o espírito em suas decisões e ações. De maneira análoga, é possível constatar um pensamento semelhante na obra aristotélica denominada *Ética a Nicômaco*. Para Aristóteles, as virtudes podem ser adquiridas pelo intelecto mediante o ensino ou ainda como resultado dos hábitos morais (*Cf. Eth. Nic.* II, 1). Assim, as ações detêm grande valor, pois o homem se torna bom na medida em que se exercita na prática do bem. Desse modo, os males não estão nas coisas em si mesmas, antes na maneira como cada pessoa se serve delas em cada circunstância, podendo vir a errar por falta ou excesso. Logo, ser louvado ou censurado depende das virtudes ou vícios que o homem vai praticando e, por sua vez, configurando o seu caráter (*Cf. Eth. Nic.* II, 5). Além do mais, para cada ação ou juízo, convém ao homem buscar o meio-termo nas virtudes, já que, enquanto uma espécie de mediania, delas ninguém comete abusos. Em contrapartida, “[...] é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil – fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude: Pois os homens são bons de um só modo, e maus de muitos modos” (*Eth. Nic.* II, 6). Além do mais, enquanto algumas paixões como o despeito, assassinio ou adultério não admitem um meio-termo, também não há como encontrar uma mediania nos excessos ou carências, por conseguinte, apenas as virtudes podem indicar aos sujeitos uma vida com retidão, tendo em vista a sua realização.

a sabedoria. Com efeito, ela corresponde à Verdade, mediante a qual, o homem contempla o sumo Bem. Para Agostinho, “[...] essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhem para si um só ou diversos dele, para seu gozo” (*De lib. arbit.*, II, 13, 36). Por se identificar com a doutrina cristã, o filósofo não aceita que o sentido da vida humana esteja limitado à busca eterna da verdade, como pensavam os Acadêmicos, sem a certeza de um dia possuí-la. Por isso, depois de refutar e evidenciar as fragilidades desse pensamento por meio da obra *Contra os Acadêmicos*, Agostinho também busca ilustrar ao ser humano que a busca pela felicidade implica o exercício de uma vida reta. Através da qual, a sabedoria possibilita o discernimento que desvela a Verdade em si mesma, cuja posse culmina na eterna realização, pensamento que permeia os três livros que configuram a obra *O Livre-arbítrio*. Na visão agostiniana, cada ser racional, fazendo uso da inteligência, consegue perceber nos bens os reflexos das realidades eternas (*Cf. De lib. arbit.*, III, 10, 30). Não obstante, cada espírito, ao voltar para si mesmo usando dos seus dons naturais, encontrará diversas verdades que, por sua vez, tiram o seu brilho e convergem para uma única e absoluta Verdade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 13, 36). Todo esse entendimento torna-se possível àquelas almas que aceitam e configuram voluntariamente tanto o querer quanto o agir de acordo com a vontade divina. Esse movimento, por sua vez, lhe viabiliza aceitar o preceito do Criador e, conseqüentemente, proceder bem, ou seja, permanecendo-lhe fiel na verdade cuja sabedoria eterna o faz partícipe da bem-aventurança (*Cf. De lib. arbit.*, III, 24, 72). Isto posto, no item a seguir, considerando que o conhecimento da verdade configura para a alma um movimento imprescindível cuja execução lhe assegura a realização plena, pretende-se ilustrar como Agostinho compreende o conceito de Verdade, suas características, bem como a maneira com que a alma dotada de inteligência pode se relacionar com ela. Afinal, para viver bem, isto é, ser feliz, é preciso agir com sabedoria. Todavia, ser sábio pressupõe o conhecimento da verdade, sem a qual, não há como emitir um juízo seguro, isto é, livre tanto dos erros quanto das opiniões que venham a caracterizar alguma incerteza ou dúvida.

2.5 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE VERDADE

Com a pretensão de desvencilhar a humanidade das “errôneas” ideias maniqueístas sobre o mal que devasta o mundo, na obra *O Livre-arbítrio*, Agostinho argumenta que a verdade – objeto do conhecimento, por meio do qual, a filosofia busca consolidar raízes – pode ser apanhada pela mente do homem. Contudo, a razão se encontra sujeita aos efeitos da corrupção, já que, em algumas circunstâncias se deleita com a luz da verdade, noutras ocasiões, contenta-se apenas vislumbrando-a de longe (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 14). Por outro lado, a verdade,

segundo o filósofo, “[...] permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade” (*De lib. arbit.*, II, 12, 34). Por isso, ela ultrapassa o limite das coisas sensíveis, seu grau de perfeição é mais sublime do que a mente, já que esta se utiliza dela quando se esforça para emitir um juízo livre de qualquer dúvida ou falsidade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 6, 13; 13, 15). Com efeito, na visão agostiniana, o espírito humano pode utilizar dos bens como melhor lhe aprouver. Todavia, é o olhar despojado da alma sobre eles que ajuda a inteligência na percepção de que as verdades particulares extraem o seu valor da própria Verdade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 13, 36). Ela mesma se identifica com a Sabedoria, cuja perca não se dá contra a própria vontade, já que dela dependem tanto o querer quanto o agir. Logo, enquanto o homem conservar a vontade de gozar dela, nenhum obstáculo será grande o suficiente para apartá-lo desse bem tão majestoso (*Cf. De lib. arbit.*, II, 14, 37). À vista disso, aqueles que se aproximam dela, são iluminados, enquanto os que se recusam olhar em sua direção padecem da obscuridade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 12, 34). Em Agostinho, a Verdade em si mesma é um tesouro universal¹³⁷, incorruptível e imutável, todos podem se servir dela por igual e ao mesmo tempo, sem que ela venha a padecer qualquer alteração. Afinal, “[...] nada da verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos” (*De lib. arbit.*, II, 14, 37).

Todos os bens verdadeiros, inclusive aqueles que estão à mercê da mudança, por sua vez, extraem o seu sustento da verdade universal. Por conseguinte, independentemente de como as almas racionais estabelecem sua relação com ela, por ser perfeita, nada lhe falta ou excede (*Cf. De lib. arbit.*, II, 12, 33). Todavia, é aos que aprendem amá-la e buscá-la que decorre, como recompensa, além da segurança, também a liberdade autêntica (*Cf. De lib. arbit.*, II, 14, 38). Após gastar sua vida procurando-a incessantemente, o filósofo explica na obra *Confissões* (X, 24, 35) que a verdade faz sua morada no íntimo do homem. Desse modo, para encontrá-la, a alma deve perscrutar os imensos espaços que compõem a memória. À vista disso, Nair de Assis Oliveira (2002), nas notas introdutórias de *A Verdadeira Religião*, explica que a busca pelas realidades superiores envolve três movimentos, a saber: “[...] o afastamento do mundo (não saias de ti), introversão (volta para dentro de ti mesmo) e o salto para a transcendência de Deus (vai além de ti mesmo)” (nota 23, VI, 39, 72). Com efeito, o filósofo nega qualquer possibilidade de a verdade decorrer unicamente das projeções da consciência. No seu entendimento, ela

¹³⁷ A ideia de uma verdade universal também é manifestada pelo filósofo em outras obras, dentre elas: *Confissões* (XII, 25, 43) e *A Trindade* (VIII, 1, 2; 2, 3).

possui uma realidade objetiva cujo Ser supremo reside na própria criatura humana, conforme se observa em sua exortação:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita às mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*De vera relig.*, VI, 39, 72).

Ao perscrutar a mente, Agostinho toma consciência de que a busca pela verdade não é um movimento que aponta para o mundo corruptível. Isso ocorre porque a verdade não se encontra limitada ao mundo empírico. Em vez disso, ela impõe ao espírito um percurso introspectivo. Esse movimento implica o conhecimento de si mesmo permeando a intimidade do ser que busca conhecer. Dessa forma, a adesão do filósofo a uma realidade transcendental lhe possibilita justificar a existência de uma dimensão superior e mais sublime do que a mente humana. Isto ocorre porque ela conserva algumas verdades eternas e absolutas cuja razão pressupõe a existência de um Ser superior. Já que o espírito, por ser limitado e mutável, ainda que possa inteligir as ideias, não dispõe dos meios eficientes para criá-las (*Cf. De lib. arbit.*, nota 53, II, 15, 39). Consequentemente, todas as verdades particulares convergem e retiram sua legitimidade da Verdade universal, princípio e fim de todas as coisas (*Cf. De lib. arbit.*, II, 13, 36)¹³⁸. Segundo o filósofo, essa verdade excelsa é como uma luz que, além de iluminar as mentes, também as atrai na sua direção, para que elas encontrem a realização perpétua na medida em que, se configuram a ela, também participam da sua perfeição (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45). Por conseguinte, nada há de mais sublime que a própria Verdade, já que ela é a finalidade da busca dos que são capazes de exercitar o raciocínio servindo-se do arcabouço filosófico e, consequentemente, transpondo as realidades efêmeras para contemplar os bens em si mesmos. Entretanto, Agostinho afirma em *A Verdadeira Religião* (VI, 39, 72): “Eis a harmonia que nada mais poderia ultrapassar. Harmoniza-te com ela. Confessa que tu não lhe és idêntico, visto que ela nada

¹³⁸ Em *A Trindade*, Agostinho esclarece que para alguns conhecimentos, como por exemplo, quando alguém afirma a outrem que sente alguma dor, se faz necessário crer. No entanto, quando uma pessoa afirma algo sobre a verdade ou a respeito de alguma fórmula aritmética inteligida pela faculdade da razão, seu interlocutor pode reconhecer e aprovar tal saber. “Conclui-se daí, com razão, que uma coisa é alguém ver em si o que outro poderá acreditar, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na própria verdade, o que outro também pode ver, tão bem quanto ele. O primeiro fato está sujeito às mutações dos tempos. E o outro é eterno e imutável” (*De Trinit.*, IX, 6, 9). Por isso, esse ocupa um grau de importância maior se comparado àquele. Ora, é no exercício da mente que o homem pode perceber pela intuição da razão as verdades superiores. Afinal, segundo o filósofo, “naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente *a forma* que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas [...]” (*De Trinit.*, IX, 7, 12).

precisa procurar para si mesma, ao passo que tu vieste a ela, procurando-a, não a percorrer espaços, mas pelo desejo de teu espírito”.

O espírito humano anseia pelo conhecimento da verdade! Todavia, para unir-se com ela, segundo o pensamento agostiniano, é preciso que a vida esteja ordenada constantemente para a prática do bem, conforme determinam as virtudes (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 28). Afinal, as coisas superiores são, sem dúvida alguma, melhores e mais dignas se comparadas com aquelas que lhe são inferiores. Não obstante, conforme se observa, “[...] uma vida que adversidade alguma desvia do caminho certo e honesto é melhor do que outra vida facilmente dividida e sacudida pelas provações temporais” (*De lib. arbit.*, II, 10, 28). À vista disso, o filósofo reconhece nas virtudes a presença de máximas verdadeiras e imutáveis passíveis de compreensão por todos os seres racionais. Dessa forma, quem escolhe viver em consonância com elas, conseqüentemente, também leva uma vida sábia, já que, dentre outras coisas, sabe agir sem abusar dos bens, ou seja, subordinando cada um em sintonia com a hierarquia divina; se decide pela incorruptibilidade sendo persistente e fiel quanto ao fim escolhido, sem cometer qualquer excesso ou falta (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 29). Com efeito, tanto o conhecimento do mundo sensível quanto dos bens transcendentais exige da alma um movimento, pois que, conforme observa Fernandes (2007), o saber, por ultrapassar o próprio sujeito que conhece, emana diretamente do Criador. Em vista disso, para gozar da tranquilidade, é preciso que a alma ultrapasse a si mesma para então, abandonar-se no Bem em si.

Para alcançar o conhecimento da verdade a alma precisa exercitar a razão e construir uma relação com os bens passageiros sem perder de vista sua ascensão aos bens eternos, pois os objetos corruptíveis podem impressioná-la e, por conseguinte, desvirtuá-la do seu objetivo (*Cf. De lib. arbit.*, III, 25, 74). Na concepção agostiniana, os bens formam uma hierarquia perfeita segundo o grau de ser que os compõe, indo dos mais ínfimos aos mais perfeitos e sublimes (*Cf. De natura boni*, 3, p. 7; *De lib. arbit.*, I, 6, 15; 8, 18). Por conseguinte, assim como os bens dispostos na natureza se encontram perfeitamente ordenados, o conhecimento também decorre das coisas mais simples até as mais complexas. Isto posto, conforme Paz (2017) salienta, o grau mais esplêndido é ocupado pelo Criador, por ser eterno, necessário e imutável. Abaixo d’Ele encontram-se as verdades intelectuais, passíveis de serem apanhadas pelo gênero humano que, por sua vez, mediante o movimento racional, constrói o saber. Com efeito, é graças à capacidade de inteligir que o homem pode alcançar a ciência, permanecendo envolto pelos bens corruptíveis, ou ainda adquirir a sabedoria, elevando-se aos bens que não passam e, por conseguinte, conservar tudo com o auxílio da memória. Dessa forma, cada alma racional conserva a possibilidade de agir no mundo sem se preocupar com a probabilidade de errar ou ser constrangida

pelas opiniões, já que as ideias eternas se encontram ao seu dispor, caso queira, para direcionar e configurar o seu juízo.

O ser humano, no pensamento agostiniano, se encontra cercado pelos mais distintos bens. Por isso, lhe é fundamental discernir como servir-se-á deles para então, alcançar o propósito de viver feliz ou padecer as consequências de uma vida perversa e criminosa (*Cf. De lib. arbit.*, I, 4, 10). Ora, quando a mente cede às tentações e perde-se com os bens inferiores, consequentemente, cria pensamentos vãos e age com torpeza, incorrendo nos mais variados erros que, por sua vez, lhe impedem de perceber com clareza a luz inefável da verdade (*Cf. De Trinit.*, XII, 10, 15; 13, 21a). Dessa forma, afastando-se do Bem em si, a alma vive amargurada, infeliz, praticando todo tipo de iniquidade e contemplando o que há de mais baixo na criação. Entretanto, ainda que o espírito possa se perder do caminho virtuoso, o filósofo não despreza as coisas efêmeras, antes adverte para que sejam usadas como ordenar a razão. Agindo dessa maneira, isto é, levando uma vida reta, o homem encontra-se livre de equívocos e, por sua vez, deleita-se conhecendo e amando a Verdade em si mesma (*Cf. De Trinit.*, XII 11, 16). Para Agostinho, os bens verdadeiros, como por exemplo os números que compõem a matemática, lógica e geometria, ultrapassam o mundo sensível. Consequentemente, por serem apanhados em sua essência pelo intelecto, encontram-se isentos de qualquer corrupção (*Cf. Cont. Academ.*, III, XI, 25). Por isso, sem nenhum temor do acaso, se deve admitir que esses bens são melhores que os corruptíveis, pois ocupam uma posição de prestígio no firmamento (*Cf. De lib. arbit.*, I, 8, 18).

Ainda que os sentidos possam induzir a mente a produzir percepções equivocadas da realidade, servindo-se da razão, segundo o pensamento agostiniano, ela pode alcançar alguns conhecimentos verdadeiros, necessários e universais, sem qualquer necessidade de recorrer ao auxílio dos órgãos sensoriais. Em vista disso, na obra *A Imortalidade da Alma* (IV, 6), o filósofo elucida que a verdade apanhada pelo espírito se encontra armazenada no intelecto, ainda que ele venha a desenvolver, por esquecimento ou ignorância, a impressão de que ela não se faz presente no seu interior. Afinal, para Agostinho, as verdades habitam o íntimo da alma, ainda que esta possa não se dar conta o que, todavia, implica o movimento de conhecer a si própria para então, desnudá-las e tomar consciência sobre elas, pensamento este defendido e ilustrado analogamente no decorrer da obra *O Mestre* (X, 29 – XIV, 46). Com efeito, no agostinismo, diferente do que outrora defendiam os Acadêmicos, a verdade pode ser desvelada e conhecida pelo sábio, uma vez que o mesmo faz bom uso dos bens ao agir como manda a inteligência (*Cf. Cont. Academ.*, III, IV, 9). A sabedoria, como já demonstrado, é inerente ao sábio. Ela está ao

seu alcance e, de fato, o nome “sábio” origina-se da própria sabedoria. Logo, é preciso reconhecer que quem a possui, não desfruta de um conhecimento provável, antes goza de uma certeza que é verdadeira (*Cf. Cont. Academ*, III, III, 5-6).

Entretanto, no intento de evitar qualquer comprometimento com alguma teoria sobre o saber, os Acadêmicos defendem que apenas um ser sobrenatural poderia mostrar a verdade ao gênero humano, já que este se encontra limitado para apanhá-la com seu próprio esforço. Assim, sustentam o seu posicionamento amparando-se na definição de Zenão, a qual, “[...] só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso” (*Cont. Academ*, III, IX, 18). Com efeito, a definição estoica ressoa na busca por critérios no intento de discernir o verdadeiro do falso e edificar uma base sólida para o conhecimento. Todavia, diversos fatores, dificultam ou até inviabilizam a elaboração de parâmetros claros para distinguir o verdadeiro do falso. Entre esses fatores estão: a complexidade da realidade, as limitações biológicas dos seres humanos, as variações de contextos e outros. Por isso, ao adotar um sistema de probabilidade, os Acadêmicos optaram pela suspensão do juízo (*Cf. Cont. Academ*, II, V, 11-12). No entanto, conforme infere Agostinho, a própria sentença de Zenão implica um conhecimento. Ora, se ela for verdadeira, o cético conhece alguma coisa, caso seja falsa, de igual modo, implica um saber verdadeiro a respeito da falsidade da proposição o que, por sua vez, impossibilita o cético de negar que conhece alguma coisa efetivamente o que contradiz sua própria teoria (*Cf. Cont. Academ*, III, IX, 21). Além do mais, o filósofo explica que a sentença ou é verdadeira ou é falsa o que, por sua vez, implica necessariamente a existência de um conhecimento o que, por conseguinte, lhe motiva a investir contra a proposta dos Acadêmicos para assegurar a possibilidade do ser humano desvelar a verdade.

Tendo negado as teorias promovidas pelos Acadêmicos a respeito do conhecimento da verdade, Agostinho apresenta algumas certezas que superam os obstáculos dessa proposta. Segundo ele, o homem pode confirmar a sua veracidade sobre essas convicções e, por conseguinte, extirpar qualquer argumentação que alguém possa ousadamente elaborar para dissuadir o pensamento de outrem. Dessa forma, antes do homem submeter as coisas ao crivo da dúvida ou incorrer em algum erro, precisa admitir algumas verdades, dentre elas, o existir, viver e entender. Essas realidades são intuídas pelo espírito, conforme o filósofo explica e também exemplifica na obra *O Livre-arbítrio* (II, 3, 7)¹³⁹. Através desse diálogo, uma explicação concisa sobre o

¹³⁹ Com sua filosofia, Agostinho comunga do pensamento cristão e, por sua vez, também defende que a realidade é o resultado da bondade infinita do Criador que a fez existir do nada! Desse modo, todas as coisas são boas e se encontram dispostas na criação segundo o modo, espécie e ordem que as compõe (*Cf. De natura boni*, I, p. 3; 3, p.5-7). Por conseguinte, quanto mais uma criatura aproxima-se do sumo Bem, mais perfeita ela se torna

problema do mal é construída juntamente com as provas elaboradas pelo filósofo no intento de justificar a existência de Deus – o que caracteriza a centralidade epistemológica e moral do escrito¹⁴⁰. Assim, segundo Boehner e Gilson (1991), embora os Acadêmicos tenham exaltado em sua doutrina o papel da dúvida, culminando na suspensão do assentimento, Agostinho explica que tanto a existência quanto a vida, bem como a consciência conhecente devem ser imprescindivelmente admitidas, pois habitam o próprio ser que duvida. Com efeito, “[...] esta primeira certeza implica três verdades: visto que o sujeito que pensa não pode pensar sem viver, nem viver sem existir, ele sabe que pensa, que vive e que existe” (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 154). Consequentemente, a mente lhe dá testemunho sobre essas coisas, ainda que os Acadêmicos busquem, de forma vã, um modo para refutá-las ao disseminar a dúvida. Afinal, conforme manifesto em *A Trindade* (X, 10, 14), para que a dúvida seja realmente implantada, é necessário admitir que o homem existe, vive, entende, quer, pensa, sabe e julga. Com efeito, ainda que o cético insista em duvidar das coisas, não pode questionar sua existência, já que se não existisse, também se tornaria impossível duvidar de algo.

Dessa forma, Agostinho propõe o diálogo *Contra os Acadêmicos* para refutar o pensamento cético de que o homem não pode conhecer a verdade e, sem esperança, deve além de se abster do juízo em todas as circunstâncias, por conseguinte, também adotar a probabilidade como parâmetro para fundamentar o agir moral. À vista disso, para evidenciar a contradição em que os Acadêmicos incorrem com sua proposta, cabe ilustrar que alguns conhecimentos, na visão do filósofo, são possíveis de serem apanhados pelo gênero humano. Dentre eles, conforme se observa na obra *O Livre-arbítrio*, há a lei eterna, pois a mesma se encontra impressa no espírito e, por sua vez, além de ordenar todas as coisas, também orienta as ações morais conforme a instrução da razão, caso o homem a adote como parâmetro em seu agir. Não obstante, as virtudes igualmente se encontram entre os bens superiores. Através do intelecto, cada indivíduo compreende que os bens transcendentais são melhores que os de ordem inferior; o eterno se sobrepõe àquilo que pode se corromper (*Cf. De lib. arbit.*, II, 10, 28-29). Logo, o sábio pode dar assentimento às virtudes, tendo em vista a vida beata, já que “[...] a ciência das coisas humanas é aquela que conhece a luz da prudência, a beleza da temperança, a força da coragem, a

(*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45; *Conf.*, VII, 12, 18). Quanto ao homem, sua inteligência lhe assegura o entendimento dessas coisas e, para além disso, lhe ampara na tomada de consciência sobre a existência e a vida, sem que a dúvida lhe ofusque o juízo sobre tais certezas.

¹⁴⁰ Conforme explana Fernandes (2007), é importante atentar-se que, no agostinianismo, o conhecimento culmina no encontro do homem com Deus. Por isso, o Criador ilumina a alma para que ela se conheça e encontre o caminho que a Ele conduz. Dessa forma, ambos os saberes, além de estarem conectados, podem ser apanhados pela atividade intelectual da alma. Todo esse movimento que permeia o pensamento de Agostinho, visa esclarecer que a busca pela sabedoria, o anseio da verdade e a vida feliz, em última instância convergem para uma única fonte, isto é, o sumo Bem.

santidade da justiça. Estes são bens que realmente podemos dizer nossos sem nenhum temor do acaso” (*Cont. Academ*, I, VII, 20). Sem embargo, outras verdades também são citadas pelo filósofo, dentre elas, encontram-se os saberes manifestos pela física a respeito do mundo (*Cf. Cont. Academ*, III, X, 23). Além do mais, nenhuma semelhança com o falso pode invalidar aquilo que alguém afirma lhe parecer mediante o auxílio dos sentidos (*Cf. Cont. Academ*, III, XI, 26). Não obstante, muitas outras coisas podem ser conhecidas através do método dialético (*Cf. Cont. Academ*, III, XIII, 29). Conforme observa Oliveira (2018), a evidência dessas verdades ocorre mediante o exercício do pensamento que as percebe no interior, através do “olhar” da inteligência.

Ao ultrapassar os limites das coisas sensíveis e voltar-se para si mesma, ao sondar os vastos labirintos do seu íntimo, a alma humana percorre em direção ao deleite da Verdade. Com efeito, todos os seres racionais podem apanhá-la, uma vez que, ela não sofre alteração e mantém sua integridade independentemente de ser vista ou não. Segundo o filósofo, “[...] ela mostra-se igualmente a todos os que são capazes de captá-la. E quando alguém a percebe, ninguém a transforma nem a converte em si mesmo, como se fosse algum alimento. E caso alguém se engane a seu respeito, ela não fica desvirtuada” (*De lib. arbit.*, II, 8, 20). Algo semelhante ocorre com os saberes da geometria e os números em si mesmos, pois que, são compostos pelos mesmos atributos. Por conseguinte, a percepção desses elementos pelas almas não acrescenta nem subtrai nada à sua essência. Dessa maneira, decorrem algumas certezas, como por exemplo, a que segue: “[...] sei com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre. E que nunca, de modo algum, sete mais três cessaram no passado e não cessarão no futuro de ser dez” (*De lib. arbit.*, II, 8, 21). Tal verdade, todo e qualquer ser dotado de razão pode facilmente inteli-gi-la. Além disso, em conformidade com o pensamento agostiniano, tendo em vista que os sentidos extraem as informações da pluralidade dos corpos, uma vez que a unidade em si mesma não se encontra neles, os mesmos são limitados para captá-la. Entretanto, através de uma luz interior que incita a inteligência, o homem pode tomar conhecimento, tanto da unidade, quanto das diversas verdades invariáveis e puras (*Cf. De lib. arbit.*, II, 8, 22-24).

Tanto a verdade dos números quanto aquela que advém da sabedoria, na visão agostiniana, emana de uma mesma realidade. Contudo, por haver muitos matemáticos e estudiosos dos algarismos e poucos sábios, os homens acabam atribuindo um valor superior à sabedoria. Além do mais, tendo o Criador fornecido os números a todos os seres e concedido a sabedoria unicamente às almas racionais, os seres humanos pensam ilusoriamente que há uma distinção de grau entre tais bens. Todavia, quando a inteligência busca compreender onde habitam os números, se dá conta que embora eles estejam presentes nos seres mais ínfimos, também ultrapassam essa

realidade efêmera conforme sugerem os Livros Sagrados (*Eccl.* 7, 26; *Sb.* 8, 1). Assim, por serem idênticos e pertencerem à verdade indubitável, reúnem-se num mesmo plano (*Cf. De lib. arbit.*, II, 11, 30). À vista disso, o filósofo adverte: “[...] aqueles que são instruídos e os verdadeiros estudiosos quanto mais se afastam das impurezas terrestres, tanto melhor contemplam na própria verdade o número como a sabedoria, e a ambos atribui grande estima” (*De lib. arbit.*, II, 11, 31). Com relação a essa verdade, todos os bens preciosos da terra são considerados irrelevantes (*Cf. De lib. arbit.*, II, 11, 32).

É por meio do exercício intelectual que o homem consegue inteligir as verdades eternas, universais e necessárias. Afinal, conforme Agostinho explica na obra denominada *Oitenta e três questões diversas*, os sentidos corporais limitam-se à realidade sensível. Consequentemente, não podem apanhar a verdade em si mesma. Ora, “[...] se existem imagens falsas dos sensíveis que os próprios sentidos não são capazes de distinguir, e nada pode ser percebido exceto o que se distingue da falsidade, segue-se que o critério da verdade não existe nos sentidos” (*De div. quaest.* 83, 9, 1. Tradução nossa)¹⁴¹. Com efeito, os sentidos não são confiáveis para discernir a verdade da falsidade com absoluta segurança. À vista disso, o filósofo salienta na obra *O Livre-arbítrio* (I, 6, 14; II, 10, 28-29; 12, 34) que a busca pela certeza corresponde a um movimento necessariamente mental. Nesse aspecto, o filósofo também acrescenta que quanto mais unida à verdade se encontrar a mente, melhores serão os seus juízos e compreensões sobre si e o mundo que a envolve, tendo em vista a plena realização.

Contudo, diferente do pensamento agostiniano, no intento de sanar o problema sobre o conhecimento da Verdade, na obra denominada *Mênon*, Platão argumenta que a alma é imortal, consequentemente, ainda que venha a morrer e nascer novamente, jamais pode ser aniquilada. Dessa maneira, tendo repetido inúmeras vezes esse ciclo, se pressupõe que também tenha visto muitas coisas. Logo, não há o que ainda não tenha aprendido. Assim, se pode compreender que o aprendizado de algo corresponde à uma rememoração. Em vista disso, caso a alma se conserve perseverante em sua busca, poderá descobrir todas as outras coisas. Por isso, na ideia platônica, tanto o procurar quanto o aprender, em última análise, não passam de uma rememoração efetuada pela alma (*Cf. Men.* 81b-82). Com efeito, para Gilson (2010), Agostinho se utiliza do pensamento neoplatônico para elaborar sua filosofia. Entretanto, sua argumentação, por receber influência também da teologia cristã, acaba por suprimir algumas ideias e, por sua vez, construir um saber cristão visando uma conciliação dos elementos racionais com os ensinamentos da fé.

¹⁴¹ Conferir na versão espanhola: “[...] se hay imágenes falsas de los sensibles que los propios sentidos no son capaces de distinguir, y no puede ser percibido nada sino lo que se distingue de la falsedad, se sigue que en los sentidos no está el criterio de la verdad” (*De div. quaest.* 83, 9, 1).

Nesse aspecto, em *A Trindade*, o próprio filósofo defende que a Verdade não é uma criação da razão¹⁴², antes, o homem a encontra mediante uma vida reta e ordenada. Assim, “[...] é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza” (*De Trinit.*, XII, 15, 24). Quanto à faculdade racional, ela cumpre a função de mediadora entre o sentido interior e as verdades eternas. Desse modo, para bem cumprir o seu papel é que a mesma recebe a iluminação divina.

Além disso, o filósofo também acrescenta em *A Trindade* (IX, 7, 12), que a compreensão de si é fundamental para aqueles que buscam entender a Verdade em sua essência. Afinal, além de ser a causa de todas as coisas, esse verbo que se faz presente no interior de cada ser pensante, constitui a forma que, por sua vez, serve de modelo para fundamentar as ações e decisões morais quando o homem se deixa realmente conduzir pela inteligência. Pois, antes mesmo de externalizar algo voluntariamente, ele já o praticou em seu coração. Em vista disso, é preciso que a alma esteja sempre vigilante e execute suas ações com retidão. Assim, ela saberá como usar dos bens corruptíveis enquanto meios para encontrar aqueles autênticos, ou seja, que decorrem do conhecimento da verdade e, por sua vez, não passam (*Cf. Sol.*, I, X, 17; XV, 27). Segundo Contaldo (2022), diante da tensão gerada pelos amores aos bens eternos ou passageiros, o espírito deve atentar-se para onde inclinará sua vontade, pois a todo instante, o sujeito precisa escolher, decidir que medida dará ao seu amor. Isto posto, na obra *O Livre-arbítrio* (III, 21, 60), Agostinho explica que a criatura humana anseia pelas realidades eternas. Entretanto, ultrapassar os bens efêmeros é uma atividade complexa, conseqüentemente, ela carece da ajuda divina para obter êxito na busca pelo sumo Bem. Em vista disso, assim como o sol incide sobre a matéria tornando-a visível aos olhos corporais, o Criador deposita sua luz na alma para que a vontade queira e a inteligência alcance a verdade inteligível que apoia todos os saberes (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 27)¹⁴³.

¹⁴² Conforme observa Correia (2022), na concepção agostiniana, a verdade não pode ser reduzida ou simplificada a um conceito epistemológico, pois goza de uma existência ontológica. Assim, o filósofo a identifica com o Criador e, por conseguinte, lhe atribui alguns atributos como: a eternidade, a incorruptibilidade, a perfeição, a necessidade, etc. Em vista disso, todas as verdades que existem se encontram fundamentadas na Verdade em si mesma que, em fim último converge, em sintonia com a doutrina cristã, para o próprio Deus. Não obstante, Gilson (2010, p. 42), também explica que a verdade não é produzida pelo pensamento, ela é imanente, transcendente, comum e acessível a todos os seres racionais, conforme se observa: “a verdade não é o efeito da razão individual, já que ela é comum a todas as razões. Ela pode ser considerada como um tipo de luz, que nem é nossa nem vossa, nem de algum homem em particular, mas ao mesmo tempo secreta e pública, possuída por qualquer um e, portanto, a mesma em todos que percebem, no mesmo momento, as mesmas verdades imutáveis”.

¹⁴³ Oliveira (1995) também ilustra essa mesma ideia de que a mente se encontra iluminada por uma luz superior nas notas da obra em questão (*Cf. De lib. arbit.*, nota 34, II, 9, 27). Além disso, Agostinho também manifesta na obra *Comentário ao Gênesis* a ideia de que as verdades são iluminadas pelo Criador afim de que o homem

Servindo-se de uma analogia aos bens sensíveis, na obra *Solilóquios*, Agostinho explica que, o Criador e as proposições científicas são igualmente inteligíveis. No entanto, assim como a terra precisa ser iluminada pela luz para que o olho a observe com clareza, também o conhecimento tem o seu esclarecimento fundamentado em outro, como que por um sol. Além disso, “como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas” (*Sol.*, I, VIII, 15). Com efeito, a metáfora visa ilustrar que, assim como o ser humano consegue observar algumas características do sol, também pode compreender alguns aspectos de Deus, dentre eles, que existe enquanto causa primeira de todas as coisas; pode ser desvelado por meio da revelação; é fonte que torna viável o entendimento das coisas. Para Agostinho, ainda que a mente consiga contemplar as verdades transcendentais, por estar sujeita à mudança, necessita da graça para permanecer fiel ao seu propósito de alcançar a plenitude, pois que, “[...] não poderá permanecer nessa felicíssima visão senão fixando os olhos com grande amor e não desviando jamais o olhar” (*Sol.*, I, VII, 14). É nessa constância que acontece a visão beatífica onde a alma, numa busca contínua e fervorosa, tem sua experiência intelectual, amorosa e afetuosa da presença divina. Contudo, o filósofo acrescenta que, nesta vida, embora a alma consiga vislumbrar a felicidade e pressentir o seu Artífice, apenas na eternidade, em que os males não mais subsistirão é que ela poderá ser uma com Ele e então, conhecerá a Verdade em si mesma (*Cf. Sol.*, I, VII, 14).

Graças à iluminação divina, usando da inteligência, a mente pode apanhar as verdades que se encontram no plano inteligível, pois que, conforme o filósofo afirma em *A Trindade* (XII, 15, 24), “[...] é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa

as perceba, conforme se observa: “[...] uma coisa é o que se vê na alma, outra coisa é a luz que ilumina a alma para que possa contemplar em si ou em outro todas as coisas entendidas de acordo com a verdade; pois a luz é o próprio Deus, mas a inteligência é uma criatura, embora racional e intelectual criada à imagem divina, a qual, quando intenta contemplar essa luz, agita-se em sua fraqueza e se torna menos capaz. Daí o fato de que ela entende conforme pode” (*De Gen. ad litt.*, XII, XXXI, 59). Ademais, essa mesma visão, alinhada à teologia cristã, sobre a luz divina ser essencial para o homem entender e discernir o conhecimento também é reproduzida pelo filósofo na obra *A Cidade de Deus* (VIII, VII), conforme se observa: “[...] a luz dos espíritos, para todo o conhecimento adquirir, é, disseram eles, este mesmo Deus por quem todas as coisas foram feitas”. Não obstante, em *A Trindade*, o filósofo explica que, embora a alma apresente limitações, seus dons lhe possibilitam entender sobre as realidades eternas e perceber nelas a presença do Criador, uma vez que: “[...] a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz” (*De Trinit.*, XIV, 12, 15). Com efeito, é pela participação que a sabedoria do homem adquire a marca da verdade em Deus. No entanto, para vivê-la em sua plenitude, a alma precisa se libertar definitivamente das limitações que este mundo lhe impõe. Assim, quando ela estiver liberta da corrupção, da união com o sumo Bem resultará a felicidade que emana do repouso na Verdade em si mesma.

ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza”. Além disso, nas *Oitenta e três questões diversas* (46, 2), Agostinho explica que, ao se deixar guiar pela graça salvífica, tendo praticado a caridade, a alma se aproxima do Criador. Consequentemente, desfruta dos meios necessários para se libertar das opiniões e ver o que é verdadeiro. Assim, ao fundamentar a vida na verdade, segue-se ao espírito o gozo da felicidade. Afinal de contas, quando interrogados, todos os homens afirmam que não querem permanecer na mentira, antes anseiam pela verdade, assim como desejam a felicidade¹⁴⁴. Acerca disso, o filósofo retrata nas *Confissões* (X, 23, 33):

[...] felicidade é gozar da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade, “ó Deus, minha luz e salvação da minha face”. Essa felicidade, essa vida que é única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade. Conheci muitos com o desejo de enganar aos outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado.

Ainda que todos os seres humanos queiram alcançar a verdade e serem felizes, nem todos desfrutam da felicidade de fato. Por que não são felizes? A razão disso, é, segundo o filósofo, “porque se empolgam demais com outras coisas, que os tornam infelizes mais facilmente do que a verdade os faria felizes, a verdade que tão debilmente eles recordam” (*Conf.*, X, 23, 33). Destarte, para Agostinho, os homens facilmente se deixam levar pelos desejos intensos por bens supérfluos, ilusórios e passageiros o que, por sua vez, lhes ofusca aquelas realidades inteligíveis onde estão os bens que realmente devem ser buscados. Em vista disso, diante da obscuridade, o espírito acaba confundindo os bens superiores e trocando-os pelas coisas passageiras, amando-as como fins e não mais enquanto meios que lhe possibilitam a ascese espiritual. Além do mais, em conformidade com o filósofo, há aqueles que amam algo distinto da verdade e querem que o seu amado corresponda à verdade. Assim, como não são humildes para reconhecer seu equívoco, não aceitam serem corrigidos. Logo, “[...] odeiam a verdade porque amam aquilo que supõem ser a verdade. Amam-na quando ela brilha, e a odeiam quando ela os repreende. Não querendo ser enganados e desejando enganar, eles a amam quando se manifesta, e a odeiam quando os denuncia” (*Conf.*, X, 23, 34). À vista disso, entende-se que o espírito humano procede dessa maneira, ou seja, deseja ficar escondido, porém não aceita que nada lhe seja ocultado, consequentemente, uma hora é cego e preguiçoso, outrora torpe e indecente.

¹⁴⁴ Conforme Agostinho manifesta na obra *O Livre-arbítrio* (II, 15, 40; 9, 26), o ignorante, embora desconheça a sabedoria, possui de antemão essa ideia em seu espírito. Assim, para apanhá-la, usando da razão, convém prescrutar o próprio interior onde ela reside e transcende.

Para evitar uma vida repleta de opiniões e infortúnios, cabe à alma, amparada pelas virtudes, converter todo o seu querer e agir como determina a própria Verdade. Ao proceder dessa forma, ou seja, amando e querendo os bens que a corrupção não alcança, ela consegue se elevar na tranquilidade que constitui a vida louvável e feliz (Cf. *De lib. arbit.*, I, 13, 28-29). Com efeito, em Agostinho, permanecer no querer, como o fazem os insensatos, não garante a realização, antes é preciso voltar-se para o Bem e efetivamente realizar o que conduz a Ele, isto é, viver de maneira reta (Cf. *De lib. arbit.*, I, 14, 30). Afinal, a realização se encontra associada ao conhecimento efetivo da verdade¹⁴⁵. À vista disso, em *A Trindade*, o filósofo explica que, embora essa busca temporal pelas realidades incompreensíveis envolva momentos de clareza e obscuridade, ou seja, encontros e desencontros, não se deve desistir, já que: “[...] procura-se para que sua descoberta seja mais gratificante, e encontra-se para que sua procura seja feita com mais avidez” (*De Trinit.*, XV, 2, 2). Ora, na medida em que o homem persevera em sua busca, mais ele se aperfeiçoa e também se sente estimulado a continuar avançando em seu propósito. Assim, ao agir com sabedoria, mediante esforço e persistência, a alma saberá fazer uso dos bens na mesma proporção em que eles podem conduzi-la até o Bem em si mesmo. Afinal, na hierarquia dos bens, cada criatura ocupa o seu lugar de maneira ordenada, sendo que, as mais insignificantes ou “menos verdadeiras”, encontram-se mais afastadas do Ser em si ao passo que as realidades “mais verdadeiras”, lhe estão mais próximas (Cf. *De Trinit.*, VIII, 1, 2; *De lib. arbit.*, I, 6, 15). A respeito desse Bem absoluto, em *A Verdadeira Religião*, o filósofo o identifica com a figura do próprio Criador, por ser uma natureza imutável acima da alma racional, conforme se observa: “[...] aí se encontra a primeira vida, a primeira essência. Aí está a primeira Sabedoria. É a Verdade imutável, justamente chamada a lei de todas as artes e a Arte do onipotente Artífice” (*De vera relig.*, V, 31, 57). Por conseguinte, se faz necessário admitir que toda e qualquer verdade passível de ser apanhada pelo gênero humano se encontra fundamentada em Deus, causa e fim de tudo.

Tanto o conhecimento da verdade quanto a prova da existência de Deus, conforme explica Gilson (2010), para Agostinho, correspondem a uma única questão. Assim, enquanto o *Contra os Acadêmicos* busca refutar a doutrina dos Acadêmicos e assegurar ao homem o conhecimento da verdade, a obra *O Livre-arbítrio*, além de negar a possibilidade de uma natureza ontológica ao problema do mal, também busca ilustrar as provas para a existência de Deus. Dessa maneira, o filósofo propõe ao homem um caminho de ascese que envolve o pensamento,

¹⁴⁵ Na obra *Soliloquios* (II, V, 8), o filósofo define a verdade nos seguintes termos: “Verdade é aquilo que é como parece à pessoa que conhece, se ela quer e pode conhecer. [...] na minha opinião, verdade é aquilo que é. Portanto, nada será falso, porque aquilo que é, é verdadeiro”.

ultrapassa o mundo sensível e adentra o íntimo da alma até encontrar conforto no sumo Bem. Ora, os Acadêmicos, preocupados em salvaguardar os ensinamentos platônicos, se empenham ao procurar a verdade, mas “se equivocam” ao negar a possibilidade de ela ser achada (Cf. *Cont. Academ*, II, V, 11; III, XVII, 38). Em vista disso, conforme já ilustrado e advertido pelo filósofo, segue-se que eles não são felizes e tampouco sábios, pois existe uma relação entre a sabedoria e a felicidade (Cf. *De beata vita*, II, 14). Com efeito, para Figueiredo e Silva (2021), na filosofia agostiniana o conceito de verdade é impregnado pelas ideias teológicas. Por isso, ao pressupor ser o conhecimento da verdade uma condição para alcançar a vida beata, nas *Retratações* (I, 1, 2), o filósofo ressalta que a humanidade, dentre outras coisas, “[...] deve viver segundo Deus, para ser capaz de chegar à felicidade; para alcançá-la, não deve estar satisfeito consigo mesmo, mas nossa mente deve submeter-se a Deus”. Agostinho entende que o homem não consegue alcançar a plenitude somente pelos seus méritos, antes deve recorrer ao auxílio divino para que sua jornada seja profícua. Afinal de contas, na sua concepção, “[...] quem vive bem possui a Deus, e, de modo propício. Quem vive mal possui a Deus, mas como distante (*infestum*). E quem quer que esteja à procura, sem todavia o ter encontrado ainda, não possui a Deus nem propício nem molesto. Contudo, não está sem Deus” (*De beata vita*, III, 21. Grifos do autor).

À vista disso, em *A Trindade* (VIII, 2, 3), Agostinho explica que o Criador é a luz passível de ser “vista” pelo coração quando, este, se mantém na pureza e, conseqüentemente, se lhe torna possível compreender que Ele é a verdade e não há outra que possa saciá-lo eternamente, uma vez que a felicidade não está ligada a uma carência ou abundância de um bem, antes diz respeito a um estado de espírito. Logo, para alcançá-la, convém estar submisso aos desígnios da fé, tendo em vista a purificação da alma, pois não há um caminho alternativo, senão esse, aos que querem desfrutar dela (Cf. *De Trinit.*, XIII, 20, 25). Assim, os que permanecerem na fidelidade, ao alcançarem a glória, de acordo com o filósofo,

[...] acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade.

Ainda que a vida humana seja marcada por dificuldades, obscuridades, opiniões, medos e tribulações, não se deve desesperar de buscar pelo conhecimento da verdade. Quem renuncia aos bens corruptíveis opta por se exercitar na sabedoria. Isso o torna capaz de enfrentar qualquer adversidade com sabedoria. Como resultado, ele aprende a amar os bens eternos, que nunca

perde. (Cf. *De beata vita*, IV, 25; 28; 33). Assim, imerso pela graça salvífica, sua alma encontrará repouso eterno na Verdade que, para Agostinho, consiste na figura de Deus. Sobre isso, atestam também os Evangelhos, pois “[...] a própria Verdade que se fez homem¹⁴⁶, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo* 8, 31. 32)” (*De lib. arbit.*, II, 14, 37). Conforme se observa, Agostinho se serve tanto dos argumentos filosóficos quanto dos Livros Sagrados para consolidar sua filosofia ao fundamentar a ideia de que a Verdade, ansiada e desejada pela natureza humana, têm seu ápice desvelado pela fé cristã na figura do próprio Cristo que é verdadeiramente Deus. Na tentativa de expressar ou reduzir em palavras essa experiência inigualável de encontro com a Verdade, o filósofo exclama nas *Confissões* (X, 27, 38):

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.

À vista disso, tendo sido superado o ceticismo Acadêmico, uma vez que a verdade pode ser conhecida pelos seres dotados de inteligência, ainda que exija ao sábio uma vida fundamentada na prática do bem. No item que segue, busca-se ilustrar que essa Verdade, na concepção agostiniana, culmina no Ser indescritível que é Deus, fonte de onde emana a felicidade verdadeira e única capaz de conceder à alma a plenitude eterna. Quiçá um dia, ao ter o coração transbordando de emoção, todos os homens possam dar o seu testemunho da Verdade, assim como outrora o fez Agostinho, como se pode observar na mencionada citação extraída das *Confissões*.

2.6 O ÁPICE DO CONHECIMENTO DA VERDADE É A FELICIDADE EM DEUS

A busca pela definição ou resposta acerca da vida feliz, conforme Oliveira (2013) observa, intrigou inúmeros pensadores ao longo dos séculos, já que remonta a antiguidade e, sem ter sido esgotada, continua permeando as discussões que envolvem os mistérios da vida no

¹⁴⁶ Ao fazer uma leitura cristã a respeito do princípio originário encontrado no logos “Λογος” pensado pelos gregos e a figura do Cristo, Agostinho identifica uma profunda semelhança de ambos com o Prólogo descrito por João nas Escrituras (BÍBLIA, *Jo* 1, 1, Tradução nossa), conforme se observa: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus”. Consultar no original grego: “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος”. É nesta ótica que o filósofo, segundo Pereira Júnior (2012), fortalece a ideia de uma verdade transcendente unida à figura do Filho de Deus, isto é, Jesus Cristo.

intento de compreender ou apresentar o seu sentido no mundo contemporâneo¹⁴⁷. Com efeito, na obra denominada *República*¹⁴⁸, ao propor seu pensamento sobre a existência de dois mundos, conforme menciona Agostinho no escrito *Contra os Acadêmicos* (III, XVII, 37), em sua metáfora ou Alegoria da Caverna, Platão salienta que a ideia do bem é o que há de mais perfeito e sublime a ser buscado pela humanidade. Consequentemente, para alcançá-la o homem deveria aprimorar o seu intelecto e, por conseguinte, prosperar em uma vida ordenada para então, fruto de sua ascensão, alcançar a felicidade. Ademais, na obra *O Banquete*, o filósofo acrescenta que a realização do espírito se encontra vinculada ao amor, uma vez que “[...] o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após sua morte” (*Conv.* 180b). Entretanto, ele não deve estar voltado unicamente em direção aos desejos inferiores, antes precisa estar orientado para a busca da virtude. Desse modo, o ser humano é impulsionado a viver de maneira ética, aspirando a verdade, a beleza e a bondade, tendo em vista um estado de plenitude e felicidade tanto nesta vida quanto para além dela¹⁴⁹. De maneira análoga, Aristóteles também se ocupa com essa questão e, por conseguinte, na obra *Ética a Nicômaco* (I, 6), propõe a ideia de que a vida feliz se encontra ligada ao exercício de uma vida prática voltada para o bem. Na sua visão, “[...] a felicidade consiste em viver e em ser ativo, e a atividade do homem bom é virtuosa e aprazível em si mesma” (*Eth. Nic.* IX, 9). Além disso, segundo o estagirita, apenas um bem que seja a causa de si pode corresponder à felicidade. Logo, para alcançar a *eudaimonia* “εὐδαιμονία”¹⁵⁰, tanto o desejar quanto o agir humano precisam estar orientados, através do exercício das virtudes, para o gozo desse fim (*Cf. Eth. Nic.* I, 2; 4). Com efeito, Agostinho dialoga com esses pensamentos, já que o mesmo também pressupõe ao homem a necessidade

¹⁴⁷ Os seres humanos não medem esforços no intento de desvelar os mistérios que circundam a vida feliz. No entanto, para Franklin Leopoldo e Silva (2007), quiçá uma das maiores dificuldades consista em saber, com certeza, se aquilo que a humanidade se empenha para buscar ao longo da sua efêmera existência, de fato, corresponde verdadeiramente à felicidade.

¹⁴⁸ Além de retratar sobre as ideias ao argumentar que o mundo material corresponde a uma cópia da realidade eterna e perfeita onde se encontram as formas em si mesmas (*Cf. Rep.* VI, 508c, 509d; 517b-c), o filósofo também argumenta sobre a ideia do bem ao descrever a *Alegoria da Caverna* com o objetivo de abordar a natureza da realidade, da justiça e do conhecimento verdadeiro. Em vista disso, ele se serve da metáfora do sol para representar a ideia do bem enquanto princípio verdadeiro que ilumina o mundo das ideias (*Cf. Rep.* VII, 514a – 521b).

¹⁴⁹ A fim de evitar qualquer confusão, convém explicar que, conforme se pode conferir na obra platônica em questão, a citação apresentada diz respeito ao discurso de Fedro, narrado por Aristodemo que, por sua vez, também reproduz o pensamento de Pausânias ao fazer a distinção do amor voltado tanto na direção das coisas inferiores quanto para os bens superiores.

¹⁵⁰ Este conceito grego que designa a felicidade significa, conforme Reale e Antiseri (2003, p. 97), “[...] ter tido a sorte de possuir um demônio guardião bom e favorável, que garantia boa sorte e vida próspera e agradável”. Logo, qualquer aproximação com as ideias de Agostinho se restringe ao pensamento de que todos os seres racionais almejam a felicidade, pois o filósofo, por ser adepto da doutrina judaico-cristã, não reconhece no *daimon* o princípio da felicidade. Para ele, segundo Souza (2006), a busca pela vida feliz implica um movimento em relação ao Criador descrito pelas Sagradas Escrituras e não um deus do panteão grego.

de praticar o bem para, então, alcançar a vida bem-aventurada cuja plenitude acontecerá quando a alma repousar definitivamente em Deus (*Cf. Conf.*, X, 24, 35). Logo, para obter êxito, convém ao espírito servir-se da filosofia.

No entendimento agostiniano, o anseio humano pela beatitude lhe é intrínseco e sua realização acontece quando o espírito alcança o bem último. Por isso, não há outro sentido para filosofar senão o de ser feliz o que, consequentemente, implica uma busca pelo Bem supremo, como se pode constatar em *A Cidade de Deus* (XIX, 1). Entretanto, enquanto os defensores da filosofia acadêmica se limitam a sustentar que a procura constante da verdade basta para fazer o sábio feliz (*Cf. Cont. Academ.*, I, II, 5), por outro lado, de acordo com Gilson (2010, p. 25. Grifos do autor), “[...] a contemplação da verdade é, para santo Agostinho, a condição *sine qua non* da beatitude”. Desse modo, somente ao apanhar a verdade, tornar-se-á possível à alma alcançar aquele estado de *ataraxia*, idealizado pelos gregos, em que a mesma se encontrará livre de qualquer perturbação ou dúvida que possa afligir o pensamento e então, gozará da tranquilidade, liberta da ignorância (*Cf. PEREIRA JÚNIOR*, 2012). Ora, a felicidade é ardentemente desejada por todos os homens¹⁵¹, o próprio filósofo expõe essa inquietação da alma em *A Cidade de Deus* (X, I), ao afirmar: “é opinião segura de quem quer que seja que use um pouco da razão que todos os homens procuram ser felizes. Mas quem é feliz? E como é que se torna feliz? Desde que a fraqueza humana põe estas questões, têm elas provocado numerosas e vivas controvérsias [...]”. Com efeito, a verdadeira realização precisa estar livre de qualquer vicissitude e não pode ser perdida contra a vontade. Desse modo, considerando que a felicidade exige um bem eterno, necessário e incorruptível¹⁵², ao conciliar a filosofia com a fé cristã, tendo em vista que os atributos necessários se encontram por excelência em Deus, o filósofo aponta uma direção ao defender que a vida feliz resulta da busca e união do espírito com o seu Artífice (*Cf.*

¹⁵¹ Todos os seres humanos querem a felicidade! A respeito dessa ideia empregada pelo filósofo, Belmonte (2008), nas notas do *Contra os Acadêmicos* explica: “É um axioma extraído do *Hortensius* de Cícero e utilizado em outras obras de Agostinho: *A Vida Feliz*, II, 10; *O Livre-arbítrio*, I, XIV, 30; IX, 26; *O Mestre*, XIV, 46. É explicitamente atribuído a Cícero em *A Trindade*, XIII, IV, 7” (nota 10, I, II, 5).

¹⁵² Tanto a verdade quanto a felicidade se encontram associadas e, por sua vez, correspondem à um anseio intrínseco da natureza humana por um bem que não passa (*Cf. De Trinit.*, XIII, 20, 25; *De beata vita*, IV, 25; *De lib. arbit.*, III, 7, 21). Logo, para alcançá-las, a alma deve se servir da mente e, então, se elevar até os bens incorruptíveis para que possa desfrutar deles sem correr o risco de vir a perdê-los, conforme o próprio filósofo ilustra na obra *Oitenta e três questões diversas* (35, 2. Tradução nossa): “sendo assim, que coisa é ser feliz, senão possuir, sabendo disso, algo que é eterno? Porque o que é eterno é a única coisa da qual se tem certeza que não pode ser arrancado daquele que ama, e isso é a mesma coisa que possuir, ou seja, conhecer. De fato, o que é eterno é superior a todas as coisas. E assim, não podemos possuí-lo senão por meio do que há de mais excelente em nós, isto é, a mente”. Citação extraída da versão espanhola, conforme se observa: “Siendo esto así, ¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente”.

Conf., X, 23, 33). À vista disso, ele exclama: “[...] quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a minha alma vive de ti” (*Conf.* X, 20, 29). Agostinho reconhece que apenas o Criador, isto é, a Verdade em si mesma, pode saciar o espírito para sempre. Por isso, é compreensível todo o seu esforço no intento de desvelar qual caminho pode corresponder a esse propósito e, conseqüentemente, exortar a alma a se voltar para a prática do bem, já que, a felicidade implica o conhecimento de Deus (*Cf. De beata vita*, II, 11; *De civ. Dei*, XIV, XXVIII). Ademais, ela também pressupõe o entendimento da verdade que, por sua vez, demanda da alma a compreensão de si para que, conforme ilustra Gilson (2010, p. 18), ela viva segundo a sua verdadeira natureza, isto é, “[...] abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus”.

A busca pela felicidade é inerente ao ser humano, pois todos sentem tal desejo emanando do próprio coração (*Cf. De Trinit.*, XIII, 20, 25). Contudo, segundo o filósofo, enquanto peregrina este mundo, o homem se encontra sujeito a todos os tipos de dificuldades e obscuridades. “Com efeito, estamos lançados neste mundo, como em mar tempestuoso, e por assim dizer, ao acaso e à aventura – seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino (*necessitas*), seja ainda por nossa própria vontade” (*De beata vita*, I, 1, 1). Destarte, muitos imaginam erroneamente que a realização se reduz aos prazeres proporcionados pela fortuna. Entretanto, servindo-se do exemplo do Orata, citado por Cícero, Agostinho explica que a riqueza, por estar sujeita aos caprichos da sorte, faz o rico viver com medo constante de perder os bens adquiridos, o que, por sua vez, caracteriza uma vida infeliz (*Cf. De beata vita*, IV, 26-27). Em vista disso, o anseio pela felicidade demanda esforço e persistência, pois não é qualquer bem que pode saciar o espírito eternamente. Dessa forma, para evitar o erro, é preciso que a alma esteja vigilante para não ser persuadida com riquezas e glórias, iludida pelo orgulho e suas vaidades ou ainda enganada pelas adversidades que despontam no caminho (*Cf. De beata vita*, I, 2). Dessa maneira, ressalta Gilson (2010), se faz necessário querer e amar um bem eterno e incorruptível, isto é, impossível de ser perdido. Por conseguinte, não pode se dizer feliz aquele que ainda padece de alguma carência, pois a realização se encontra vinculada à posse daquilo que se quer, de fato, “[...] ser feliz não é outra coisa do que não padecer necessidade, e isso é também ser sábio” (*De beata vita*, IV, 33). Entretanto, se o querer estiver voltado para coisas más, mesmo possuindo-as, a alma será infeliz, conseqüentemente, para ser feliz é preciso escolher o bem (*Cf. De beata vita*, II, 10). Assim, tendo em vista a moderação do espírito, fazendo uso da inteligência, convém ao homem buscar a sabedoria para então, discernir entre os bens evitando cometer qualquer falta ou excesso (*Cf. De beata vita*, IV, 33).

Mais do que buscar a felicidade, se faz necessário discernir qual será a forma com que o espírito realizará essa busca. Logo, a razão ocupa um papel imprescindível, já que a mente precisa emitir um juízo diante dos bens e fazer escolhas sobre os mesmos, sem perder de foco a sua finalidade (Cf. *De lib. arbit.*, I, 8, 18). Entretanto, diante da complexidade que envolve o caminho a ser desvelado para alcançar a vida bem-aventurada, ainda que a razão seja essencial, conforme se observa na obra *Contra os Acadêmicos* (III, XIX, 42), a mesma carece da ajuda divina para conseguir se libertar das opiniões e então, voltar sua atenção para os bens inteligíveis, tendo em vista o gozo na pátria definitiva¹⁵³. Em Agostinho, tanto o caminho da fé quanto o da razão estão interligados e configuram uma via de mão dupla, afinal, se as verdades para a realização estão contidas na Escritura, a razão possibilita os meios necessários para que sejam decifradas (Cf. *De civ. Dei*, VIII, VIII). Logo, se a fé precede, a inteligência à segue, “[...] pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender” (*De lib. arbit.*, II, 2, 6)¹⁵⁴. Dessa forma, tomando a Revelação como guia, ao submeter as informações à luz da razão, o espírito pode transformar as convicções religiosas em evidências racionais o que, por sua vez, lhe possibilita purificar suas decisões morais podendo superar as dificuldades que possam confundi-lo de buscar a plenitude ainda nesta vida, conforme observa Boehner e Gilson (1991). Assim, em consonância com o pensamento agostiniano manifesto na obra *A Ordem*, tendo em vista o gozo desse bem tão inigualável, o espírito pode contar com os saberes das artes liberais¹⁵⁵ para então, cultivar um coração puro e moderado, uma vez que, tal virtude, “[...] nos torna mais resolutos, mais perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente, segui-la com mais constância e, finalmente, apegar-nos com mais doçura à vida feliz” (*De ordine*, I, VIII, 24).

¹⁵³ É por meio da razão que a alma alcança o conhecimento. No entanto, a sua realização se encontra associada à capacidade de agir bem. Assim, para viver de maneira virtuosa é que a alma recebe a iluminação divina, na visão do filósofo (Cf. *Sol.*, I, IV, 12-13) o que, por sua vez, lhe possibilita contemplar a Verdade conforme se eleva à perfeição de costumes e de vida (Cf. *De ordine*, II, IX, 26; XIX, 50).

¹⁵⁴ Oliveira (1995), nas notas complementares de *O Livre-arbítrio*, explica que Agostinho relaciona o texto bíblico “Se não o crerdes não entenderes” do profeta Isaías (7, 9), com a sua doutrina a respeito do entendimento da verdade e da fé (Cf. nota 5, I, 2, 6). Não obstante, em *A Doutrina Cristã*, o filósofo esclarece esta citação ao dizer que “[...] se não caminarmos pela fé, não poderemos chegar à clara visão de que ela não passará, mas que permanecerá eternamente. Só quando a nossa compreensão estiver purificada é que a nossa visão ficará estreitamente unida à verdade. É por isso que um tradutor disse: “Se não crerdes, não compreendereis” e o outro: “Se não crerdes, não permaneceréis”” (*De doct. christ.*, II, 12, 17).

¹⁵⁵ Ao se servir do entendimento o homem desenvolveu e aprimorou as artes liberais, dentre elas, a gramática, a dialética, a retórica, a música e poesia, a geometria, a astrologia. De acordo com Agostinho, por meio delas, o espírito aprende a controlar os impulsos, evitar as seduções e então, buscar os bens eternos visando contemplá-los, possuí-los e também guardá-los (Cf. *De ordine*, II, XII – XVI, 35 – 44).

Muito além de um movimento do intelecto, a busca pela vida feliz, na visão agostiniana, requer da alma a capacidade de emitir juízos verdadeiros e fazer o bem. Desse modo, para viver bem, lhe é necessário gozar da sabedoria o que, por sua vez, implica no sábio também o conhecimento da verdade. Afinal, aquele que goza da sapiência não carece de coisa alguma (*Cf. De beata vita*, IV, 32; *Cont. Academ*, III, III, 5). Por conseguinte, se deve inferir que aqueles que procuram a verdade e creem nunca poder encontrá-la, como pensam os Acadêmicos, não podem ser felizes, tampouco possuir a Deus ou a sabedoria (*Cf. Cont. Academ*, III, IV, 10)¹⁵⁶. Não obstante, na obra *O Livre-arbítrio* (I, 13, 29), o filósofo acentua que a busca da alma pela realização ou *ataraxia* se encontra associada ao exercício de uma boa vontade o que exige uma vida reta e honesta¹⁵⁷. Para ele, a felicidade beatífica, enquanto um bem do espírito, transcende a realidade sensível, sendo experienciada pelos sábios. Por isso, as almas conservam a possibilidade de alcançar a realização, ainda que lhes falte ou sejam escassos os bens materiais. Para tanto, convém que queiram e se dediquem a buscar sempre a justa medida tanto no julgar quanto no agir (*Cf. GILSON*, 2010). Dessa forma, os justos, ao escolherem com retidão, alcançam a vida feliz, ao passo que os maus, por não cultivarem essa boa vontade, ainda que queiram a beatitude, por desenvolverem uma vontade iníqua, dela se afastam e, conseqüentemente, padecem a desventura (*Cf. De lib. arbit.*, I, 14, 30). Com efeito, para gozar da plenitude o espírito deve praticar o bem, como ensinam as virtudes, mediante uma boa vontade. Afinal, “[...] é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que deseje, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (*De lib. arbit.*, I, 13, 28). Ora, aquele que entende e ama desinteressadamente a boa vontade acima dos bens passageiros, ainda que venha a perdê-los, realiza conquista tão grande que tanto o querer quanto o possuir se tornam um só e mesmo ato refletindo uma plenitude interna que independe dos bens transitórios, antes da constância e integridade da boa vontade (*Cf. De lib. arbit.*, I, 13, 29).

Ao buscar a felicidade, a alma precisa estar purificada de toda mancha e, vivendo segundo as virtudes, voltar-se para o único Bem que pode lhe conceder a tranquilidade. Na visão

¹⁵⁶ Ao discorrer sobre o pensamento de Agostinho, pressupondo que a felicidade decorre da posse do bem amado, Gilson (2010, p. 19-20) assim se expressa sobre o pensamento dos Acadêmicos: “Ora, os céticos procuram a verdade incessantemente; logo querem encontrá-la; gostariam de tê-la revelada; mas como, de acordo com sua própria doutrina, tal descoberta é impossível, os céticos jamais poderiam obter o que querem, e, por conseguinte, não são felizes. Então, se a sabedoria implica a beatitude, e se a beatitude implica Deus, o cético não poderia possuir nem Deus, nem a beatitude, nem a sabedoria. Ademais, ainda que Agostinho deseje a verdade tendo em vista a felicidade, jamais concebeu a felicidade como possível separada da verdade. A posse da verdade absoluta é a condição necessária da beatitude”.

¹⁵⁷ De acordo com Souza (2006), a felicidade não se resume a um problema meramente epistemológico, ela diz respeito a um modo de vida onde a experiência caminha muito próxima da cognição, já que conhecer a vida feliz implica vivê-la bem durante toda a existência e, no caso dos cristãos, a mesma se estende até a eternidade.

agostiniana, a busca humana tem seu ápice quando o espírito conhecer e permanecer unido ao Criador. Afinal, conforme pensa Agostinho, é necessário admitir a grandeza do Criador e, por conseguinte, reconhecer que o espírito permanece inquieto enquanto n'Ele não repousar (*Cf. Conf.*, I, 1, 1). Em vista disso, para alcançá-lo é que a vontade foi concedida ao homem. Servindo-se dela, cada um pode se relacionar com os bens e, caso escolha se deixar conduzir pela razão, agindo com sabedoria, encontrará os meios para alcançar as coisas duráveis e sublimes (*Cf. De lib. arbit.*, I, 12, 25; II, I, 3; 18, 47-48; 19, 52). Deveras, a felicidade exige uma boa vontade, através da qual, a alma encontra os meios para, em fim último, unir-se ao Criador. “[...] Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade” (*De beata vita*, IV, 35)¹⁵⁸. Entretanto, a vontade é livre para aderir a essa volição ou ignorá-la o que, por sua vez, implica assumir merecidamente as consequências de uma vida infeliz onde o homem, escravo das paixões, se torna orgulhoso, curioso e dissoluto (*Cf. De lib. arbit.*, I, 11a, 22; II, 19, 53). Assim, quem vive de maneira ordenada, possui a Deus como amigo, quanto aos que praticam o mal, estes vivem distantes d’Ele (*Cf. De beata vita*, III, 19). Logo, os que fazem o bem e perseveram na vida reta, por intermédio de uma boa vontade, alcançam a recompensa ao passo que os que desejam, mas não saem da libertinagem, padecem praticando o mal e sendo infelizes (*Cf. De lib. arbit.*, I, 14, 30; III, 9, 26).

Querer a felicidade não é o bastante para possuí-la verdadeiramente. Em Agostinho, o espírito necessita observar os preceitos da lei eterna e viver em concordância com as virtudes cardeais (*Cf. De lib. arbit.*, I, 6, 15; 8, 18; 13, 28-29; II, 19, 50; *De beata vita*, II, 10). Com efeito, os seres inteligentes estão rodeados pelos bens e podem se perder com eles, pois “existe certo atrativo num corpo belo, no ouro, na prata, e em todas as coisas” (*Conf.*, II, 5, 10). Desse modo, na maioria das circunstâncias, o mal, segundo o filósofo, revestindo-se de uma beleza limitada e ilusória, busca imitar o Bem e, conseqüentemente, enganar os homens seduzindo-os para longe da Verdade (*Cf. Conf.*, II, 6, 12)¹⁵⁹. Assim, se não for persistente, o homem pode

¹⁵⁸ Já nos *Solilóquios*, três elementos, a saber: fê, esperança e amor, são apontados pelo filósofo para que a alma alcance a felicidade. Dessa forma, por meio da fê ela crê que, ao ver o objeto, será feliz; a esperança lhe impulsiona a buscar para que veja; já o amor, por sua vez, lhe move a desejar e buscar prazer nisso. Assim, segundo o filósofo, “[...] ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz” (*Sol.*, I, VI, 33).

¹⁵⁹ Em Agostinho, o homem comete o mal na medida em que se afasta da verdade. Em vista disso, se servindo da metáfora do pecado original, em *A Verdadeira Religião*, ele explica que a defectibilidade da alma decorre da vontade de realizar o que a verdade lhe proíbe. Assim, os primeiros pais foram expulsos do Jardim, passando dos bens eternos aos passageiros, da abundância à carência e da estabilidade à fraqueza. Segundo o filósofo, “[...] existe, pois, um bem que a alma racional não pode amar, sem pecar. É o bem que é inferior a ela. Assim o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa” (*De vera relig.*, III, 20, 38).

sucumbir à tentação e se perder com os bens, comprazendo-se em si mesmo. Logo, a soberba imita a grandeza, a ambição imita as honras e glórias, a volúpia imita o amor, a curiosidade imita a ciência, a ignorância e insipiência imitam a simplicidade e inocência, a luxúria imita a abundância, a prodigalidade imita a liberalidade, a inveja imita a primazia, a cólera imita a vingança, o temor a segurança e a tristeza padece na perda dos bens, nos quais a cobiça se apraz (Cf. *Conf.*, II, 12). Fazendo alusão ao Criador, nas palavras de Agostinho, “é assim que o homem peca, quando se afasta de ti e busca fora de ti a pureza e a limpidez, que ele não pode encontrar senão voltando para ti. Todos aqueles que se afastam de ti e contra ti se rebelam, a ti estão imitando de forma pervertida” (*Conf.*, II, 6, 14). Ora, a verdadeira felicidade se encontra fundamentada na verdade. Se não são felizes, isso acontece por que se deixam levar por outras coisas, afastando-se da verdade que os saciaria plenamente, para viver infeliz, através de uma má vontade (Cf. *Conf.*, X, 23, 33; *De lib. arbit.*, I, 14, 30).

O ser humano tem a possibilidade de alcançar tanto a beatitude quanto a desventura, pois desfruta de uma vontade livre para querer e agir (Cf. *De lib. arbit.*, I, 11a, 21c). Destarte, pressupondo que tal movimento não é imposto pela natureza, antes ocorre segundo as escolhas de cada sujeito, segue-se merecidamente a justa responsabilidade diante das consequências de uma boa ou má vontade (Cf. *De lib. arbit.*, II, 1, 3; II, 18, 47; III, 1, 2). Dessa forma, para evitar que o espírito fique submisso ao império das paixões e padeça inúmeras perturbações, é preciso que a vontade se converta em detrimento do bem e busque a sabedoria (Cf. *De lib. arbit.*, I, 11a, 22; *De beata vita*, IV, 33). Assim, a alma emitirá bons juízos e, por sua vez, saberá fundamentar suas escolhas em conformidade com as virtudes, a saber: prudência, força, temperança e justiça (Cf. *De lib. arbit.*, I, 13, 27). Ora, elas desempenham um papel crucial para que a alma goze da felicidade. À vista disso, Henrique Cláudio de Lima Vaz (1999) ressalta que o conceito virtude ou “ἀρετή” remonta o pensamento grego e, ao envolver o sábio uso da razão, designa o que há de melhor no ser humano. Neste aspecto, no livro IV da *República* (IV, 427d – 436a; 439d; 441c-442d), Platão, em sua busca pelos valores para se pensar o Estado ideal, explica que cada virtude se encontra ligada a uma parte da alma e quando a razão exerce o seu domínio, então o homem forte exercita a temperança. Com efeito, Agostinho, no medievo, acaba incorporando esses pensamentos outrora formulados pelos gregos, porém, realizando uma leitura dos mesmos à luz da visão cristã o que, lhe permite afirmar, conforme se observa na obra *Dos costumes da Igreja Católica e dos costumes dos maniqueus* (I, XV, 25), que as virtudes correspondem à distintas funções do amor¹⁶⁰. Logo, aquele que se serve da sabedoria e vive em consonância

¹⁶⁰ O filósofo trata de esmiuçá-las da seguinte maneira: “A temperança é o amor que totalmente se entrega ao objeto amado; a fortaleza é o amor que a tudo suporta pelo objeto de seus amores; a justiça é o amor unicamente

com a verdade, por sua vez, sabe amar os bens de maneira ordenada, ou seja, na medida em que possibilitam ao espírito a purificação necessária para alcançar o sumo Bem.

O exercício de uma vida pautada nos bons costumes, isto é, nas virtudes, e o cultivo de um amor ordenado, ou seja, voltado para os bens superiores, conforme compreende Agostinho, é condição *sine qua non* para alcançar o Bem em si (Cf. *De Moribus.*, I, III, 4; V – VI, 8 – 9). Ademais, a forma como o espírito voluntariamente se envolve com os bens e os ama, consequentemente, ilustra os que se perdem com eles ao ponto de se tornarem iníquos distinguindo-os dos que perseveram na vida reta para amar os bens que não passam na medida que permitem gozar verdadeiramente do Criador (Cf. *De Moribus.*, I, XXI, 39). À vista disso, conforme se observa nos Livros Sagrados, Cristo adverte os homens, nos seguintes termos: “[...] amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração e de todo o teu espírito. [...] ninguém duvida que o sumo bem, ou o bem mais excelente, deve ser amado de tal modo que supere todos os outros amores” (*De Moribus.*, I, XI, 18)¹⁶¹. Ora, para alcançar a felicidade, é preciso exercitar um amor sincero, incondicional e desprovido de qualquer interesse ou pretensão. Para tanto, se faz imprescindível o cultivo de um espírito reto e dócil à observância das virtudes. Segundo Reis (2006), é por intermédio da razão que o ser humano consegue compreender e praticar esse mandamento do Senhor. Entretanto, o êxito decorre da persistência e do esforço constante sob a vigilância da alma para que a mesma não se deixe influenciar pela concupiscência ao ponto de se desviar do seu propósito (Cf. *De lib. arbit.*, I, 13, 27). Nesse sentido, também os Livros Sagrados exortam: “[...] larga é a porta e amplo o caminho que leva à perdição, e são muitos os que entram por ela. Como é estreita a porta, e apertado o caminho que leva à vida! São poucos os que a encontram” (BÍBLIA, Mt. 7, 13-14).

Com a pretensão de alcançar a vida bem-aventurada, servindo-se das faculdades que lhe foram concedidas pelo Criador, fazendo bom uso da inteligência, as almas aprendem a se relacionar com os bens da criação. Dessa maneira, tendo em vista que nem todas as coisas podem fazê-la feliz, para evitar excessos, abusos ou qualquer alienação às coisas sensíveis e inferiores, conforme se observa em *A Doutrina Cristã* (I, 3 – 4, 3 – 4), se faz necessário discernir quais são os bens a serem usados enquanto meios para alcançar aqueles que realmente merecem ser

escravo de seu amado e que exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e finalmente, a prudência é o amor que com sagacidade e sabedoria, elege os meios de defesa contra toda classe de obstáculos” (*De Moribus.*, I, XV, 25). Citação extraída da versão espanhola, a saber: “La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos” (*De Moribus.*, I, XV, 25).

¹⁶¹ Citação extraída da versão espanhola, conforme se observa: “[...] nadie duda que el sumo bien, o el bien más excelente, debe ser amado de tal modo que supere a: todo outro amor” (*De Moribus.*, I, XI, 18).

amados em si mesmos. À vista disso, para gozar do fim almejado, conforme afirma Gilson (2010), o espírito precisa estar dotado de ciência para saber quais bens deve desejar e como necessita proceder para alcançá-los efetivamente. Com efeito, em Agostinho, conforme se constata na obra *O Livre-arbítrio* (I, 6, 15; III, 7, 21), todos os bens, desde os mais ínfimos aos mais sublimes, estão ordenados no cosmos de maneira perfeita. Não obstante, todas as coisas são boas e dignas de apreciação, todavia, algumas são melhores do que outras. Logo, “[...] quem se serve dessas coisas de modo ordenado mostra que elas são boas, não para si, pois elas não o tornam nem bom nem melhor, mas antes é ele mesmo que as torna melhores” (*De lib. arbit.*, I, 15, 33). Na visão do filósofo, embora os bens possam atrair o espírito, a realização depende da forma como este consegue ordenar o seu amor para fruir da verdade que se desvela no gozo do Bem supremo (*Cf. De lib. arbit.*, II, 13, 36). Em conformidade com Boehner e Gilson (1991), ao observar a ordem natural dos bens, é mister ao homem identificar o real valor dos mesmos para então, impor certos limites ao seu amor, já que apenas o Criador é digno de um amor ilimitado (*Cf. De Moribus.*, I, XIII, 22; I, XIV, 24.). À vista disso, conforme ficará claro no subitem a seguir, a busca pela verdade, na visão agostiniana, implica um movimento racional e consciente em direção à fonte inesgotável de todo o bem, isto é, Deus (*Cf. De natura boni*, 1, p. 3). Em fim último, Ele é a própria Verdade que a alma quer encontrar e cuja união indissociável, escolhida e querida livremente por amor, possibilita a beatitude eterna, livre de toda e qualquer restrição (*Cf. De Trinit.*, XV, 1, 1; *De lib. arbit.*, II, 13, 35-36; *Conf.*, X, 24, 35).

2.6.1 A felicidade reside no conhecimento da Verdade que é Deus

A sensibilidade da alma humana, na visão agostiniana, goza dos meios necessários para inteligir a ação divina, para isso, basta que ouça o clamor das criaturas: “não somos o teu Deus; busca-o acima de nós” (*Conf.*, X, 6, 9)¹⁶² e, por conseguinte, tome consciência de que o Criador está para além da realidade sensível. Fazendo uso da inteligência, a alma pode ir ao seu encontro, todavia, conforme ressalta Gilson (2010), alguns espíritos, quando depravados ou corrompidos, podem negligenciar o seu Artífice, não o reconhecer e, conseqüentemente, dar-lhe as costas afirmando em seu coração que Deus não existe ou que não há Deus! Entretanto, os que perseverarem na prática do bem, na concepção agostiniana, inevitavelmente tendem para Ele

¹⁶² *Cf. De vera relig.*, V, 29, 52; VI, 42, 79. Essa mesma ideia é defendida por Boehner e Gilson (1991, p. 9), nos seguintes termos: “no começo de todos os seres está Deus, o sumo ser concebível. Os homens podem errar acerca de sua natureza; mas todos estão acordes em afirmar que Deus é algo em comparação do qual nada se pode pensar de melhor ou mais sublime”.

enquanto realidade acima de tudo, cuja verdade é atestada pela fé e, dentro do possível, desvelada pelo exercício racional (*Cf. De lib. arbit.*, II, 15, 39). Além do mais, o filósofo também sustenta nos *Tratados sobre o Evangelho de São João* (106, 4. Tradução nossa), que a divindade pode ser alcançada pelas criaturas racionais, pois a mesma “[...] não pode se ocultar completamente da criatura que faz uso da razão. Na verdade, com exceção daqueles poucos em que a natureza é excessivamente depravada, todo o gênero humano confessa ser Deus o autor deste mundo”¹⁶³. Para Agostinho, todas as coisas foram criadas por um ato livre de Deus e participam do seu ser (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45-46)¹⁶⁴. Logo, quanto mais unidas a Ele estão, mais perfeitas o são. Assim, servindo-se da inteligência, as almas podem conhecer a verdade e, conseqüentemente, perceber essa luz inefável que a tudo ilumina com seu brilho (*Cf. Conf.*, VII, 10, 16)¹⁶⁵. Todavia, ainda que o homem se esforce para compreendê-Lo, a sua essência permanece incognoscível à pequenez humana, por isso, “[...] como está dito: *Ele é visto apenas em espelho e de maneira confusa* (1Cor 13, 12), até pelos homens mais exímios” (*De Trinit.*, V, 1, 1. Grifos do autor).

A alma carrega a pretensão de alcançar a plenitude. No entanto, nas *Oitenta e três questões diversas* (46, 2), o filósofo explica que somente o espírito puro, idôneo e justo consegue se aproximar de Deus, configurar-se à Ele e, na mesma medida, gozar da felicidade ao comungar da Verdade em si mesma. Por isso, quando a alma busca a felicidade, conseqüentemente, está à procura de Deus (*Cf. Conf.*, X, 20, 29). No entanto, como explicar essa busca incessante que atíça a alma? Na visão de Agostinho, de alguma maneira, ela conhece a felicidade, mas detém essa ideia guardada na memória como se a tivesse esquecido, todavia, ciente de tê-la esquecido (*Cf. Conf.*, X, 20, 29). Quiçá sua recordação seja semelhante a alguém que se lembra de uma alegria revivendo-a na mente, ainda que esteja triste, infeliz, com saudade ou desgostoso (*Cf. Conf.*, X, 21, 30-31). Contudo, o filósofo adverte que a vida bem-aventurada não advém de qualquer alegria, pois necessita estar associada ao Criador, não havendo outra alternativa, pois “[...] quem acredita que exista outra felicidade, persegue uma alegria que não é verdadeira” (*Conf.*, X, 22, 32). Em razão disso, para libertar a humanidade foi que Deus, além de conceder

¹⁶³ Conferir na versão espanhola: “[...] no puede esconderse en absoluto y completamente a la criatura racional que usa ya la razón. En efecto, exceptuados los pocos en quienes la naturaleza está depravada en exceso, el entero género humano confiesa a Dios como autor de este mundo” (*Joan. Evang.*, tr. 106, 4).

¹⁶⁴ Deus sendo a própria Verdade, criou e governa tudo com amor. Dessa forma, em *A Trindade* (IV, 1, 3), o filósofo expressa: “é um só o Verbo de Deus que tudo criou e que é a verdade imutável. Por isso, nele, principalmente e de modo imutável, estão todas as coisas, não somente as que agora existem no universo, mas as que existiram e as que existirão”.

¹⁶⁵ Ao propor a teoria da iluminação, fazendo alusão ao Cristo, Agostinho se serve da narrativa bíblica do Apóstolo João: “Houve um homem enviado por Deus, que se chamava João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Não era ele a luz, mas veio para dar testemunho da luz. [O verbo] era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (BÍBLIA, Jo 1, 6-9).

a graça aos humildes, assumiu a condição humana na figura do Cristo (*Cf. De beata vita*, IV, 34; *De lib. arbit.*, III, 19, 53).

Servindo-se da filosofia neoplatônica, conforme ilustra Palacios (2006), Agostinho contrai os meios necessários para ressignificar suas ideias a respeito de diversos temas, dentre eles, a verdade, a liberdade do homem, o problema do mal, a existência de Deus e a felicidade. Com efeito, o próprio filósofo confirma o contato com esses pensamentos na obra *Confissões* (VII, 20, 26). Foi através deles que se deu sua libertação do materialismo, do anseio pelas honras, riquezas e vanglórias para então, conceber as coisas inteligíveis e superar as dificuldades que outrora lhe eram empecilho para desvelar as Escrituras (*Cf. Conf.*, VII, 21, 27; *Cont. Academ.*, II, II, 5). Desse modo, à luz dos escritos paulinos, Agostinho pôde entender que o Bem em si corresponde a Deus que, por amor, assumiu a condição humana para libertar a humanidade do erro e do pecado (*Cf. BÍBLIA, Fl. 2, 6-11*). Assim, Jesus Cristo, o Verbo descrito no prólogo joanino, se fez carne e morou entre os homens, cheio de amor e verdade (*Cf. BÍBLIA, Jo. 1, 13s*)¹⁶⁶. O filósofo reconhece no Filho de Deus a personificação da própria Verdade e autêntica Sabedoria¹⁶⁷ cujo conhecimento é imprescindível ao sábio para que repouse no Criador (*Cf. De beata vita*, II, 11; IV, 34-35). Em Jesus, o homem encontra novamente a possibilidade de superar a ignorância, o orgulho e a soberba para então, reestabelecer a conexão, outrora perdida pela desobediência, com o Senhor Deus. Afinal, “[...] foi a fim de que a fé da vida mortal não ficasse em desacordo com a verdade da vida eterna que a própria Verdade, coeterna ao Pai, veio à luz deste mundo” (*De Trinit.*, IV, 18, 24). Destarte, Cristo é o mediador entre as realidades corruptíveis e eternas para que a alma alcance a felicidade. À vista disso, Agostinho manifesta nas *Confissões* (VIII, 12, 29) o desejo de se configurar à Ele, tendo em vista fruir da tranquilidade eterna. Para tanto, se esforça no intento de cultivar uma vida ordenada e um coração puro, a fim de fazer da vontade divina o seu próprio querer (*Cf. De beata vita*, II, 12).

Quando a inteligência se encontra iluminada pela fé, na concepção agostiniana, o homem alcança o entendimento de que a Verdade recebe um sentido ontológico na imagem do Cristo. A seu respeito, o filósofo ressalta: “[...] esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus. [...] Por ele, todas as coisas que existem

¹⁶⁶ Referindo-se à encarnação do Salvador, em *A Cidade de Deus* (X, XXVII. Grifo nosso), o filósofo sustenta: “[...] é, na verdade, n’Ele que [os homens] encontram a mais misericordiosa das purificações – a da inteligência, a do espírito e a do corpo. Porque se Ele assumiu o homem todo, sem o pecado, foi para curar da peste do pecado tudo o que constitui o homem”.

¹⁶⁷ As Escrituras também atestam que o Filho, além de ser a Verdade, igualmente corresponde à sabedoria do Criador (*Cf. BÍBLIA, 1 Cor. 1, 24; Jó. 12, 13*). Ora, os Escritos atestam: “[...] os judeus pedem milagres como prova, e os não judeus procuram a sabedoria. Mas nós anunciamos o Cristo crucificado – uma mensagem que para os judeus é ofensa e para os não judeus é loucura. Mas para aqueles que Deus tem chamado, tanto judeus como não judeus, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus” (*BÍBLIA, 1 Cor. 1, 22-24*).

recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio” (*De vera relig.*, V, 36, 66). Na sua plenitude se encontra a razão de todos os seres que existiram, existem e existirão, n’Ele todos são um e, quanto mais unidade houver, mais perfeita será a vida (*Cf. De Trinit.*, IV, 1, 3; VI, 10, 11). Ora, as coisas existem por causa d’Ele e participam do seu ser. Desse modo, segundo Boehner e Gilson (1991), os bens criados carregam os sinais do seu Artífice e resplandecem sua bondade. Assim, servindo-se da graça¹⁶⁸, os seres racionais podem fazer bom uso deles, tendo em vista o aperfeiçoamento de si para então participar da perfeição eterna e imutável em Deus (*Cf. De lib. arbit.*, II, 17, 45-46). De fato, foi para mostrar às almas o caminho e instruí-las a bem viver que o Filho de Deus assumiu a condição humana (*Cf. Cont. Academ*, III, XIX, 42). Para Agostinho, é a Encarnação do Senhor que restaura a possibilidade de a alma pecadora retornar ao estado de graça original (*Cf. Cont. Academ*, III, XIX, 42). Logo, todo esforço humano para desvelar a verdade envolve a autoridade do Filho e converge para o conhecimento do Pai, fonte inexaurível da beatitude (*Cf. De beata vita*, IV, 35).

Enquanto peregrina este mundo, por estar sujeito aos obstáculos e infortúnios da vida, o homem não goza da felicidade em sua plenitude. Por conseguinte, ele experimenta momentos de alegria servindo-se dos bens que lhe são semelhantes. No entanto, conforme salienta Agostinho, o fim para o qual as criaturas inteligentes tendem é o Criador (*Cf. De vera relig.*, VI, 39, 72). Entretanto, a felicidade plena acontecerá quando o espírito estiver liberto deste mundo e, conseqüentemente, contemplar a Deus face a face (*Cf. De civ. Dei*, X, XXIX). Para tanto, o Criador dotou as almas de inteligência e vontade lhes possibilitando o cultivo de uma vida reta e ordenada, nesta vida, a fim de que encontrem o sumo Bem (*Cf. De lib. arbit.*, I, 12, 25; II, 18, 48). Desse modo, segundo Bandeira de Souza (2006), enquanto não alcança a comunhão plena com Deus, a alma percorre uma jornada de um ainda-não para um eternamente-sim. De acordo com o filósofo, a alegria desta vida corresponde a uma prefiguração da felicidade que, por sua vez, é um dom concedido por Deus na vida eterna (*Cf. De beata vita*, I, 5). Em Agostinho, a felicidade dar-se-á quando o espírito manifestar o seu amor sincero e desinteressado a Deus o que implica conhecê-Lo e estar em comunhão com a Santíssima Trindade (*Cf. De beata vita*,

¹⁶⁸ Ainda que o homem goze de uma vontade livre, a graça o ajuda para que sua vontade esteja voltada em direção à prática do bem. Com a ajuda da graça, o homem se liberta da sua condição pecaminosa e consegue praticar as boas obras necessárias para a vida feliz. Conforme explica Gilson (1995, p. 155): “A posição central de Agostinho é, não obstante, estável e clara: a graça é necessária à livre decisão do homem para lutar eficazmente contra os assaltos da concupiscência e para ser merecedor diante de Deus. Sem a graça, pode-se conhecer a Lei; com ela, pode-se, além disso, consumá-la. Iniciativa divina, a graça precede, portanto, em nós, qualquer esforço eficaz para nos reerguermos. Sem dúvida, ela nasce da fé, mas a própria fé é uma graça. É assim que a fé precede as obras, não no sentido de que as dispensa de consuma-las, mas porque as boas obras e seu mérito nascem da graça, e não inversamente. Por outro lado, não se deve esquecer que a graça é um socorro outorgado por Deus à livre decisão do homem; ela não o elimina, portanto, mas coopera com ele, restituindo-lhe a eficácia para o bem, da qual o pecado o havia privado”.

IV, 35). Afinal de contas, “[...] a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente: – por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); – de qual Verdade gozamos (o Filho); – e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo)” (*De beata vita*, IV, 35). Quando o espírito alcança esse entendimento ao ponto de também vivê-lo, conseqüentemente, experimenta a autêntica liberdade, uma vez que: “[...] a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo* 8, 31-32)” (*De lib. arbit.*, II, 14, 37).

Com base na obra *O Livre-arbítrio*, entende-se que o Artífice do mundo é bom e justo, por Ele as coisas foram feitas, das mais ínfimas às mais complexas, todas se encontram ordenadas e governadas pela divina Providência. Quanto ao homem, por amor, Ele os dotou com os bens necessários para agir segundo as virtudes e então, suplantar a ignorância e vencer as opiniões, tendo em vista a verdade que culmina na vida feliz. Entretanto, o processo exige persistência e foco, requer o domínio das paixões, a purificação das inclinações e o exercício da sapiência. Por conseguinte, enquanto o sábio transcende, o estulto realiza o movimento inverso, pois facilmente se deixa iludir pelos bens, amando-os em demasia, perdendo de vista o seu propósito. Conforme ilustrado, para alcançar os bens superiores, segundo a filosofia inovadora de Agostinho, o homem precisa viver com sabedoria, alcançar a tranquilidade de espírito e buscar com afincio a Verdade em si mesma cuja fé afirma ser Deus (*Cf. Sol.*, I, VI, 12).

Dentre os pensadores antigos, no intento de explicar a origem do mundo, na obra *Timeu*, Platão propõe que o caos primordial tenha sido ordenado pelo Demiurgo enquanto uma cópia das ideias eternas. Ademais, no diálogo da *República*, o filósofo explica que a fonte do saber e da verdade se encontra na ideia do Bem. Dessa maneira, se a humanidade almeja a realização, está sob sua incumbência desvelar os meios para se aproximar da origem. Aristóteles, por sua vez, no livro XII da *Metafísica*, expressa que as categorias se encontram vinculadas às substâncias e, estas, convergem para um único princípio ou primeiro motor imóvel que, além de atrair todas as coisas para si, existe enquanto Bem em si. Já Plotino, ao discorrer sobre o mundo nas *Enéadas*, justifica sua existência através das hipóstases formadas pelo *Uno*, *Nous* e a *Alma*. Com efeito, essas teorias são ilustradas por levar em consideração que Agostinho delas se utiliza para a elaboração da sua filosofia. No entanto, ele as interpreta à luz da visão cristã, defendendo as verdades determinadas pela fé. Dessa maneira, ele ressignifica a filosofia neoplatônica propondo que o mundo foi criado e ordenado de maneira harmônica conforme o grau de ser – ordem, espécie e modo – que possuem. Logo, por advir de um Criador sumamente bom e perfeito, todas as coisas são boas, ainda que algumas estejam sujeitas à corrupção. Ademais, visto que os seres são dirigidos pela Providência, através dela, os bons merecem a vida beata, ao passo que os maus padecem justamente os infortúnios. Dentre as criaturas, o homem ocupa uma posição de destaque. Logo, transcender com sabedoria e conhecer a verdade ligando-se aos bens eternos ou sofrer na ignorância, padecendo os efeitos da corrupção, depende da sua vontade para agir, querer e julgar, conforme explicitado no decorrer deste trabalho.

Tomando como referência o pensamento de Agostinho, a natureza humana é abordada para ilustrar como os dons que lhe foram concedidos pelo Criador devem ser empregados, tendo

em vista o conhecimento da verdade, elemento necessário para alcançar a vida feliz. Com efeito, além da existência e da vida, o homem foi dotado com a faculdade racional para melhor discernir suas ações e buscar a sabedoria. Embora ela esteja sujeita à mudança, é por meio dela que ele se conhece e também entende a importância de fazer o bem, vivendo de maneira virtuosa para transcender as realidades efêmeras, tendo em vista os bens que não passam. A alma, de acordo com Agostinho, pode apanhar tanto a sabedoria quanto a ciência. Ora, a primeira resulta da atividade intelectual sobre as verdades eternas, ao passo que a segunda decorre da ação sensorial sobre o mundo (*Cf. De quant. animae*, XXX, 58). No processo do conhecimento, os estímulos da realidade são captados pelos sentidos e transmitidos ao espírito onde a inteligência se encarrega de ordenar, interpretar e julgar cada um. Além disso, também é de sua responsabilidade originar e armazenar as imagens na memória, bem como os demais objetos do pensamento (*Cf. De lib. arbit.*, II, 5, 12). Mediante o exercício racional, o homem sábio ultrapassa os bens inferiores se servindo deles de maneira virtuosa até encontrar a quietude no próprio Criador (*Cf. De lib. arbit.*, II, 19, 53; *Conf.*, I, 1, 1). Para tanto, é preciso que a alma desvele a si mesma e tendo sua vontade movida pelo amor, transcenda sua própria condição. Conforme explicitado, a mente humana, sendo constituída de maneira trina, reflete a imagem de Deus (*Cf. De Trinit.*, XIV, 8, 11). Por conseguinte, quando as três potências, a saber: memória, inteligência e vontade, se encontram ordenadas, configuram uma só realidade que lhe permite alcançar a sabedoria necessária para recordar, entender e amar o próprio Criador.

O conhecimento tende a um fim explícito, desvelar a verdade para que o espírito alcance a felicidade mediante uma vida bem vivida. Para tanto, é imprescindível que a alma use seus dons com sabedoria. Através da memória, ela grava informações, forma ideias, projeta o futuro, cria fantasias, constrói um mundo mental com todos os dados que não se perderam no esquecimento (*Cf. De Trinit.*, XV, 12, 21b-22a; *De Gen. ad litt.*, XII, XXIII, 49). Com o auxílio da inteligência, ela ordena as imagens da memória, emite juízos, explora o mundo inteligível e instrui a vontade para que queira o bem (*Cf. De lib. arbit.*, I, 7, 16; 16, 35a; II, 10, 29). Esta dádiva, além de unir as faculdades da alma, possibilita a cada sujeito o querer necessário para agir em direção a verdade, todavia, quando corrompida, o conduz para longe dela, onde reinam as opiniões (*Cf. De Trinit.*, XI, 5, 8). No entanto, ainda que muitos se utilizem dela para pecar, o Criador a concedeu para que o homem, na condição de sábio, ao viver bem, alcance a recompensa divina. Assim, quando as faculdades estão unidas, o homem desenvolve o discernimento para amar e usar os bens com sabedoria, a fim de entender a Verdade e ser feliz (*Cf. De lib. arbit.*, II, 9, 26).

A realização plena do homem se encontra associada ao gozo da Verdade em si mesma. Entretanto, conforme explicitado, a mente precisa superar as paixões, erros e opiniões, libertar-se de qualquer depravação. Todo esse movimento se dá com o auxílio da sabedoria, já que ela ilumina tanto o pensar quanto o agir, garantido o equilíbrio, a moderação necessária para que a mente consiga desenvolver uma boa vontade, usando e amando os bens inferiores sem negligenciar sua ascensão aos bens superiores. Assim, enquanto o sábio encontra os meios para transcender sua condição e fruir do Bem em si mesmo, os tolos dela se afastam na mesma medida em que se deixam corromper pelos erros e depravações (*Cf. De lib. arbit.*, I, 9, 19; II, 9, 26; *De beata vita*, II, 14). Para além disso, ao abordar o papel e importância que a sabedoria exerce na realização da alma, também foi explicitado que ela compartilha da mesma realidade ontológica dos números. Dessa forma, sendo comuns, universais e isentos de qualquer corrupção, quem os têm com intimidade e apreço, alcança a Verdade (*Cf. De lib. arbit.*, II, 16, 41-42). Afinal de contas, os espíritos que cultivam uma vontade ordenada, deixando-se guiar pela sabedoria, conseqüentemente, se encontram aptos a superar as adversidades na busca pela plenitude que culmina no conhecimento de Deus.

Ao usar da razão, as almas alcançam o entendimento de que as verdades particulares convergem para uma única Verdade universal, imutável, necessária e perfeita (*Cf. De lib. arbit.*, II, 12, 33). Esta, conforme pensa Agostinho, também se identifica com a Sabedoria, e ninguém a perde contra a própria vontade. Com efeito, os que aprendem a amá-la e buscá-la vivendo de forma virtuosa, alcançam a recompensa encontrando a realização que se desvela na eternidade (*Cf. De Trinit.*, XII, 11, 16). De fato, a sabedoria pertence ao sábio e lhe assegura a emissão de qualquer juízo sem temor. Mesmo com os esforços dos Acadêmicos para inviabilizar o conhecimento ao homem, com base em Agostinho, fica evidente que ao menos o sábio conhece a sabedoria. Além disso, muitas outras verdades são desveladas pelas almas racionais, dentre elas, a existência da lei eterna, as virtudes, os saberes da física, da dialética, matemática, etc. Não obstante, antes mesmo da dúvida, é preciso admitir tanto a existência quanto a vida e a inteligência, ilustrando a falibilidade da argumentação proferida pelos Acadêmicos. Ora, a própria sentença de que se utilizam para fundamentar o seu pensamento, por sua vez, implica um saber verdadeiro ou falso (*Cf. De lib. arbit.*, II, 3, 7; *De Trinit.*, X, 10, 14). Sem embargo, ao aceitar a luz divina, assumindo o propósito de manter uma boa vontade, amando e querendo os bens sem cometer faltas ou abusos, o homem alcança os bens inefáveis que culminam na felicidade em Deus (*Cf. De vera relig.*, V, 31, 57).

Em sua essência, procurar pela Verdade é o mesmo que buscar o próprio Criador, pois apenas Ele pode garantir ao espírito a felicidade almejada. Ao forjar sua filosofia à luz dos

Evangelhos bem como dos escritos paulinos, Agostinho fundamenta a ideia de que a Verdade tem seu ápice descortinado no Cristo, figura inigualável que também é Deus, cujo entendimento requer um coração puro e solícito (*Cf. De Trinit.*, XIII, 20, 25; *De lib. arbit.*, II, 14, 37). Ora, todos os homens, sem exceção, querem a felicidade, conseqüentemente, a posse da verdade lhes é uma condição indispensável para que o espírito alcance o seu propósito sem se corromper ou dele se afastar. Em Agostinho, a realização implica buscar a Deus mediante um amor sincero, incondicional e desprovido de qualquer pretensão. Procedendo dessa forma, a alma alcançará o Criador e, fruto dessa união, estará livre de toda e qualquer inquietação (*Cf. De beata vita*, IV, 35). Em fim último, Ele é a Verdade que o espírito quer encontrar, tendo em vista a vida eterna. Portanto, foi para mostrar às almas o caminho e instruí-las a viver bem que o Cristo, autêntica Sabedoria e Verdade, assumiu a condição humana (*De vera relig.*, V, 36, 66). À vista disso, enquanto é peregrino deste mundo, o homem experimenta a alegria sem perder de vista a felicidade que acontecerá quando o espírito contemplar o Senhor face a face (*Cf. De civ. Dei*, X, XXIX). Enquanto a fê dá testemunho dessa realidade, a razão, dentro do possível, busca torná-la conhecida (*Cf. De lib. arbit.*, II, 15, 39).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento consiste em uma busca caracterizada por um movimento eterno. As investigações apresentadas deixam isso evidente, pois ainda resta um vasto caminho a ser desvelado, uma vez que, a problemática em voga, embora tenha possibilitado inúmeras discussões, continua a atrair outros pensadores. De acordo com o explorado, a alma humana aspira incessantemente pela tranquilidade absoluta. Por isso, fica inquieta enquanto almeja pela realização que, por sua vez, perpassa inevitavelmente a busca pela sabedoria, o exercício de uma vida reta e, conseqüentemente, o conhecimento da verdade. Dessa forma, percorrendo a via epistemológica, no capítulo primeiro, à luz da obra *Contra os Acadêmicos*, são apresentados os argumentos dos estoicos sobre o saber, uma vez que, os Acadêmicos se servem deles para propor a ideia de que o homem é demasiadamente frágil e limitado para alcançar a Verdade em si mesma, devendo o sábio suspender o juízo e, por sua vez, contentar-se com as coisas verossímeis. Entretanto, por intermédio de Agostinho, fica claro que a felicidade é viável ao sábio, já que a sabedoria ilumina a mente lhe ajudando a discernir a verdade, permitindo que o homem possa perseverar nela e colocar-se submisso aos seus desígnios, tendo em vista a ascese, cuja culminância acontece na união da alma com o Bem em si. Através da sabedoria, os erros e opiniões são dissipados possibilitando ao espírito entender e gozar da Verdade alcançando a vida bem-aventurada. Em vista disso, são detalhados os argumentos dos Acadêmicos para então, apontar suas limitações e equívocos, mostrando através da filosofia agostiniana, como o homem deve proceder a fim de que obtenha êxito em sua causa.

Os Acadêmicos, para conter o dogmatismo, negam que alguém possa apanhar alguma certeza ou discernir a falsidade da verdade, por conseguinte, orientam o sábio a buscá-la, porém, sem a esperança de um dia encontrá-la, devendo conformar-se com as coisas prováveis, aceitando a dúvida eminente. Destarte, as teorias acadêmicas são ilustradas e posteriormente refutadas intencionalmente para esclarecer a proposta agostiniana onde a filosofia neoplatônica é interpretada à luz da doutrina cristã. Esse movimento inovador, lhe possibilita a compreensão de que as realidades da matéria apontam para os bens transcendentais cuja inteligência pode alcançar, porém, a ascese demanda do espírito a purificação mediante a prática das boas obras. Com sua filosofia, Agostinho inova a problemática a respeito do conhecimento da verdade e aponta uma alternativa que exige viver sabiamente, cultivando a boa vontade, sem a qual, não há como perseverar em direção ao sumo Bem. Afinal de contas, conforme ficou claro, ao menos o sábio, por desfrutar da sabedoria e conhecê-la, pode emitir seus juízos sem temor algum. Em

vista disso, depois de apontar a falibilidade do critério probabilista dos Acadêmicos, são mencionadas algumas verdades irrefutáveis, dentre elas, as primeiras intuições do espírito – existir, viver e entender –, os saberes provenientes da matemática, lógica, física, bem como da dialética. Por intermédio deles, é possível o entendimento de que os bens se encontram ordenados e apontam para as realidades perfeitas, eternas e necessárias onde reside a própria Verdade que a todos ilumina e os atrai para si, cabendo à humanidade o esforço para se configurar a ela.

Isto posto, no capítulo segundo, tomando como referência a obra *O Livre-arbítrio*, fica claro que todas as verdades são sustentadas por uma única Verdade de natureza ontológica, passível de ser desvelada pelas almas racionais que agem com sabedoria. A fim de compreender esse movimento, são abordadas algumas teorias de Platão, Aristóteles e Plotino desenvolvidas para responder ao problema sobre a origem do mundo. Dentre elas, cabe destacar algumas semelhanças, por exemplo, a ideia de que as coisas convergem para a ideia do Bem ou uma substância primeira, passível de ser chamada *Uno*. O resgate desses pensamentos evidencia que Agostinho, ao propor sua filosofia, também comunga da Tradição, mas sem negar os ensinamentos cristãos. Em vista disso, por meio dele, se torna claro que o mundo, segundo a ordem, espécie e modo, dos bens mais simples até os mais complexos foram criados por Deus e são dirigidos pela sua Providência. Quanto ao homem, Ele os dotou com o livre-arbítrio e a razão para que, discernindo entre os bens, consiga superar as opiniões e, mediante o exercício da sapiência, alcançar a verdade que culmina na vida bem-aventurada. Assim, alcançar a plenitude ou padecer a desventura depende da maneira como ele emite seus juízos e externaliza suas ações, já que, ao se deixar iludir pelos bens, pode corromper-se e, conseqüentemente, perder de vista o seu propósito.

Em vista disso, a partir de Agostinho, os detalhes sobre a natureza humana são aprofundados a fim de mostrar como o homem deve se servir das faculdades que lhe foram concedidas. Ora, através da razão, o espírito realiza o discernimento segundo a sabedoria, adquirindo a compreensão de que precisa viver de acordo com as virtudes, ou seja, voltado para o bem. Por intermédio da memória, todas as informações são convertidas em imagens e arquivadas juntamente com os pensamentos. A vontade, se ordenada, por sua vez, além de unir essas faculdades, permite à mente querer e agir, tendo em vista os bens incorruptíveis. Entretanto, ao se corromper, ela afasta o espírito da luz, deixando que se perca entre as depravações. No entanto, quando em harmonia, as potências da alma formam uma só realidade, possibilitado ao ser humano amar e entender a própria Verdade que é Deus. Conforme explicitado, a fim de que obtenha êxito em sua busca, o Criador ilumina a mente com sua graça, basta que este a aceite e viva em confor-

midade com ela para então, alcançar a felicidade. Em sua essência, a busca pela verdade corresponde à busca pelo Criador. Em concordância com os Evangelhos e os escritos paulinos, conclui-se que em Agostinho, a Verdade se desvela na pessoa do Cristo. Como demonstrado nesta pesquisa, ainda que todos queiram a felicidade, poucos a encontram, pois a realização está vinculada ao exercício de uma vida virtuosa e, infelizmente, poucos são os que aceitam esta condição de amar sem pretensão e de forma incondicional apenas a Deus, fazendo uso dos bens enquanto meios para d'Ele se aproximar. De fato, o Senhor assumiu a condição humana para mostrar às almas como devem viver para que sejam felizes e alcancem a Verdade. Em suma, a sua realização acontecerá na eternidade onde, unida à Trindade, compreenderá em sua totalidade o mistério que neste mundo o desvela em partes.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. Tradução de: Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 1 v.

_____. **A Cidade de Deus**. 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. 2 v.

_____. **A Cidade de Deus: contra os pagãos**. 3ª ed. Tradução de: Oscar Paes Leme. Petrópolis; São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1991. 589 p.

_____. **A Doutrina Cristã**. Tradução do original latino, introdução, adaptação de notas e organização de: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, vol. 17).

_____. **A Grandeza da Alma**. Tradução de: Agostinho Belmonte; coordenação editorial e introdução de: Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, vol. 24).

_____. **A Natureza do Bem**. Tradução de: Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. **A Ordem**. Tradução de: Agostinho Belmonte; coordenação editorial e introdução de: Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, vol. 24).

_____. **A Trindade**. Tradução do original latino e introdução de: Augusto Belmonte; revisão e notas complementares de: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística, vol. 07).

_____. **A Verdadeira Religião**. Tradução e notas de: Maria de Assis Oliveira; notas também de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, vol. 19).

_____. **A Vida Feliz**. Tradução de: Nair de Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, vol. 11).

_____. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de: Agostinho Belmonte; introdução de: Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística, vol. 21).

_____. **Comentário aos Salmos**. Tradução das Monjas beneditinas; revisão de: Honório Dalbosco; introdução de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, vol. 9.3).

_____. **Confissões**. Tradução de: Maria Luiza Jardim Amarante; introdução de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística, vol. 10).

_____. **Contra os Acadêmicos**. Tradução de: Agostinho Belmonte; coordenação editorial e introdução de: Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, vol. 24).

_____. **De las costumbres de la Iglesia Catolica y de las costumbres de los maniqueos**.

Tradução de: Padre Teófilo Prieto. Disponível em: <<https://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2023.

_____. **De la utilidade de crer**. Tradução de: E. L. de Souza Campos. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2023.

_____. **Del Génesis contra los Maniqueos**. Tradução de: Lope Cilleruelo. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_dcm/index.htm>. Acesso em: 14 jul. 2023.

_____. **La Inmortalidad del Alma**. Tradução de: Lope Cilleruelo. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm>. Acesso em: 03 jul. 2023.

_____. **O Livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 08).

_____. **Ochenta y tres cuestiones diversas**. Tradução de: Teodoro Calvo Madrid. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 04 jul. 2023.

_____. **Retratações**. Tradução e notas de: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Patrística, vol. 43).

_____. **Sobre a potencialidade da alma** (*De quantitate animae*). Tradução de: Aloysio de Faria. Vozes, Petrópolis, 1997.

_____. **Solilóquios**. Tradução do original latino, introdução e notas de: Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, vol. 11).

_____. **Tratados sobre el Evangelio de San Juan**. Tradução de: José Anoz Gutiérrez. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index.htm>. Acesso em: 05 jul. 2023.

ALCALÁ, Ramón Román. **El enigma de La Academia de Platão**: escépticos contra dogmáticos en la Grécia Clássica. España: Berenice, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4ª ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, vol. 2).

_____. **Metafísica**. 5ª ed. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de: Giovanni Reale; tradução de: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 2 v.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino**. 2006. Introdução, tradução e notas de: José Carlos Baracat Júnior. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, São Paulo: [s.n.], 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006, 151 p.

BOEHNER, Philotheus; GILSON Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 5ª ed. Tradução e nota introdutória de: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991.

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

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

_____. **Santo Agostinho: uma biografia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURT, Donald Xavier. **Augustine world: an introduction to his speculative philosophy**. Mariland: University of America Press, 1996.

CATAPANO, Giovanni. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione**. Institutum Patristicum Augustinianum: Roma, 2001.

CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. Introdução e notas complementares de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patristica, vol. 15).

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Apresentação de Néelson Jahr Garcia. Disponível em: <<https://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/Cicero%2B-%2Bda%2Brepública.pdf>>. Acesso em: 05 ago. 2024.

_____. **De Finibus Bonorum et Malorum**. 2ª ed. With an english translation by Harris Rackhman. London: William Heinemann ltd, 1931.

_____. **Livros Acadêmicos**. 2ª ed. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. **Sobre la Natureza de los Dioses**. Madrid: Alba Libros, 1998. Disponível em: <<https://www.insumisos.com/M4T3R14L/BD/Ciceron-Marco/Sobre%20la%20naturaleza%20de%20los%20Dioses.PDF>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

CONTALDO, Sílvia Maria de. Ama e faze o que quiseses: anotações sobre a ética agostiniana. **Basiliade – Revista de Filosofia**, Curitiba, FASBAM, v. 4, n. 8, p. 155-162, 2022. Disponível em: <<https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/417>>. Acesso em 14 out. 2024.

CORREIA, Francisco Guilherme Alves. Verdade, sabedoria e felicidade em Agostinho de Hipona. **Kairós**, Fortaleza – CE, vol. 18, n. 1, p. 225-240, 2022. Disponível em: <https://ojs.catedefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/204>. Acesso em: 26 fev. 2023.

CRUZ, Ruan Coutinho da. **Agostinho e a sua crítica ao ceticismo na obra Contra Academicos**. 2017. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O Movimento da Alma: a invenção de Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, 117 p. (Coleção Filosofia, 123).

_____. Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 44, n. 124, p. 415, 2012. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2896>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

DESCARTES, René. **Meditações**. 1ª ed. Tradução de: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, vol. XV).

DUMONT, Jean-Paul. **Ceticismo** [Título original: *Scepticisme*. Publicado na *Encyclopaedia Universallis France*, 1986, pp. 509-513]. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em: <<https://conte.prof.ufsc.br/wp-content/uploads/Jean-Paul-Dumont-Ceticismo.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2023.

EURÍPEDES. **Medeia**. 1ª ed. Tradução, posfácio e notas de: Trajano Vieira; comentário de: Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Editora 34, 2010, 192 p.

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. 2007. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007.

FERREIRA, Moisés Olímpio. Arquíloco de Paros e o Fr. 19 west. **Revista Classica**, Universidade de São Paulo – SP, v. 20, n. I, 2007, p. 125-148. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/139/129>>. Acesso em: 6 dez. 2023.

FIGUEIREDO, Francisco Clebio.; SILVA, Francisco Romário de Queiroz. A verdade como fundamento da felicidade na obra de Santo Agostinho. **Revista Ideação**, Novo Horizonte – BA, vol. 1, n. 44, p. 299-312, jul./dez. 2021. Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7253>>. Acesso em: 26 fev. 2023.

GÉLIO, Aulo. **Noites Áticas**. Tradução de: José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. 1ª ed. Tradução de: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. 2ª ed. Tradução de: Cristiane Negreiros. Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

_____. **Reason and Revelation in the Middle Ages**. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. 1ª ed. Tradução de: Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, vol. XXIII).

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

PEREIRA JÚNIOR, Antônio. **Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos**. 2012. 117 f. Dissertação (Mestrado em Metafísica) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Tradução de: Manuela Pinto dos Santos; introdução e notas de: Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LAËRTIUS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MALTA, André. Morte e vida de Homero: três visões do poeta grego publicadas no século XVIII. **Revista USP**, [s.l.], n. 94, p. 166-175, 2012. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/45188> >. Acesso em: 06 dez. 2012.

MARQUES, Maria Janaina Brenga. **O livre-arbítrio em Agostinho**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

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

NOVAES, Moacir. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2009.

NOVAK, Maria da Gloria. Estoicismo e Epicurismo em Roma. **Letras Classicas**, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, n. 3, 1999, p. 257-273. Disponível em: < <https://facbel.edu.br/wp-content/uploads/2020/09/Texto-do-artigo-99244-1-10-20140206.pdf> >. Acesso em: 22 jan. 2022.

NUNES, Mariciane Mores. **Livre arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De Libero Arbitrio**. 2009. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

OLIVEIRA, Abelardo José de. **O papel da razão no conhecimento do sensível (ciência) em Santo Agostinho**. 2018. 130 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

OLIVEIRA, Janduí Evangelista de. **Santo Agostinho: a busca da verdade e a descoberta da felicidade**. 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

PALACIOS, Pelayo Moreno. **O estamento da verdade no ‘Contra Academicos’ de Agostinho**. 2006. 171 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PAOLOZZI, Mariana. Agostinho frente aos cétricos acadêmicos. **Revista Dissertatio de Filosofia**, Pelotas – RS, vol. 45, p. 165-183, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/11574/7434>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

PAZ, Fabiano Ricardo. **Conhecimento e iluminação em Agostinho**. 2017. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

_____. O estatuto da verdade em santo Agostinho. **Revista de Magistro de Filosofia**, Anápolis – GO, [s.v.], n. 22, p. 124-136, 2017a. Disponível em: < https://catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/?page_id=799 >. Acesso em: 16 abr. 2023.

PLATÃO. **A República**. 3ª ed. Introdução de Benedito Nunes; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Fedro ou da beleza**. 6ª ed. Tradução e notas de: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. (Coleção Filosofia e Ensaaios).

_____. **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por: John Burnet; tradução de: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Edições Loyola, 2001.

_____. **O Banquete – Fédon – Sofista – Político**. 1ª ed. Traduções de: José Cavalcante de Souza (*O Banquete*); Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.

_____. **Timeu – Crítias**. 1ª ed. Tradução do grego, introdução, notas e índices de: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos).

PLOTINO. **Enéada II: a organização do cosmo**. Tradução, introdução e notas de: João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Enéadas I e II**. Introdução, tradução e notas de: Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

_____. **Enéadas: V-VI**. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

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

_____. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Tradução de: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. 1 v.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística**. 10ª ed. Tradução de: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994 (Série História da Filosofia, v. III).

_____. **História da filosofia antiga: as escolas da era imperial**. Tradução de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994a. (Série História da Filosofia, v. IV).

REIS, Émilien Vilas Boas. **A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho**. 2010. 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. 592 p.

RUSSO, Alexandre Toler. **A felicidade pelo conhecimento em Agostinho**. 2007. 64 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SANTOS, Danilo Nobre dos. **A felicidade e sua busca no *De Beata Vita* de Santo Agostinho**. 2016. 69 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2016.

SCHOLZ, Vilson. **Novo Testamento Interlinear grego-português**. 2ª ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019. 992 p.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Da vida retirada; Da tranquilidade da alma; Da felicidade**. Tradução de: Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre, RS: L&PM Pocket, 2011.

SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrônicos**. 2ª ed. Introdução, tradução e notas de Antônio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 2014. 201 p.

_____. *Hipótiposes Pirrônicas Livro I*. Tradução de: Danilo Marcondes. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997. Disponível em: < <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/130> >. Acesso em: 5 dez. 2023.

_____. **Hipótiposis Pirrônicas**. Tradução de: Rafael Sartório Maulini. Madrid: Akal, 1996.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos**. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

SILVA, Ivan Bilheiro Dias. **Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico-cristão a partir do *Contra Academicos***. 2016. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

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

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. O Ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis – SC, vol. 11, n. 15, p. 85-95, mar. 1994. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23817> >. Acesso em: 20 mar. 2023.

SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida Feliz na filosofia de Santo Agostinho**. 2006. 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

STOUGH, Charlotte. *Sexto Empírico*. Tradução de: Jaimir Conte. **Crítica**, 2012. Disponível em: < <https://criticanarede.com/sextos.html> >. Acesso em: 09 set. 2023.

VAHL, Matheus Jeske. Responsabilidade moral e os princípios da ação em Santo Agostinho. **Basiliade**, Curitiba – PR, vol. 3, n. 5, p. 133-153, jan./jun. 2021. Disponível em: < <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/283> >. Acesso em 27 fev. 2023.