



**TIAGO APARECIDO FREIRE**

**O CONHECIMENTO DA VERDADE NO “CONTRA OS  
ACADÊMICOS” DE AGOSTINHO**

**LAVRAS-MG  
2022**

**TIAGO APARECIDO FREIRE**

**O CONHECIMENTO DA VERDADE NO “CONTRA OS ACADÊMICOS” DE  
AGOSTINHO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Prof (a). Dr (a). Meline Costa Sousa  
Orientador (a)

**LAVRAS-MG**

**2022**

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca  
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Freire, Tiago Aparecido.

O conhecimento da Verdade no "Contra os Acadêmicos" de  
Agostinho / Tiago Aparecido Freire. - 2022.

106 p.

Orientador(a): Meline Costa Sousa.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de  
Lavras, 2022.

Bibliografia.

1. Agostinho. 2. Conhecimento. 3. Verdade. I. Sousa, Meline  
Costa. II. Título.

**TIAGO APARECIDO FREIRE**

**O CONHECIMENTO DA VERDADE NO “CONTRA OS ACADÊMICOS” DE  
AGOSTINHO**

**THE KNOWLEDGE OF THE TRUTH IN THE "AGAINST THE  
ACADEMICIANS" BY AUGUSTINE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 23 de março de 2022.  
Dr. Arthur Klik de Lima, UFLA  
Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, USP



Prof (a). Dr (a). Meline Costa Sousa  
Orientador (a)

**LAVRAS-MG  
2022**

*À minha esposa Margareth, pela sua  
perseverança, carinho e atenção ao meu lado.*

*Aos meus pais Ênio e Luzia, por sempre  
me ensinar a não desistir dos ideais mais  
árduos de amor e honestidade.*

*Ao meu irmão Leandro, companheiro de  
aprendizado, de luta e de caminhada.  
Dedico.*

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Lavras, em especial, ao Departamento de Ciências Humanas, gratidão pela oportunidade!

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, que não esmoreceu dos seus ideais de emancipação do sujeito crítico e autônomo subjacente em cada estudante, num tempo tão adverso à pesquisa, ao pesquisador e, às Instituições Público Federais.

Ao professor Emanuelle, Coordenador do Programa de Filosofia; esteve presente em minha admissão; aprendi muito com ele. Desde a graduação fui seu aluno e guardo sempre a terna lembrança da atenção que teve para comigo; em todas as etapas de minha formação; pela disposição final em acompanhar toda a burocracia comum ao estudante de mestrado, muito obrigado!

À magnífica orientadora, professora Meline, sem a qual, não seria possível a consumação deste projeto. Lembro-me, perfeitamente, da primeira reunião que tive com ela; ainda não tinha um entendimento clarividente dos caminhos de pesquisa; ela me guiou pelas vias do trabalho mais excelente, por mais árduo que fosse, que é aquele que melhor faz justiça ao texto filosófico; pela paciência de leitura de inúmeras versões de minha dissertação; pela sua enorme capacidade de compreensão e de síntese de meu objeto de pesquisa; pelo acompanhamento do estágio; enfim, por acreditar em meus estudos, minha maior gratidão!

Ao professor João Cunha, por ser parte de minha admissão ao programa; por me acompanhar no processo de pesquisa; por todas as sugestões: aprendi muito com seu amor à pesquisa e ao ensino; pelas aulas maravilhosas; pelo seu entusiasmo titânico e sua hercúlea dedicação à Filosofia; pelos eventos magistrais com professores de outras instituições; pela seu empreendedorismo em formar quadros de profissionais com excelência; por guardar muito do entusiasmo de seu genial orientador, saudoso professor José Arthur Giannotti; por nos comunicar translucidamente a filosofia no espírito das mais belas “Lições de Filosofia Primeira”; pela valiosa herança do método de leitura arguto, fino, ousado e perspicaz, gratidão sempre!

À professora Léa, que fez parte de minha admissão no mestrado; pela disciplina em “Filosofia e Psicanálise”: aprendi muito com o seu amor à pesquisa e ao ensino; sua notável dedicação aos estudantes; sua organização metodológica de aulas e seu apreço com a Filosofia; enfim, pelas profundas leituras de Freud e Lacan, gratidão sempre!

Ao professor Arthur; na graduação foi meu orientador; assumiu meu projeto de TCC na fase final, de modo que me ajudou à superar muitos obstáculos; pela proximidade, atenção, sabedoria e simplicidade; por minha admissão no mestrado; pela disciplina em “As questões da alma no século XIII”; pelo estudo “d’As Enéadas” de Plotino; por ter participado da banca de qualificação de meu mestrado, muito obrigado!

Ao professor Maurizio, pela participação na banca de qualificação de mestrado; suas observações elevaram enormemente a qualidade de meu trabalho; extremamente grato pela atenção e acolhida de meus estudos em Agostinho!

Ao professor Moacyr Novaes, pela disponibilidade de ler o meu texto com extrema capacidade de síntese do meu problema de pesquisa; por me ajudar a alcançar o tratamento da ‘veritas’ no texto de Agostinho, com a máxima fineza de análise; enfim, por me acolher com magnanimidade, bondade e gentileza, como estudante no grupo de estudos “Agostinho e a grande década”; por acolher meu projeto de doutorado, muito obrigado!

Ao professor Renato Belo, em apostar no meu trabalho; por suas argutas observações na admissão; sempre ajudar-me-ão na elaboração de meus parágrafos de texto.

Ao professor Amaro Fleck, pela disponibilidade em me ajudar na inscrição do mestrado. Ele foi extremamente solícito com minhas dúvidas; em orientar-me sobre os documentos que precisava enviar; por fazer parte de minha formação com a disciplina em “Tópicos em Filosofia Crítica”.

Ao professor Alessandro Pinzani, pela disciplina em “Tópicos de Filosofia Política”; pela exposição da com grande perspicácia e simplicidade.

Ao professor Luiz Roberto Takayama, pela atenção, disponibilidade e cordialidade; em particular, pela alta conta em avisar-se do processo seletivo em curso inédito, o qual, sou sempre grato.

Ao professor Federico Orsini, pela oportunidade da disciplina “Tópicos em Filosofia Alemã”; pelas atentas orientações de leitura da “Enciclopédia” de Hegel, muita gratidão!

À professora Patrícia Vasconcelos, pelas aulas de Inglês; seu trabalho motivou-me, enormemente, à leitura e ao gosto pela cultura do Inglês acadêmico, como também, a superar os desafios da vida de estudos.

À minha encantável esposa Margareth; sempre me ajudando, em todos os momentos difíceis de meu trabalho; sempre esteve solícita ao meu lado, sobretudo, nas horas mais penosas do dia a dia; pessoa magnânima, mulher incomum, ternamente grato!

Aos meus pais, por sempre me apoiar, nos ideais de vida, estudo e trabalho; o coração deles é sempre minha escola de acolhida, reciprocidade, amor e ternura, gratidão incondicional!

Ao meu maravilhoso irmão Leandro, que me proporciona um contato mais pleno com a alteridade da condição humana, desde a infância do lar; agradeço-lhe pela terna companhia ao longo da graduação em filosofia; de sua amizade, sempre solícita para comigo, muito obrigado!

As/aos colegas de mestrado, pela parceria, amizade e coleguismo sem as/os quais, não seria possível realizar este sonho; pelas leituras de seminários; por incentivar-me à discussão; pela oportunidade discutir trabalhos de exímia qualidade; pela experiência da multiplicidade em Filosofia; terna gratidão!

Aos colegas de trabalho da Escola Estadual João Melo Gomide; por nos proporcionar grandes momentos de aprendizagem, ensino, oportunidades e amizades, a/aos colegas, com carinho!

Aos familiares e amigos/as, que me incentivaram, à conquistar mais esta etapa, muito obrigado!

Ação de graças à Deus, pelo dom da vida, coragem e perseverança na aventura de pesquisador em Filosofia.



**O CONHECIMENTO DA VERDADE NO “CONTRA OS ACADÊMICOS” DE  
AGOSTINHO**

[...] “iam hoc totum mecum egi et diu  
multumque uersaui animo.” [...] (*Contra  
acad.*, II.9, 22)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> AGOSTINO. *Contra los Académicos*, II.9, 22; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 96). “Todo este problema, lo tengo tratado a fondo conmigo mismo y le he dado vueltas largo tiempo en mi interior. (iam hoc totum mecum egi et diu multumque uersaui animo.)”

## RESUMO

Nossa pesquisa tem como objeto de análise, o conhecimento da verdade no “Contra os Acadêmicos” de Agostinho. Apesar do critério de verdade ao conhecimento Acadêmico enquanto 'ueritas', Agostinho sustenta a interpretação da verdade como 'veritas'. A verdade possui um tratamento de 'veritas' enquanto realidade que nos orienta e nos conduz ao conhecimento da beatitude. Nisso, o conhecimento da verdade no diálogo difere do verdadeiro para os Acadêmicos. Enquanto nos Acadêmicos, a verdade é a possibilidade de a filosofia alcançar alguma certeza no conhecimento, para Agostinho, a verdade é o soberano bem do conhecimento.

**Palavras-chave:** Agostinho. Conhecimento. Verdade.

## **ABSTRACT**

Our research has as object of analysis, the knowledge of the truth in the "Against the Academicians" by Augustine. Despite the criterion of truth to academic knowledge as 'ueritas', Augustine supports the interpretation of truth as 'veritas'. Truth has a treatment of 'veritas' as a reality that guides us and leads us to the knowledge of the beatitude. In this, the knowledge of truth the dialogue differs from what is true for academics. While in Academics, truth is the possibility of philosophy achieving some certainty in knowledge, for Augustine, truth is the sovereign well of knowledge.

**Keywords:** Augustine. Knowledge. Truth.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | <b>12</b> |
| <b>PRIMEIRO CAPÍTULO: VERDADE E FELICIDADE</b>                              |           |
| <b>1. Agostinho e a exortação à busca da verdade</b> .....                  | <b>15</b> |
| <b>1.1 Verdade e vida feliz</b> .....                                       | <b>18</b> |
| <b>1.2 Verdade e sabedoria</b> .....  | <b>26</b> |
| <b>1.2.1 Verdade e erro</b> .....   | <b>33</b> |
| <b>1.2.2 O primado da verdade sobre a vida feliz</b> .....                  | <b>36</b> |
| <b>SEGUNDO CAPÍTULO: OS ACADÊMICOS E A FILOSOFIA</b>                        |           |
| <b>2 A doutrina dos Acadêmicos</b> .....                                    | <b>38</b> |
| <b>2.1 A definição de Zenão</b> .....                                       | <b>44</b> |
| <b>2.2. A teoria das impressões nos Acadêmicos</b> .....                    | <b>46</b> |
| <b>2.2.1 A dissidência do pensamento nos Acadêmicos</b> .....               | <b>48</b> |
| <b>2.2.2 Os Acadêmicos e a querela das palavras</b> .....                   | <b>49</b> |
| <b>2.2.2.1 Arcesilau e a “Nova Academia”</b> .....                          | <b>54</b> |
| <b>2.2.2.2 A filosofia como o caminho da sabedoria</b> .....                | <b>58</b> |
| <b>TERCEIRO CAPÍTULO: SABEDORIA E FELICIDADE</b>                            |           |
| <b>3 O sábio e o filósofo</b> .....   | <b>58</b> |
| <b>3.1 A filosofia como possibilidade de alcançar o conhecimento</b> .....  | <b>64</b> |
| <b>3.2 O elogio à sabedoria nos Acadêmicos</b> .....                        | <b>69</b> |
| <b>3.2.1 O discurso contínuo em defesa da verdade</b> .....                 | <b>72</b> |
| <b>3.2.2 O probabilismo da certeza no conhecimento em Zenão</b> .....       | <b>77</b> |
| <b>3.2.2.1 Os axiomas sensualistas nos Acadêmicos e sua refutação</b> ..... | <b>81</b> |
| <b>3.2.2.2 O problema do assentimento da certeza moral</b> .....            | <b>86</b> |
| <b>3.2.2.2.1 O sábio e o assentimento da sabedoria</b> .....                | <b>90</b> |
| <b>3.2.2.2.2 O probabilismo e seus limites</b> .....                        | <b>95</b> |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....  | <b>97</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....   | <b>99</b> |

## INTRODUÇÃO

Nossa dissertação tem como objeto de análise, o conhecimento da verdade no “Contra os Acadêmicos” enquanto ‘veritas’. A ‘veritas’ é interpretada por Agostinho como a soberana verdade que se apropria de nós mesmos, antes, porém, de conhecermos a soberana presença da verdade sobre nós mesmos. O conhecimento da suprema verdade permite a vida humana orientar a vontade ao soberano bem que é a beatitude. Afirmar a verdade como objeto essencial de conhecimento humano, implica, assumir a verdade como caminho de sabedoria e felicidade. Ora, o que está em questão é o conhecimento da verdade em si mesma, e não apenas o conhecimento do verdadeiro. E, o verdadeiro precisa da primazia da verdade como suprema medida na ordem do conhecimento.

Para os Acadêmicos, a afirmação da existência da verdade como ‘veritas’ é extremamente problemática, quando não suspeita ou incerta. A afirmação do verdadeiro enquanto ‘uerum’ não permite inferir a certeza da verdade como ‘veritas’. Dizer que algo é verdadeiro envolve uma série de hipóteses, em que não há consenso entre os Acadêmicos. No limite, há apenas condições de dizer o que é verdadeiro, no sentido probabilista do termo. Particularmente, Agostinho desenvolve sua tese acerca da possibilidade da verdade, a partir da interpretação da ‘veritas’ como a realidade maior na ordem do conhecimento das coisas, em que o verdadeiro e o falso dependem da primazia do critério da verdade sobre as coisas.

Dentre o jogo de incontáveis hipóteses dos Acadêmicos, Agostinho se situa num nível de conhecimento verdadeiro como noção passível de alguma certeza. A primeira certeza em relação à verdade, é a certeza de sua própria existência, descoberta a partir da primeira consequência do engano: ‘ego sum’. Neste caso, o próprio ‘ego’ enquanto identidade pessoal é representação auto referencial do próprio engano. A partir do plano de fundo do diálogo, a problemática de pesquisa é desenvolver a investigação da primazia do conhecimento da verdade sobre o jogo do verdadeiro e do falso. O verdadeiro como ‘uerum’ e o falso como ‘falsum’ adquirem sentidos diversos. O ponto fundamental da primeira certeza do “ego” é estruturado, a partir da existência da verdade como razão eterna do conhecimento. É o caso de a dialética estar sustentada em axiomas semelhantes aos dos geômetras, em que o verdadeiro está sustentado na verdade eterna. Assim, a primazia do conhecimento da verdade sobre as hipóteses do conhecimento, sobrepõe o critério de verdade sobre o verdadeiro.

No primeiro capítulo, a problemática da verdade é discutida, a partir da estrutura 1.1) verdade e felicidade; 1.2) verdade e sabedoria; 1.3) verdade e erro. No primeiro momento, a busca da verdade é verificada em relação à vida feliz. “Duvidais, por acaso, de que nos é conveniente conhecer a verdade?”<sup>2</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 35).<sup>3</sup> A busca da felicidade é a finalidade da vida humana, no sentido de a felicidade se identificar com a busca do soberano bem. No segundo momento, analisamos a relação entre verdade e sabedoria. A sabedoria é a possibilidade do conhecimento da virtude como caminho da vida feliz. “A sabedoria é a reta razão que conduz à vida feliz.”<sup>4</sup> (*Contra los Académicos*, I.5, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 50). A vida feliz, por conseguinte, passa pela condição da busca da verdade. E, a busca da verdade passa pelo estudo da sabedoria, segundo a ordem suprema da sabedoria divina. No terceiro momento, analisamos a relação entre verdade e erro. O erro possui certas dessemelhanças com o verdadeiro, de modo que é possível distinguir o verdadeiro do falso, através de semelhanças, que o falso não contém. Tal distinção será fundamental para a reelaboração da hipótese da sabedoria, como a ciência das coisas humanas e divinas.

No segundo capítulo, analisamos a reconstrução da hipótese do probabilismo Acadêmico, a partir de três aspectos básicos: 2.1) a doutrina das impressões do conhecimento da alma; 2.1) a definição de Zenão e 2.3) a dissidência do pensamento dos Acadêmicos. A teoria das impressões dos estoicos assume o protagonismo nos Acadêmicos, a partir da querela entre antigos e novos autores da Academia sobre a hipótese de Zenão: “a verdade pode ser reconhecida por meio de certos sinais, que o falso não contém.”<sup>5</sup> (*Contra los Académicos*, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p.

<sup>2</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 35. “Agostino: - ¿Dudáis acaso de que nos conviene conocer la verdad? (Nunquidnam dubitatis, inquam, uerum nos scire oportere?)”

<sup>3</sup> **Informações técnicas:** Usaremos a edição bilíngue espanhol/latim em AGOSTINO. **Contra los Académicos**, tradução Alvaréz, Alvaréz, Ed. Encuentro, Madrid, 2009. Uma segunda referência ao texto de Agostinho em nossa pesquisa é o texto latino, *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio*. Texto disponível em meio eletrônico: <http://www.augustinus.it/latino>. Outras traduções que acompanham a leitura do tema, à título apenas de comparação de vocábulos.

<sup>4</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, I.5, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 50.

“Trigécio: - Si no me engaño, ciertamente la sabiduría se llama el camino recto de la vida. (Si enim non fallor, recta uia uitae sapientia nominatur.)”

<sup>5</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82. “Agostino: - Y que la verdad no puede comprenderse parece tomarla de aquella definición del estoico

82). A opinião de Zenão introduzida no diálogo, tem o intuito de garantir a sustentação do argumento da dissidência do conhecimento Acadêmico. A partir da opinião de Zenão, é possível compreender como os antigos, se distanciaram dos novos autores da Academia. Cícero é um dos grandes discípulos de Zenão. O autor exortará aos estudos da filosofia, a partir da teoria das impressões da alma de Zenão. A partir da hipótese do probabilismo de Zenão, Cícero introduziu o critério do conhecimento verossímil como sinônimo do critério probabilístico. A maneira de Cícero distinguir o provável e o verossímil como distinção meramente verbal, será interpretado por Agostinho como ponto mais problemático entre antigos e novos Acadêmicos.

No terceiro capítulo, apresentamos a ideia de verdade como fundamento do conhecimento, a partir de três modos: 3.1) verdade e autoridade; 3.2) verdade e Platão; 3.3) verdade e Cristo. A ciência é o conhecimento baseado na certeza hipotética das ideias. As ideias são possíveis de conhecer, segundo a possibilidade da certeza em filosofia. A filosofia é a possibilidade de o conhecimento alcançar a certeza da verdade sobre a mente. A relação entre verdade e Platão, sob o ponto de vista do princípio de autoridade, remonta uma tradição Acadêmica, que leva em conta, o pensamento dos neoplatônicos, em particular, de Plotino: “Espero poder encontrar nos platônicos, uma doutrina que não se oponha aos nossos sagrados mistérios.”<sup>6</sup> A filosofia assim entendida, leva em conta a importância da ciência para alcançar a certeza em filosofia. A verdade enquanto possível pela filosofia, possui a primazia no diálogo, à medida que o diálogo é, antes de mais nada, diálogo do pensamento consigo mesmo.

---

Zenón, que enseña: Puede conocerse como verdadera aquella Ila representación impresa en el alma por el objeto de donde se origina, y no como representación de otro objeto. Dicho de otra manera más breve y más clara: La verdad puede ser reconocida por ciertos signos que no puede tener lo que es falso. (Et omnia incerta esse non incerta esse non dicebant solum uerum etiam copiosissimis rationibus adfirmabant. Sed uerum non posse comprehendere ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset. Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendere, quae signa non potest habere quod falsum est.)”

<sup>6</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, III.20, 44; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 177. “Agostino: - En cuanto a lo que há de buscarse con la fuerza de la razón (pues mi estado de ánimo es tal, que estoy deseando con impaciencia conocer la verdad no sólo mediante la fe, sino comprenderla también con la inteligencia), espero entretanto poder encontrar em los platónicos una doctrina que no se oponga a nuestros sagrados mistérios. (Quod autem subtilissima ratione persequendum est - ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem- apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.)”

## PRIMEIRO CAPÍTULO: VERDADE E FELICIDADE

### 1 Agostinho e a exortação à busca da verdade

Na acepção do diálogo, a verdade é condição da vida feliz. A verdade é condição da busca da vida feliz, a qual passa pela busca da verdade. A busca da verdade é baseada no pressuposto, de que podemos conhecer a verdade. A verdade pode ser conhecida, mediante os seus efeitos, na busca da vida feliz. O conhecimento da vida feliz implica em conhecer o caminho da felicidade, o qual deve ser conhecido segundo a verdade. A alternativa da verdade é a saída para o conhecimento da vida feliz, segundo o conceito de beatitude.

A verdade, identificada com a própria sabedoria eterna de Deus, é o princípio de compreensão do tema do conhecimento, como condição da beatitude. A beatitude, enquanto condição de contemplação da eterna sabedoria, permite nesta vida, orientar o sentido da busca da verdade, segundo o caminho da beatitude, que significa o caminho do soberano bem da vida. O conhecimento da beatitude, por sua vez, é o conhecimento mais elevado segundo a verdade; isto é o próprio princípio de sabedoria.<sup>7</sup> Neste sentido, a sabedoria é associada à razão prática, em que a razão procura a verdade “como reto caminho que conduz a verdade.”<sup>8</sup> (*Contra los Académicos*, I.5, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 50).

Agostinho concebe a posse da beatitude na outra vida como alvo central desta vida, em que a existência atual é pranto, lamento e exílio da pátria definitiva. O caminho da sabedoria é o que deve ser buscado, na vida atual, como modo de orientar o desejo

---

<sup>7</sup> In Gilson, E. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**; trad. Ayoub, 2007. “Cada vez que ele tenta novamente uma de suas ascensões mentais, Agostinho coloca-se a caminho do Deus do êxodo, mas todas as rotas o conduzem ao que, para a sua razão, constitui o ser em sua plenitude: a estabilidade na essência, a imutabilidade, enfim essa eternidade que, para ele, não é somente um atributo, mas a substância mesma de Deus: *Aeternitas, ipsa Dei substantia est.*” Embora Gilson utilize de passagens do *Comentário aos Salmos* para explicitar o sentido e o alcance do conhecimento das essências, o comentário é pertinente ao tema, à medida que permite a compreensão do conhecimento verdade, a partir de perspectivas essencialistas do conhecimento. A possibilidade do conhecimento da verdade no “Contra os Acadêmicos” dependente, em boa medida, da filosofia dos neoplatônicos em sua concepção inteligível das formas, como essências do verdadeiro, do bom e do belo.

<sup>8</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.5, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 50). “Trigécio: - Si no me engaño, ciertamente la sabiduría se llama el camino recto de la vida. (Si enim non fallor, recta uitae sapientia nominatur.)”



segundo a razão para a eternidade.<sup>9</sup> O problema da busca da verdade, como portadora de sentido da vida feliz, vai ao encontro da problematização da literatura dos Acadêmicos, em particular, da filosofia de Cícero. A exortação da filosofia como caminho da sabedoria será o tema central do diálogo. A leitura do “Hortênsio” desperta o interesse do jovem Agostinho pelos estudos da sabedoria. A exortação da busca da verdade, como conhecimento da vida feliz é feito, no sentido dos antigos filósofos, em particular, Aristóteles e Cícero. Tal estilo de convite à filosofia é evocado dentro do plano da problemática maior do diálogo sobre a filosofia como ideal de sabedoria.

Agostinho exorta nos três prólogos que compõe o diálogo, à busca da sabedoria como reto caminho da vida, que conduz à verdade.<sup>10</sup> Nesta vida, a sabedoria é o conhecimento que ordena a vida humana para a finalidade última, que é o conhecimento da sabedoria eterna de Deus.<sup>11</sup> Neste aspecto, a busca da verdade é o que permite o

---

<sup>9</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, III.7; trad. Amarante, 1997, p. 70. “Seguindo o programa normal do curso, chegou-me às mãos o livro de tal Cícero, cuja linguagem, mas não o coração, é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e chama-se Hortênsio. Devo dizer que ele transformou as minhas aspirações e desejos.” Tal declaração nas “Confissões” é referência fundamental para Courcelle levantar a hipótese do “Círculo Milanês”. Segundo tal concepção, o jovem Agostinho seguia os seguintes passos na formação Acadêmica de Milão: A partir da leitura do poeta Vergílio, seria possível discutir as fontes do poeta com o programa de estudos filosóficos. E, ao seguir o programa de estudos, era possível progredir nos estudos da sabedoria, em que a leitura de Cícero era o corolário do programa filosófico da Academia. A interpretação de Courcelle, embora seja bastante questionável, precisamente, do ponto de vista da ideia de “Círculo Milanês”, não deixa, contudo, de ser recepcionada e cortejada, como sendo uma hipótese de grande fortuna crítico histórica sobre os “Diálogos de Cassiciaco”. Para uma melhor compreensão do tema, in COURCELLE, P. *Recherches sur le Confessiones de Saint Augustin*, Paris, 1968.

<sup>10</sup> In AGOSTINHO. *A vida feliz* I.1; trad. Oliveira, 1998, pp. 117-122. Há no exórdio do segundo livro, uma alusão ao ócio do personagem Enéias de Vergílio, nas terras na rainha de Dido. (*Conf. Vergílio Maro, P. Aeneida, Vi, 885.*) A alusão remete ao sonho de Enéias com seu pai, Anquises. No sonho, seu pai lhe aparece, o exortando à deixar os encantos do paraíso da rainha de Dido, e procurar o caminho de volta à pátria definitiva. Na filosofia de Agostinho, buscar o porto definitivo significa, buscar o pórtico da sabedoria, o qual é passagem para beatitude. O filósofo concebe esse mundo como “tempestade em alto mar”, em que a vida cristã seria bem ilustrada, na metáfora do navegante. O navegante está no convés da embarcação, agitado pelo vento em mar revoltoso. Essa precisa dominar o ‘timão’ da alma em direção da sabedoria eterna, em que o conhecimento da verdade é o conhecimento da vida feliz. A metáfora do velejante é ilustrada, em particular, no diálogo “A vida feliz”.

<sup>11</sup> In *Contra los Académicos*, I.1, 4; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p 34. “[...] Agostino: - porque me parecía que un libro de Cicerón, el *Hortensio*, les había ganado en gran medida para la Filosofía. (praesertim cum *Hortensius* liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae uideretur).” Alusão da filosofia em Cícero como exortação aos estudos da sabedoria. Epicuro e os estoicos Crisipo e Posidorio escreveram um ‘Protréptico’. Em Aristóteles, ‘Protréptikon’ significa exortação, estímulo aos estudantes de filosofia pela busca da sabedoria. (Ver ARISTÓTELES, *Protréptico, Ezortazio ne ala filosofia*, Tocieno, 2000).

ordenamento do conhecimento, em que a sabedoria das coisas eternas submete a sabedoria das coisas humanas. A parte contemplativa da razão, enquanto conhecimento puramente intelectual, ordena a vida humana segundo a sabedoria divina para a escolha do bem como critério objetivo da felicidade. A exortação do estudo da sabedoria passa a ser discutida, então, como a busca do conhecimento, de acordo com a beatitude. Por isso, a verdade precisa ser conhecida nesta vida, como condição da vida feliz.

Através da exortação ao caminho da sabedoria, Agostinho interpreta a filosofia como a busca da verdade para alcançar a vida feliz. O caminho da verdade passa por inumeráveis infortúnios, em que a sabedoria consiste em interpretar as vicissitudes do caminho, como úteis para a vida humana alcançar a vida feliz. Neste sentido, a sabedoria possibilita interpretar os sinais da vida presente, como vestígios da eternidade. E, a verdade, ao ser buscada como o maior dos bens, permite a vida humana orientar todo o conhecimento, a partir do bem eterno. Com isso, a verdade é conhecida por seus sinais na vida presente.<sup>12</sup>

O sentido da busca da verdade na vida atual, precisa ser interpretado no sentido da dedicatória do diálogo. No próêmio dedicado ao amigo Romaniano, Agostinho exorta-o à busca da verdade, segundo a primazia dos bens eternos em relação aos bens temporais. A sabedoria é o melhor dos bens desta vida, à medida que possibilita a reta compreensão da vida feliz.<sup>13</sup> Com efeito, a sabedoria é o conhecimento que distingue na

---

<sup>12</sup> GILSON, E. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**; trad. Ayoub, 2007, p. 82. “Podemos lamentar, em filosofia, que Agostinho não tenha colocado o problema de outro modo, mas foi assim que o colocou. Uma filosofia que quer ser um verdadeiro amor pela sabedoria deve partir da fé, da qual será inteligência. Uma religião que se quer tão perfeita quanto possível, deve tender à inteligência a partir da fé. Assim entendida, a verdadeira religião é a verdadeira filosofia e, por sua vez, a verdadeira filosofia é a verdadeira religião. A isso Agostinho chama de “filosofia cristã”, ou seja, tal como ele a entende, uma contemplação racional da revelação cristã; tudo que formos estudar em sua obra, a começar por sua teoria do conhecimento, é determinado por essa ordem de considerações.”

<sup>13</sup> Sobre a exortação dos estudos da sabedoria ver: **Contra los Académicos**, I.6, 17; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 53-54. “Por consiguiente, te voy a dar ni más ni menos que una definición de la sabiduría, que ni es mía ni es nueva, sino de hombres de la antigüedad, y me sorprende que vosotros no la recordeis. No es la primera vez que habéis oído que la sabiduría es la ciencia de las cosas humanas y divinas. (Itaque a me nihil aliud habebis quam definitionem sapientiae, quae nec mea nec noua est, sed et priscorum hominum et quam uos miror non recordari. No enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum diuinarumque scientiam).” Valendo-se “do princípio da sabedoria como temor de Iahweh”, Agostinho interpreta o preceito da sabedoria nos “Provérbios”, como primado da sabedoria humana. A filosofia é compreendida a partir dessa perspectiva. Sobre o preceito da sabedoria Bíblica, *in Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2013.

vida presente, as realidades eternas das realidades transitórias.<sup>14</sup> A realidade presente precisa ser interpretada como um sinal da vida futura, de modo que a realidade transcendente à essa vida, podem ser conhecidas, através da ascensão das ideias pela a mente. O diálogo, neste sentido, é uma exortação à filosofia, como possibilidade de alcançar a verdade enquanto certeza do conhecimento da vida feliz.

### 1.1 Verdade e vida feliz

A primazia do conhecimento da verdade no diálogo como condição da vida feliz é a primeira problemática que precisa ser verificada. O problema colocado no início do diálogo, levanta o critério de conhecimento da verdade como uma condição ulterior ao critério do verdadeiro e do falso. À medida que o verdadeiro emerge da situação do conhecimento da verdade, o verdadeiro passa conhecido segundo a verdade. O critério do verdadeiro e o falso não podem ser colocados num nível de conveniência, tendo em vista que a filosofia é interpretada no diálogo como a possibilidade de alcançar alguma certeza do conhecimento. A certeza de alguma coisa é o que possibilita distinguir o verdadeiro do falso. A verdade, desse modo, é a certeza inicial do diálogo, de modo que não há necessidade de dúvida a seu respeito. “Agostinho: - Duvidais, por acaso, de que nos é conveniente conhecer a verdade?”<sup>15</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 35). Na primazia da verdade sobre o verdadeiro, a verdade possui um tratamento filosófico peculiar no diálogo: trata-se de verificar a verdade enquanto

---

<sup>14</sup> In GILSON, E. **Introdução ao estudo de s. Agostinho**; trad. Ayoub, 2007, p. 22. “Mas que sabedoria é essa? A escritura nos diz: é a Sabedoria de Deus. O apóstolo Paulo escreveu que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus. Ora, o filho de Deus é Deus. Então, tínhamos razão em dizer que aquele que possui Deus, possui, por isso mesmo, a sabedoria e, conseqüentemente, também a beatitude. Mas o que mais é a Sabedoria, a não ser a Verdade, posto que ele disse “Eu sou a Verdade”. Esta verdade, sabemos, existe apenas em virtude da Medida suprema da qual procede e que está sendo suprema, não tema, ela mesma, medida: com efeito, se é pela medida suprema que a medida é Medida, ela é a Medida em si. Ora, a medida suprema é necessariamente uma medida verdadeira. Portanto, do mesmo modo que a Verdade é engendrada pela Medida, por isso, também a Medida se faz conhecer pela Verdade. Pois a verdade nunca esteve sem a Medida da qual procede, nem a medida sem a Verdade que engendra. Assim, quem é o Filho de Deus? Nós o dissemos: é a Verdade. E qual é essa Medida que nada engendra, a não ser o pai? Logo, só possui a beatitude aquele que alcança a Medida suprema através da Verdade. Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele. *De beata vita*, IV, 34; t. 32, col. 976.”

<sup>15</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 35. “Agostino: -¿Dudáis acaso de que nos conviene conocer la verdad? (Nunquidnam dubitatis, inquam, uerum nos scire oportere?)”

‘veritas’. A verdade como ‘veritas’ corresponde ao tratamento dado à verdade como aquela que possui as coisas, antes mesmo da representação do ser das coisas. No caso do conhecimento, a verdade possui o conhecimento, antes mesmo do conhecimento alcançar a verdade. Ademais, a verdade é o critério do verdadeiro e do falso. O tratamento dado à verdade, precisa ser interpretado como critério de todo o conhecimento verdadeiro, sobretudo, daquele conhecimento ligado à filosofia, que é a noção da vida feliz como finalidade da vida do sábio.

A objeção cética levantada por Trígécio é sobre a necessidade da certeza da verdade para alcançar a vida feliz. A vida feliz não pode estar necessariamente relacionada à certeza da verdade, à medida que muitos autores atestaram opiniões diversas sobre a vida feliz, a ponto de não haver um consenso de opiniões sobre o tema. Por conseguinte, a verdade não pode ser definida apenas por uma opinião de autor, mas é interpretada como provável, a partir do dissenso das opiniões sobre a vida futura. O problema do conhecimento é colocado dentro do diálogo, sob o ponto de vista do relativismo das opiniões. Tal maneira de tratar a questão entra em desacordo com a proposta inicial, que possui na verdade a certeza do conhecimento. Trígécio joga com o sentido do verdadeiro e do falso como ‘ueritas’ e ‘falsum’, algo que depende ulteriormente da verdade enquanto ‘veritas’.

Agostinho recupera o primado da verdade, sob o prisma da vida feliz. Nesta direção, o critério do conhecimento da vida feliz, passa pela via de acesso do conhecimento da verdade. Da certeza da verdade decorre todas as outras certezas, em que a certeza da vida feliz é o modo de confirmar a primeira certeza do conhecimento. “Agostinho: - O que lhes parece isto? Acreditais que podemos ser felizes, sem mesmo haver encontrado a verdade?”<sup>16</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad.: Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 35-36). O conhecimento da verdade é condição da certeza da vida feliz enquanto hipótese. A certeza do conhecimento é dada de antemão pela certeza da verdade, em que, ao mesmo tempo que a verdade é garantia das certezas mais abstratas à razão, concomitantemente, é garantia das noções úteis às ciências em geral. Neste

---

<sup>16</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 35-36. “Agostino: -Y, ¿ qué os parece esto?, añadí yo: ¿ Creéis que podemos ser felices aun sin haber hallado la verdad? (-Quid hoc ipsum? inquam; existimatisne beatos nos esse posse etiam non inuenta ueritate.)”

sentido, a verdade é certeza primeira na ordem das razões, em que a vida feliz é garantida pela certeza do conhecimento.

Licêncio corrobora com a afirmação de Agostinho, da certeza da existência da verdade como condição da vida feliz. A verdade é o critério da vida feliz, à medida que possibilita as escolhas mais virtuosas sobre o caminho da beatitude. A beatitude passa a ser analisada, sob o ponto de vista da certeza primeira. Assim, a existência da verdade é o axioma inicial do diálogo que decorre todas as noções verdadeiras do conhecimento. “Licêncio: - Claro que podemos, mas com a condição de busca-la.”<sup>17</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). Licêncio tem o mérito do diálogo que afirmar a hipótese inicial da certeza da verdade e colocar em discussão com Trigécio, o primado do conhecimento sobre a vida feliz. A vida feliz passa, necessariamente, ser interpretada, sob o ponto de vista introduzido por Agostinho.

Navígio concorda com a afirmação do primado da verdade sobre o conhecimento. Ao afirmar que a busca da verdade pode ser o único caminho da vida feliz, Navígio corrobora com a hipótese do conhecimento para alcançar a felicidade. “Navígio: - Convenceu-me o que disse Licêncio. Talvez a felicidade poderia consistir em viver buscando a verdade”.<sup>18</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). O consenso inicial acerca da existência da verdade, possibilita avançar na discussão do tema do conhecimento, sob a perspectiva da verdade como certeza inicial, na qual decorre todo o conhecimento verdadeiro. O tema da vida feliz é subordinado à verdade, à medida que a vida feliz é vida segundo a verdade. Trata-se de observar a primeira certeza, sob o ponto de vista axiomático do conhecimento. Da verdade recorre as noções de certeza moral, em que o fundamento último é a própria certeza inteligível do conhecimento da verdade. Assim, a verdade é o fundamento da moral, pois é antes mais nada, o fundamento de todo o conhecimento.

A verticalização do tema da verdade, sob o ponto de vista critério do verdadeiro e do falso, permite o tratamento filosófico da verdade, sob o ponto de vista da verdade

---

<sup>17</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). “Licêncio: - Respondió entorces Licencio: Claro que podemos, pero a condición de buscarla. (Tunc Licentius: Possumus, inquit, si uerum quaeramus.)”

<sup>18</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36. “Navígio: “- Intervino, pues, Navigio: Me convence lo que ha dicho Licencio. Tal vez la felicidad podría consistir en vivir buscando la verdad. (Mouet me, inquit Nauigius, quod a Licentio dictum est. Potest enim fortasse hoc ipsum esse beate uiuere, in ueritatis inquisitione uiuere.)”

como a certeza das noções morais do conhecimento. As noções morais dependem do critério do verdadeiro e do falso, à medida que as verdades dependem da certeza da vida feliz. Por conseguinte, a verdade é o axioma básico da vida feliz. A vida do sábio é vida feliz em conformidade com o conhecimento da verdadeira felicidade. O tratamento dado as verdades morais é, num sentido ético intelectualista, em que o primado do conhecimento orienta o princípio da virtude para a vida feliz. A vida prática é orientada pela essencialismo da verdade sobre o agir moral, de modo que, a distinção entre verdade e falsidade está submetido ao conhecimento da verdade. Assim, a verdade é a primeira certeza para o conhecimento das verdades, em que as verdades da moral precisam estar submetidas à dimensão do conhecimento da vida feliz.

Todavia, Trigécio é aquele personagem que apresenta a objeção mais forte ao conhecimento da verdade: “Trigécio: – Diz-nos, então, o que entende por vida feliz, replicou Trigécio, para que eu possa lhe responder com precisão.”<sup>19</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad.: Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). Para o probabilismo, há incertezas sobre a vida feliz segundo o princípio intelectualista da verdade, que não podem ser superadas pela simples definição de razão. Disso decorre, não haver consenso ético intelectualista sobre o primado da verdade em relação à moral. Não obstante a posição de Trigécio, Agostinho irá sustentar que, o probabilismo pode ser superado pela certeza da verdade, quando o tratamento do verdadeiro e do falso passa a ser condicionados ao tratamento da verdade. A verdade enquanto certeza do conhecimento, passa a ser o critério filosófico de investigação do problema do conhecimento.

O probabilismo Acadêmico passa a ser verificado, dentro do critério de possibilidade da verdade. A filosofia serve da dúvida como critério de verificação das hipóteses, em que o conhecimento torna possível distinguir o verdadeiro do falso. Nesta direção, a vida feliz passa a ser compreendida, como a vida orientada pelo exercício hierárquico da mente sobre o corpo. Nessa perspectiva, o autor coloca a definição da vida feliz segundo a mente, como o modo de um ideal filosófico de vida, em que a vida está orientada sob a certeza da verdade para alcançar a verdadeira felicidade. “Agostinho: - Pensas, disse eu, que viver feliz não é outra coisa que viver conformidade

---

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36. “-Dinos, entorces, qué entiendes tú por felicidad, le replicó Trigecio, para que pueda yo responderte com precisión. (Define ergo, ait Trygetius, quid sit beata uita, ut ex eo colligam quid respondere conueniat.)”

com aquilo que há de melhor no homem?”<sup>20</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). A vida conforme a excelência do homem, pode ser entendida como vida segundo a contemplação das realidades eternas, em que a vida está orientada para as realidades imutáveis.<sup>21</sup> A mente é a capacidade da razão apreender os princípios eternos, imutáveis, no caso, a própria verdade. O desafio será analisar o conhecimento, mediante a explicitação da verdade como realidade eterna para a mente.

A certeza da verdade dada ao pensamento é apresentada como certeza em relação ao conhecimento. A razão como sendo a melhor das capacidades naturais no ser humano, possibilita pensar a verdade como realidade imutável ao conhecimento. A princípio, determinada alternativa possibilita encaminhar a discussão para a crítica do probabilismo. O problema é que Licêncio e Navígio não conseguem aproveitar todo o alcance da definição de vida feliz como vida conforme o melhor da mente. Neste caso, Trigécio volta a replicar o argumento da certeza da existência da verdade.

Na ambiência probabilista, a verificação das hipóteses, coloca sob o exame crítico, as hipóteses como prováveis. Trigécio faz o ensaio da filosofia probabilista sobre a definição da vida feliz como o melhor capacidade humana, de modo que agrava o probabilismo, com o exercício da dúvida cética radical. Com efeito, o diálogo é mais tensionado em relação à dúvida do conhecimento: “Trigécio: -Não quero pronunciar sobre este mesmo tema, sem antes refletir, respondeu ele. Pelo que entendi, deves definir o que é esse melhor que há no homem.”<sup>22</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). A objeção colocada em estilo cético, salienta a dúvida como caminho para a sabedoria. O sábio é aquele que examina as posições, independentemente, do princípio de autoridade implicado nelas. O exame cético das

---

<sup>20</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 5; Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36). “Agostino: -¿ Piensas, dije yo, que vivir feliz no es otra cosa que vivir en conformidad con aquello que hay de mejor en el hombre? (-Quid censes, inquam, esse aliud beate uiuere nisi secundum id quod in homine optimum est uiuere?)”

<sup>21</sup> In GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*; trad. Ayoub, 2007, pp. 95-96. Segundo Gilson, a respeito do termo alma, “A terminologia de Agostinho, aqui como em outros lugares, é muito flutuante; tentemos fixar alguns pontos.” Eis os pontos mencionados por Gilson para fixação da terminologia de ‘alma’: a) ‘anima’, ‘animus’; b) ‘spiritus’; c) ‘mens’, ‘ratio’, ‘intelligentia’; d) ‘intellectus’.

<sup>22</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36. “Trigécio: - No quiro pronunciarne sobre esto sin antes reflexionar, respondió él. Pero creo yo que debes definirme qué es esse *mejor* de qua hablas. (-Temere, inquit, uerba non fundam; nam id ipsum optimum quid sit, definiendum mihi abs te puto.)”

opiniões ditas de autoridade, é o ponto que Agostinho vai começar a desenvolver no diálogo, como sendo um sentido dogmático do ceticismo.

O uso dogmático do probabilismo Acadêmico é o ponto crítico. O probabilismo supõe o assentimento da razão na forma de representação cataléptica. A representação é a apreensão da imagem da coisa pela fantasia da mente. O problema, porém, do uso dogmático do probabilismo é o ceticismo radical. No ceticismo radical, a dúvida obtém o seu inverso, que é a certeza. A certeza é algo próprio do conhecimento dogmático, algo que o ceticismo deve evitar.

Pela objeção de Trigécio, o que está em jogo é a razão não alcançar o seu melhor, que é a certeza da verdade. E, ao não alcançar a verdade, a filosofia não consegue alcançar a função de conhecimento fundamentado em alguma certeza discursiva. Nesta direção, o discurso filosófico não cumpre o seu intuito primordial, que é dizer algo a respeito do mundo. Desse modo, recuperar o ideal da filosofia como capaz de conhecer a verdade, implica sustentar o ideal clássico de sabedoria, como modo de alcançar a essência do conhecimento do ser.

O propósito da filosofia no diálogo é conferir um tratamento distinto da verdade, daquele dado por Trigécio. A objeção de Trigécio diz muita coisa daquilo que Agostinho pretende mostrar que não deve ser feito em filosofia, que é tratar da verdade como se fosse um jogo relativo de examinar opiniões. É precisamente o ponto colocado por Trigécio que serve de caso de advertência no diálogo. Ao examinar as hipóteses, a filosofia precisa ter em vista o conhecimento como critério capaz de distinguir hipóteses verdadeiras das falsas. Mas isso é possível tendo recuperado o sentido de razão, como o melhor exercício do conhecimento perante a verdade.

Agostinho: - Quem duvidará, disse eu, de que nada há de mais nobre no homem do que aquela parte da alma, cujo domínio deve somente o resto do homem? E, para que não peças uma nova definição, acrescento-te que esta parte da alma pode ser chamada de mente ou razão. Se discordas, vê como podes tu mesmo definir a vida feliz ou o que é o melhor no homem.<sup>23</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36).

<sup>23</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 6; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 36. “Agostino: - ¿Quién durará, le dije yo, que nada hay más noble en el hombre que aquella parte del alma a cuyo dominio debe someterse el resto del hombre? Y para que no me pidas una nueva definición, te diré que esa parte del alma puede llamarse *mente*, o *razón*. Si no te parece así, mira a ver cómo definirías, tú mismo la vida feliz o lo que hay de más noble en el hombre. (- Quis, inquam, dubitauerit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominante optemperare conuenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules



O ponto de vista da razão como a excelência do sábio é o que possibilita na discussão da verdade, colocar o problema sob um novo aspecto, que é aquele de salvaguardar o conhecimento do relativismo. Para guardar a razão da crise dos Acadêmicos, Agostinho sustenta a razão sob o ponto de vista universal da verdade. Neste sentido, há um dever da razão para com a verdade, como modo de garantir o discurso declarativo ou o diálogo sobre a verdade. Devemos conhecer a verdade, no sentido de o conhecimento ser, intrinsecamente, ligado a própria virtude do ser humano, que é agir segundo critérios razoáveis de escolha das ações. Ademais, a garantia do diálogo em buscar a verdade é dado, de antemão, pela radicalidade do problema de a verdade ser anterior ao probabilismo dos Acadêmicos. A vida feliz passa, então, pela pergunta mais radical da possibilidade da verdade como critério das escolhas razoáveis da vida humana moralmente boa, como sendo aquela capaz de valoração e significação moral segundo o soberano bem que é a beatitude.

A promessa da vida feliz passa a ser critério de conhecimento que orienta as escolhas razoáveis da vida prática do ser humano em comunidade. Nessa perspectiva, a vida virtuosa deve ser pautada em escolhas razoáveis, segundo o critério da vida feliz do sábio. A razão orienta a vida do sábio, segundo a sabedoria, através da qual a moderação das paixões é condição para a felicidade. Uma vida dedicada ao estilo de vida teórico precisa ser uma vida dedicada a examinar as escolhas práticas segundo critérios racionais, caso contrário, a vida do sábio possibilita uma contradição performática insustentável entre teoria e prática. Com efeito, o critério razoável das ações é colocado como critério do conhecimento, segundo o qual a vida honesta é aquela que está diretamente ligada ao exercício sapiencial da razão. Por isso, o dever para com a verdade é dever da razão para aquilo que é maior do que ela, a saber, a própria verdade.

Agostinho: - Bem, lhes disse eu, voltando ao centro de nossa discussão, parece-te que, sem haver encontrado a verdade, com simplesmente buscá-la, pode-se viver feliz? Replicou Trigécio: – Mantenho minha opinião: de nenhum modo. – E vós, o que pensais? Estou inteiramente de acordo, disse Licêncio, pois nossos antepassados, que a tradição apresenta como sábios e felizes, viveram

---

definitionem, mens aut ratio dici postest. Quod si tibi non uidetur, quaere quomodo ipse definias uel beatam uitam uel hominis optimum.)”

bem e felizes, só por ter buscado a verdade.<sup>24</sup> (*Contra los Académicos*, I.2, 6; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 37).

Na orientação da vida feliz segundo a verdade, está pressuposta a procura da verdade como o conhecimento que melhor realiza as capacidades humanas, sobretudo, as capacidades dialéticas da mente. A mente humana, ao buscar com todo o empenho a verdade, busca, concomitantemente, o soberano bem do homem. Tal é o estilo do diálogo, de exortação à busca da verdade, por meio do caminho da sabedoria.<sup>25</sup> A busca da verdade implica o caminho sapiencial, que é o caminho do conhecimento da virtude para a vida prática.<sup>26</sup> Se a razão é definida como a excelência da mente humana, é pois

<sup>24</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, I.2, 6; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 37. “Agostinho: – Entonces, le dije yo, volvamos al centro de nuestra discusión, ¿te parece que sin haber encontrado la verdad, con simplemente buscarla, pude uno vivir feliz? - Yo, dijo él, sigo manteniendo mi opinión: de ningún modo. –Y vosotros, ¿qué opináis? – Estoy enteramente de acuerdo, dijo Licencio, ya que nuestros predecesores, a los que, por tradición, tenemos por sábios y felices, vivieron bien y dichosos con sólo haber buscado la verdad. (Quid ergo? ut ad propositum, inquam, redeamus, uidetur tibi non inuento uero beate posse uiui, si tantum quaeratur? -Repeto, inquit, sententiam illam meam minime uidetur. -Vos, inquam, quid opinamini? -Tum Licentius: Mihi prorsus, inquit, uidetur. -Vos, inquam, quid opinamini? -Tum Licentius: Mihi prorsus, inquit, uidetur, nam maiores nostri, quos sapientes beatosques accepimus, eo solo, quod uerum quaerebant, bene beateque uixerunt.)”

<sup>25</sup> GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*; trad. Ayoub, 2007, pp. 95-96. O conceito de alma em Agostinho derivada de Porfírio, ver *De civ. Dei*, X, 9, 2; vol. 41, col. 286-287. Derivado das Sagradas Escrituras, *De anima et ejus origine*, II, 2, 2; vol. 44, col. 495-496; IV, 13, 19; col. 535; IV, 23, 37; col. 545-546; *De Genesi. Ad litt.*, XII, 24, 51; vol. 34, col. 474-475. “Em sua significação escritural, “spiritus” designa, ao contrário, a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade específica do homem e que os animais não possuem: “Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum sipiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, quae carente bestiae, spiritus dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est. *De fide es symbolo*, X, 23; vol. 40, col. 193-194.”

<sup>26</sup> In BERMON., *Le Cogito dans la pensié de saint Augustin*, Paris, 2001, n. 431. Sobre a implicação do ‘cogito’, como plano de fundo de nossa pesquisa, a necessidade do diálogo da certeza do ‘cogito’, decorre da necessidade do diálogo da razão com o ‘alter ego’. Embora o “Contra os Acadêmicos” tenha os seus próprios problemas, o tema da verdade depende do diálogo do pensamento consigo mesmo. A projeto da filosofia de Cassicácio pressupõe um sistema de ideias, em que os problemas da alma, da felicidade eterna, da verdade e da sabedoria são tematizados nos diálogos de maneira nova. A partir da primeira certeza, da existência da verdade, decorre a prova da imortalidade da alma. Em decorrência da primeira certeza, Agostinho tem uma saída do materialismo maniqueu do mal, como substância corpórea do ser humano, e do ceticismo acadêmico, o qual não é possível a certeza do conhecimento. Através da reflexão de Cassicácio, as dúvidas são superadas pela doutrina do conhecimento inteligível dos “Livros Platônicos”, em sintonia com sagrados os mistérios das “Sagradas Escrituras”: 1) se o mal era ou não uma substância; 2) se a alma humana é ou não imortal. Tanto na fase do maniqueísmo, quanto na fase do ceticismo, Agostinho supera ambas doutrinas, pela certeza da existência inteligível da verdade. E, mediante a descoberta da existência da verdade, Agostinho possui a certeza da imortalidade da alma. Assim, mediante a imutabilidade da verdade,

a razão que possibilita o homem superar à ele mesmo e alcançar a verdade. A verdade é o critério de conhecimento do homem, pois está para a mente como critério mais objetivo do conhecimento inteligível do ser. O critério de verdade precisa subordinar o conhecimento à ordem das razões, em que a razão prática é inferir à capacidade da razão teórica. Doravante, assim como a parte inferior da alma está para a parte superior da mente, a razão está para a verdade como inferior à própria verdade. A verdade então é o critério máximo de conhecimento que precisa ser querido pela alma.

## 1.2 Verdade e sabedoria

A sabedoria está diretamente ligada ao bem viver humano, segundo às próprias capacidades racionais do homem. Neste sentido, o diálogo busca uma definição possível de sabedoria, em que a definição esteja na ordem da sabedoria prática, em que o conhecimento é possível segundo o acesso ao critério de verdade. Em desassociação do probabilismo Acadêmico, Agostinho está relacionado verdade e sabedoria, segundo o novo problema de ordem prática: A vida feliz é busca da verdade, segundo o reto caminho da sabedoria. Neste aspecto, a sabedoria deve ser buscada, como modo de pautar as ações humanas segundo a busca da verdade. O exercício especulativo da verdade é o ideário proposto como condição da vida feliz, em que a sabedoria é o meio mais curto de buscar a verdade. Assim, a sabedoria está diretamente ligada ao bem viver, pois, antes de mais nada, a sabedoria é o conhecimento que possibilita extrair as consequências práticas de um problema de ordem moral que passa a ser compreendido. Isto é, o problema do conhecimento da verdade e suas implicações ético intelectuais

---

Agostinho descobre a certeza da existência do ‘ego sum’, fundamentado na própria certeza do pensar (‘cogitatio’ da alma). Particularmente, verificamos no **Contra os Acadêmicos**, a possibilidade de a certeza inteligível da verdade ser conhecida enquanto ideia. Como o tema do ‘cógito’ ultrapassa o limiar do recorte de nossa pesquisa, para quem quiser aprofundar, ver Bermon. O historiador associa ao problema do ‘cogito’ de Agostinho, a passagem do diálogo de Platão (**Teeteto**, 168 e.). Sócrates coloca para Teeteto, o problema da distinção entre sensação e conhecimento, como a saída do impasse da opinião. A opinião conduz ou não ao conhecimento? Uma opinião, quando é verificada pelo método dialético, pode ser verdadeira ou falsa, dependendo das consequências hipotético-dedutivas extraídas, segundo a regra das essências, as quais, tem como paradigma o plano inteligível das formas. As certezas da matemática, por exemplo, obtidas através do método hipotético-dedutivo são conteúdos que mostram que é possível alguma certeza na ordem inteligível do conhecimento. Assim, algo que reverbera em Agostinho é o fato de a opinião ser passível de dúvida e certeza no problema na ordem do conhecimento.

para a vida prática do ser humano precisa ser conhecido anterior a qualquer necessidade de conhecimento ulterior da vida em sociedade.

Agostinho: – Agradeço-vos, disse-lhes, por me terdes feito juiz desta questão junto com Alípio, a quem, confesso, já começava a invejar. Pois um de vós afirma que a vida feliz só é a busca da verdade, enquanto o outro é a posse da mesma. Há pouco, Navígio havia se manifestado pouco antes por tua posição, Licêncio. Espero agora, sumamente curioso, saber como defendereis cada uma de vossas opiniões. Se se trata de uma questão de grande importante e, por isso, merecedora de uma boa discussão.<sup>27</sup>” (*Contra los académicos*, I.2, 6; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 37).

Dado o problema da sabedoria na dimensão prática do caminho da felicidade, a vida feliz precisa da ordem do conhecimento prévio que possibilita extrair dos problemas de ordem prática, as consequências morais das escolhas. O critério de razoabilidade das ações é o permite extrair do conhecimento que antecede as escolhas, o critério moral do bem viver. Neste sentido, a investigação do critério de verdade, como critério da vida moralmente boa, precisa, necessariamente, ser acessado pelo critério do conhecimento da vida honesta, critério este que é acessível somente pela via de acesso da verdade. Na ordem do conhecimento, a sabedoria entra em discussão com o critério de verdade, como o problema diretamente ligado ao ordenamento das paixões da alma sob o controle da razão. A teorização da verdade passa, então, pela discussão da sabedoria como o caminho mais direto para alcançar o conhecimento da vida feliz. Assim, a contemplação da verdade incide diretamente na dimensão da sabedoria prática da vida em comunidade. O ideal filosófico da vida dedicada à busca da verdade, leva em consideração, ordenar a vida segundo a verdade, como caminho para a vida eterna.

---

<sup>27</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra Académicos**, I.2, 6; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 37. “Agostino: - Os agradezco, les dije, que me hayáis hecho moderador de esta cuestión junto con Alipio a quien, os lo confieso, ya comenzaba yo a tenerle envidia. Pues uno de vosotros afirma que la felicidad consiste en la sola búsqueda de la verdad y el otro en la posesión de la misma. En cambio, Navigio ha manifestado poco antes ponerse de tu parte, Licencio. Espero, ahora, com suma curiosidade, saber cómo defiende cada uno de vosotros su opinión. Se trata de una cuestión importante y, por lo mismo, merecedora de una buena discusión. (-Ago gratias, inquam, quod cum Alypio me iudicem fecistis, cui, fateor, inuidere iam coeperam. Quoniam igitur alteri uestrum uidetur beatam uitam sola inuestigatione ueritatis, alteri non nisi inuentione posse contingere, Nauigius autem paulo ante ostendit in tuam, Licenti, partem se uelle transire, magnopere specto, quales sententiarum uestratum patrioni esse possitis. Res enim magna est et diligenti discussione digníssima.)”

O ideal de busca da verdade permite surtir efeitos na vida prática, em que a sabedoria é o conhecimento que religa as coisas humanas às realidades eternas. Nesta direção, a vida humana segundo a sabedoria é busca constante, de orientar a vida prática, a partir do primado teórico da contemplação da sabedoria. Os bens logrados da ciência do sábio, o conhecimento das coisas humanas representa um modo prévio de adentrar nos estudos das ciências das coisas divinas. Não obstante as coisas humanas estarem subordinadas na ordem do conhecimento das coisas divinas, o sábio procura lograr uma síntese de ambos os conteúdos. E, ao invés de desassociar os conteúdos, o sábio é aquele que possui a capacidade de ordenar o conhecimento, a partir do menor para o maior grau de perfeição inteligível. Com isso, o problema da verdade passa a ser discutido, a partir da sabedoria e seus efeitos na vida do sábio.

Licêncio afirma que a sabedoria está no meio do caminho da vida feliz. Nessa acepção, a sabedoria é interpretação da filosofia como ideal da vida feliz. A vida feliz é vida que busca a verdade, mesmo sem a certeza de alcançá-la. “Licêncio: - Pelo que estou vendo, diria eu, que nos urges com insistência, a quem disputemos entre nós, confio que, sem lugar à dúvida, para nossa utilidade lhes pergunto: Por que não pode ser feliz, aquele que busca a verdade, embora sem que chegue a encontrá-la jamais?”<sup>28</sup> (*Contra los Académicos*, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 38). Neste sentido, a sabedoria é o conhecimento que possibilita orientar a vida para o caminho da vida feliz. A vida feliz passa a ser submetida ao conhecimento da verdade. A afirmação coaduna com a proposta do conhecimento de Agostinho, em certo sentido, de a sabedoria ser encontrada no caminho da vida feliz. O que Licêncio negligencia é a sabedoria também ser encontrada no fim da vida feliz enquanto posse da verdade. E o que Licêncio desconhece, é o que vai ser disputado por Trigécio.

Trigécio afirma que a sabedoria está no final, introduzindo novamente o probabilismo da verdade para alcançar a vida feliz. Neste sentido, a interpretação é a verdade como ideal provável do conhecimento. Cícero foi perfeito por exortar ao estudo da sabedoria, a partir do método do probabilismo da verdade. [...] Porque queremos,

<sup>28</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 38. “Licêncio: – Puesto que estoy viendo, dijo él, que nos urges com insistencia a que disputemos entre nosotros, confio que sea, sin lugar a duda, para nuestra utilidad, y pregunto ¿por qué no puede ser feliz que busca la verdade aunque no llegue a encontrarla jamás? (Quoniam te, inquit, uideo magno opere nos urgere, ut aduersum inuicem discutemus, quod te utiliter uelle confido, quaero, cur beatus esse non possit qui uerum quaerit, etiamsi minime inueniat.)”

respondeu Trigécio, que o homem feliz só é o sábio perfeito em tudo. Ora, quem ainda procura não é perfeito. Portanto, não entendo absolutamente, como podes ser feliz.”<sup>29</sup> (*Contra los Académicos*, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 38). A saída neste caso é cética. A sabedoria está no fim da procura da vida feliz, à medida que o sábio é aquele que se tornou perito em verificar as hipóteses da vida feliz. E, ao examinar cada opinião, o sábio é aquele que comprova a ser perfeito, em examinar as múltiplas hipóteses do conhecimento, sem a necessariamente de estar atrelado ao conhecimento da verdade.

Ao negligenciar a sabedoria também como fim da vida feliz, Licêncio deixa margem para a intervenção de Agostinho no diálogo. O filósofo interpreta a sabedoria, sob o ponto de vista da ambiguidade do termo. Para o autor, o tratamento dado à sabedoria, verifica a sabedoria como o meio, mas também como finalidade da vida feliz. Isto é, o conhecimento que é o meio de se alcançar a felicidade é, concomitantemente, a finalidade da vida feliz. “Escuta o que lhe disse, pois parece que o esqueceste. Nosso Cícero acreditava que é feliz quem busca a verdade, ainda que não seja capaz de a encontrá-la.”<sup>30</sup> (*Contra los Académicos*, I.3, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 39). Por ora, o filósofo examina a sabedoria como um meio, guardando as devidas vênias com o fim, que é alcançar a própria verdade. O fim é interpretado como o conhecimento da verdade. Neste sentido, a vida feliz é vida conforme o conhecimento. Assim, o primado do conhecimento sobre a vida feliz, implica afirmar que o conhecimento está no meio e no fim da vida feliz.

Licêncio concorda com a interpretação de Agostinho. O problema é que negligencia outra vez o ponto colocado pelo filósofo, quando afirma que a felicidade do sábio consiste em buscar a verdade, mesmo que não a encontre. A interpretação de Licêncio ainda está muito ligada à ambiência da sabedoria cética.

---

<sup>29</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 38. “Trigécio: - Porque queremos, respondió Trigécio, que el hombre feliz sea en todo un perfecto sabio. Ahora bien, quien aún busca, no es perfecto. Por tanto, no veo como afirmas tú que pueda ser feliz. (Quia beatum, inquit Trygetius, uolumus esse perfectum in omnibus sapientem. Qui autem adhuc quaerit, perfectus non est. Hunc igitur quomodo asseras beatum omnino non uideo.)”

<sup>30</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 39. “Agostinho: - Escuta lo que dice, pues me parece que lo has olvidado. Nuestro Cicerón creyó que es feliz, quien busca la verdad, aunque no sea capaz de llegar a encontrarla. (-Accipe igitur quae sit; nam eam tibi excidisse arbitror. Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse, qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire).”

Quem ignora, replicou Licêncio, que Cícero defendeu com insistência que o homem nada pode conhecer, e que o sábio não tem outra opção que buscar a verdade, sem descanso? Pois, seu assentimento ao que é incerto, ainda que por causalidade fosse verdadeiro, não poderia ver se livre de erro, e esta é a falta mais grande de um sábio. Por isto, se devemos crer que o sábio é necessariamente feliz, somente a busca da verdade é tarefa mais nobre da sabedoria, como poderíamos duvidar que a vida feliz pode consistir realmente em apenas buscar a verdade?<sup>31</sup> (*Contra los Académicos*, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 39-40).

Diante disso, Agostinho intervém no impasse, admoestando-lhes sobre a necessidade de interpretar a citação de Cícero adequadamente. A interpretação da sabedoria como meio e como fim da vida feliz é retomada, mediante o primado da verdade sobre o conhecimento. A interpretação mais adequada da sabedoria como meio e como fim, é pensá-la, a partir da certeza prévia da verdade para alcançar o conhecimento da verdade como sabedoria da vida feliz. A verdade, desse modo, é o critério do estudo da sabedoria.

Trigécio aproveita o passo do argumento dado por Agostinho e reinterpreta o sentido da sabedoria, apresentando a primeira definição: “Se não me engano, certamente, a sabedoria é o reto caminho que conduz à vida.”<sup>32</sup> A primeira definição de sabedoria como o reto caminho da vida, recupera o primado do conhecimento sobre a vida feliz. O conhecimento volta a emergir no diálogo, a partir da adequada leitura da sabedoria. A sabedoria está no adequado meio de se alcançar a vida feliz. O conhecimento por sua vez, é o que precisa estar diretamente relacionado à sabedoria

---

<sup>31</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.3, 7; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 39-40. “Licêncio: -¿ Quién ignora, replicó Licencio, que Cicerón defendió com insistencia que el hombre nada puede conocer, y que al sabio no le queda otra opción que buscar la verdad sin descanso? Porque si asintiera a lo que es incierto, aunque por casualidad fuese verdadero, no podría verse libre de error, y esto es la falta más grave de um sábio. Por esto, si hemos de creer que el sabio es necesariamente feliz y, además, que la sola búsqueda de la verdad es la tarea más noble de la sabiduría, ¿cómo podríamos dudar de que la vida feliz pueda consistir realmente em la sola búsqueda de la verdad? (- Ubi hoc, inquit, Cicero dixit? - Et Licentius: Quis ignorat eum adfirmasse uehementer nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem ueritatis, propterea quia, si incertis rebus esset assensus, etiamsi fortasse uerae forent, liberari errore non posset, quae máxima est culpa sapientis? Quam ob rem si et sapientem necessario beatum esse credendum est et ueritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est, quid dubitamus existimare beatam uitam etiam per se ipsa inuestigatione ueritatis posse contingere?)”

<sup>32</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.5, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 50. “Trigécio: - Si no me engaño, ciertamente la sabiduría se llama el camino recto de la vida. (Si enim non fallor, recta uia uitae sapientia nominatur.)”

para alcançar a felicidade. Por excelência, a sabedoria que conduz ao reto caminho da vida feliz, é o conhecimento que tem como primado a certeza imutável da verdade.

A problemática da sabedoria é interpretada por Mourant (1966, p. 76), dentro de uma chave de leitura da sabedoria em Agostinho, como o caminho de descoberta filosófica da verdade para alcançar a vida feliz. Os diálogos são interpretados como um movimento de progressão do caminho filosófico do autor em busca da verdade, à medida que a passagem pelo maniqueísmo, ceticismo e neoplatonismo, manifestam a tentativa de construção do ideal filosófico sobre a verdade. Nesta direção, a verdade passa a ser interpretada, para além do conhecimento do verdadeiro e do falso, sob o ponto de vista da ‘veritas’ enquanto conhecimento do supremo ser, que é a própria verdade.

Neste momento, a dificuldade de Agostinho é dupla: primeiro, ele não tem a necessidade de uma fé nos princípios cristãos que, com base na razão, ele está preparado para aceitar. Em segundo lugar, ele carece de uma compreensão intelectual adequada, daqueles que entendem aquelas crenças sobre Deus, que ele nunca abandonou - a existência de Deus e a Providência Divina. A razão o ajudará a entender o primeiro, a fé o iluminará no segundo. No que diz respeito à natureza de Deus, ainda um grande obstáculo, uma explicação virá em grande parte através da fé, embora sua leitura dos platônicos venha a contribuir para a preparação intelectual de sua fé. No entanto, antes mesmo da leitura dos platônicos, a preparação intelectual de Agostinho para a fé mostrou-se num progresso notável.<sup>33</sup> (MOURANT, 1966, p. 76).

Mourant faz uma interpretação retroativa dos diálogos, no sentido de partir das “Confissões” de Agostinho, para interpretar as origens da filosofia do autor.<sup>34</sup> Embora

---

<sup>33</sup> In MOURANT, J. A. **Augustine and the Academics, Pennsylvania State University**, 1966, p. 76. “Augustine’s difficulty at this junctur ins twofold: First, he lacks the necessity of a Faith in Chistian principles which on the grounds of reason he is prepared to accept. Second, he lacks an adequate intelectual urdestanding of those understanding of those beliefs about God which he had never abandoned – the existence of God and the Divine Providence. Reason will help him to understand the first, Faith will enlighten him on the second. Concerning the nature og God- still a great stumbling block- na explanation will come largely though Faith, although his Reading of the Platonists will contribute to the intelectual preparation for his faith. Howere even before the Reading of the Platonists, the intelectual preparation, of Augustine for faith has shown marked progress.”

<sup>34</sup> In AGOSTINHO, **Confissões**, VIII. 12, 29; trad. Amarante, 1997, pp. 230-231. “Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: ‘Toma e lê, toma e lê’. Mudei de semblante e comecei com a máxima atenção a observar se se tratava de alguma cantinela que as crianças gostam de repetir em seus jogos. Não me lembrava, porém,



a interpretação do historiador não seja tão específica ao problema do conhecimento tratado, nos possibilita uma interpretação mais panorâmica do problema da verdade, sob o ponto de vista de sua teoria do conhecimento. A compreensão mais abrangente da teoria da verdade, possibilita compreender o circuito da verdade no diálogo, a partir do tratamento filosófico decorrente do período anterior à conversão ao cristianismo, que é o período sobretudo Acadêmico do autor. Neste período, há um horizonte do conhecimento anterior à conversão à verdade, que não deixa de fundamentar o período filosófico pós conversão. É o caso do diálogo em questão, analisar o conhecimento da verdade, numa perspectiva progressiva ao período de Agostinho aos Acadêmicos.

Dutton (2016, p. 50) afirma que a prática dos Acadêmicos, sendo uma prática do probabilismo dos Acadêmicos, é utilizada como instrutiva e até mesmo pedagógica, por Agostinho no diálogo. Como forma de digressão histórica da hipótese de conhecimento dos Acadêmicos, Agostinho propõe aos seus alunos, a discussão em três questões:

- 1) O conhecimento é necessário para a vida feliz;
- 2) Os Acadêmicos estão felizes em sua prática filosófica;
- 3) O ideal socrático que deve orientar a prática dos Acadêmicos, a conhecer a vida moralmente boa?

De imediato, as três questões podem ser sintetizadas na seguinte fórmula: A sabedoria dos antigos Acadêmicos, enquanto ciência dos platônicos, ainda é ensinamento legítimo? A questão mais importante, é como Agostinho orienta os amigos a discutir a possibilidade da ciência, dentro do programa de estudos dos novos Acadêmicos.

O melhor lugar para começar nosso estudo é com um exercício, que Agostinho estabeleceu para seus alunos Licêncio e Trigécio, enquanto eles estavam sob sua tutela, em Cassiciaco. Conforme registrado no livro I de “Contra os Acadêmicos”, Agostinho começa perguntando se devemos saber a verdade. Tomando a iniciativa, Trigécio imediatamente responde afirmativamente – “é claro que devemos saber a verdade!” Em vez de parabenizá-lo pela correção dessa resposta, Agostinho levanta uma dúvida, perguntando se o conhecimento é necessário para a felicidade. Se não for, sugere ele, pode não ser o caso de que devamos saber a verdade. Tendo levantado esta dúvida, ele então atribui uma tarefa aos seus alunos. Eles devem resolver a questão, de saber se o conhecimento é necessário para a felicidade. Por implicação, eles devem determinar, se os acadêmicos estão felizes em sua prática filosófica. Por implicação adicional, eles

---

de tê-la ouvido antes. Reprimi o pranto e levantei-me. A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse.”

devem determinar, se o ideal socrático, que anima essa prática é viável, como um ideal de boa vida. (DUTTON, 2016, p. 50).<sup>35</sup>

Sob determinada medida, o problema do sábio precisa ser verificado, de acordo com a sua sabedoria. Ao verificar a técnica do sábio, Agostinho tem em vista o probabilismo da verdade em relação ao conceito de sabedoria dos platônicos. Ao longo da discussão, é preciso delimitar que a sabedoria dos novos Acadêmicos é distinta da acepção dos antigos sábios. Para os novos sábios, a doutrina da verdade dos antigos é substituída por conhecimento razoável, provável ou verossímil. Para os antigos Acadêmicos é possível o acesso ao conhecimento inteligível da verdade.

Em síntese, o problema que decorre da sinonimização do conhecimento é a obnubilização do erro dos Acadêmicos, em que Agostinho coloca o problema do erro, diretamente ligado ao problema do ocultamento da verdade. A nova Acadêmica ocultou a doutrina da verdade e, como consequência, o erro passou a ser relativo ao conhecimento verossímil.

### 1.2.1 Verdade e erro

Passamos enfim, a verificar o primado da verdade sobre o erro sob dois aspectos: 1) O erro está no caminho da verdade; 2) o erro está no fim do caminho. Sob o primeiro aspecto, a definição de erro é dada por Trigécio: 1) [...] “errar é andar sempre procurando sem jamais encontrar.”<sup>36</sup> (*Contra los Académicos*, I.4, 13; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 45). Nesta direção, o erro do implica assumir a hipótese de encontrar a verdade, a mínima garantia de a verdade ser conhecida. Neste sentido, o erro é o que precisa ser

---

<sup>35</sup> In DUTTON, B. D. **Augustine and Academic Skepticism - A Philosophical Study**; Ithaca and London, 2016, p. 50. “The best place to commence our study is with an exercise that Augustine set for his students Licentius and Trygetius, while they were under his tutelage at Cassiciacum.1 As recorded in book 1 of *Against the Academics*, Augustine begins by asking whether we should know truth. Taking the initiative, Trygetius immediately responds in the affirmative—of course we should know truth! Instead of congratulating him on the correctness of this answer, Augustine raises a doubt, asking whether knowledge is necessary for happiness. If it is not, he suggests, it may not be the case that we ought to know truth. Having raised this doubt, he then assigns his pupils a task. They are to resolve the question of whether knowledge is necessary for happiness. By implication, they are to determine whether the Academics are happy in their philosophical practice. By further implication, they are to determine whether the Socratic ideal that animates that practice is viable as an ideal of the good life.”

<sup>36</sup> \_\_\_\_\_, *Contra los Académicos*, I.4, 10; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 45. “Porque errar es andar siempre indagando sin jamás encontrar. (Nam errare est utique semper quaerere, numquam inuenire.)”

evitado, sob regra de absurdo. O sábio é aquele que aprende a evitar o erro, à medida que alcança a sabedoria. E, na medida que alcança a sabedoria, o sábio é feliz.

O erro é definido por Trigécio no âmbito do probabilismo Acadêmico. O erro é procurar sempre e jamais encontrar. A vida feliz é pensada segundo o probabilismo dos Acadêmicos, como algo provável, precisamente, por não ser evidente a sua possibilidade. Por conseguinte, a posição do probabilismo da verdade no diálogo, coloca a vida feliz, como a finalidade da vida do sábio. Desse modo, o erro consiste, precisamente, em buscar a vida feliz, segundo o critério máximo da verdade.

Na primeira discussão, o problema do erro está ligado diretamente à ciência do sábio enquanto probabilismo. A sabedoria precisa ser o caminho mais curto em direção à vida feliz. E, ao deixar-se conduzir pela sabedoria, o sábio busca evitar o erro, à medida que exerce a apatia do juízo sobre a multiplicidade de opiniões. Disso decorre, a verdade é o parâmetro do caminho da sabedoria, pois, antes de mais nada, é o caminho da vida moralmente tranquila do sábio. O erro, então, passa a ser discutido por Trigécio, a partir da controvérsia do probabilismo de Cícero.

A segunda definição de erro é dada por Licêncio. O erro é afirmar o falso pelo verdadeiro. Isso não invalida a busca do conhecimento da verdade. A saída de Licêncio de manter o aspecto inicial da verdade, está mais próxima da proposta do primado da verdade sobre o conhecimento.

O erro, penso eu, consiste em afirmar o falso pelo verdadeiro. Mas jamais pode admitir isso, quem pensa que é necessário buscar a verdade, pois não pode afirmar o falso, quem nada afirma. Portanto, não pode cair em erro, mas pode ser muito facilmente feliz.<sup>37</sup> (*Contra los Académicos*, I.4, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 46-47).

A sabedoria, neste sentido, precisa ser o caminho mais curto em direção à verdade. Ao deixar-se conduzir pelo reto caminho da sabedoria, o sábio procura a

---

<sup>37</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.4, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 46-47. “Licêncio: -El error, pienso yo, consiste en afirmar lo falso por verdadero. Pero jamás puede admitir esto quien piense que es necesario buscar la verdad, ya que no puede admitir la falsedad quien no admite nada. Por tanto no puede caer en el error. Pero puede ser feliz muy fácilmente, pues, para no alejarnos demasiado, si se permitiera vivir cada día como ayer vivimos, no se me ocurre motivo alguno para no tenernos por felices. (Error mihi uidetur esse falsi pro uero approbatio. In quem nullo pacto incidit, qui ueritatem quaerendam semper existimat; falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare. Beatus autem esse facillime potest; nam ne longius abeam, si nobis ipsis, ut heri licuit, cotidie uiuere liceret, nihil mihi occurrit, cur nos beatos appellare dubitaremus.)”

verdade, como conhecimento distinto do erro. A verdade torna-se o parâmetro do caminho da sabedoria, pois, antes de mais nada, é o caminho da vida moralmente boa. O erro, então, passa a ser discutido, sobre o primado da verdade. Sob o segundo aspecto, o erro reconfigura no problema inicial da verdade, de levar adiante a possibilidade da vida feliz, a partir do primado do conhecimento. A vida feliz, como o caminho que depende de evitar o erro, precisa necessariamente da dimensão do conhecimento da verdade. Nesta direção, o problema do erro levantado na terceira problemática da verdade, possibilita dar o passo decisivo, que é aquele que analisar os motivos históricos, que levaram os Acadêmicos, a ocultar a ciência enquanto conhecimento fundamentado em alguma certeza.

Embora Licêncio tenha bem observado a distinção entre verdadeiro e falso, não consegue extrair uma boa resolução do problema da sabedoria. Conjuntamente a Trigécio, Licêncio discute o problema da sabedoria no âmbito jocoso da adivinhação. A sabedoria é ciência das coisas humanas e divinas. As coisas humanas estão submetidas aos assuntos do divino. Então, Albicério foi sábio, precisamente por conseguir mostrar as coisas ocultas, através da arte da adivinhação.

Refiro-me à Albicério que, em Cartago, por muitos anos, dava aos que o consultavam, respostas admiravelmente corretas. Poderia lembrar inúmeros casos, se não estivesse falando a pessoas informadas. Poucos exemplos bastam para o meu propósito.<sup>38</sup> (*Contra los Académicos*, I.6, 17; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 54).

Licêncio levanta o problema de definir a ciência enquanto relativa às coisas humanas em desacordo com o conhecimento fundamentado na verdade. O caso do adivinho Albicério sugere com demasiado exagero o propósito da discussão, mas mostra algo importante, a saber, a necessidade das ciências para o conhecimento de tipo declarativo. A arte do adivinho não está no nível da sabedoria. A sabedoria, enquanto ciência das coisas humanas e divinas é a distinção do verdadeiro e do falso, fundamentado na questão da verdade. A arte do adivinho não pode ser declarativa do

---

<sup>38</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, I.6, 17; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 54. “Licêncio: Me refiero a Albicerio, que residiendo em Cartago durante muchos años, a cuantos iban a consultarle les daba unas respuestas realmente maravillosas y ciertas. Podría recordar innumerables casos si no hablase a quienes están mejor informados que yo, pero de momento son suficientes muy pocos para lo que pretendo. (Albicerium dico illum, qui apud Karthaginem multos anos consulentibus mira quaedam et certa respondit? Innumerabilia commemorare possem, nisi et apud eos loquerer, qui experti sunt, et paucis nunc satis sit ad id quo uolo.)”

próprio método, quanto mais do princípio da verdade. A ciência fundamenta-se na declaração de seu conhecimento, segundo o princípio eterno da verdade.

A distinção da sabedoria como ciência das coisas humanas e divinas será, no sentido de a presciência do futuro humano pertencer ao conhecimento das coisas divinas. Neste sentido, a vida feliz pertence à presciência da verdade sobre a vida humana. Cabe ao ser humano conhecer a verdade para alcançar o caminho da vida feliz. E, o conhecimento da verdade é o fundamento das virtudes. Pertence à sabedoria dos assuntos humanos, conhecer as virtudes, como a prudência, a justiça, a fortaleza e a coragem. Ora, aquele que possui a sabedoria dos assuntos humanos e divinos é sábio, à medida que alcançou a sabedoria dos assuntos dessa vida, segundo o ponto de vista da eternidade. Por isso, sábio é aquele que conhece o princípio do conhecimento da vida feliz, enquanto o adivinho sugere tais coisas, sem uma explicação baseada na declaração do princípio do conhecimento.

### **1.2.2 O primado da verdade sobre a vida feliz**

A síntese da primeira parte, possibilita sintetizar a problemática da ideia de verdade, sob três aspectos primordiais: 1) a verdade como critério para alcançar a beatitude; 2) a verdade como princípio do reto caminho da sabedoria; 3) a verdade como critério distinto do critério do probabilismo. A primeira parte do diálogo foi tratada, sob aspectos que levam em conta o caminho da verdade para alcançar a vida feliz. A vida feliz sendo o bem último do conhecimento, está relacionada com o próprio conhecimento da verdade. A verdade, por seus critérios humanos e divinos, foi analisada sob o aspecto da sabedoria como estudos dos assuntos humanos propriamente ditos, como é o caso das virtudes, mas segundo o ponto de vista da eternidade da verdade enquanto ‘veritas’ em Agostinho.

Tal questão foi tratada suficientemente para o fim que nos propusemos. Poderia ter sido concluída em poucas palavras, se eu não tivesse desejado exercitar-vos e pôr à prova vossos esforços e dedicação, ao estudo, que é minha grande preocupação. Pois tendo decidido exortar-vos vivamente à busca da verdade, comecei perguntando-vos sobre a importância que lhe atribuis. Todos mostrastes tanto interesse, que eu não poderia desejar mais. Pois desejamos a felicidade. Quer esta consista em encontrar a verdade, quer em buscá-la diligentemente, devemos em todo caso, se

quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade.”<sup>39</sup>  
(*Contra los Académicos*, I.9, 25; trad. Alvaréz & Alvaréz, 2009, pp. 65-66).

Na problemática 1) verdade e vida feliz, apresentamos como a verdade é condição para a vida feliz. A vida feliz é vida segundo a verdade. A verdade pode ser buscada, mediante a própria exigência moral da vida feliz. A vida feliz é o conhecimento da beatitude, em que o conhecimento orienta a vida humana na situação presente para o soberano bem. Na problemática 2) verdade e sabedoria, a problemática da sabedoria é o conhecimento prático das escolhas para a vida feliz. A sabedoria, desse modo, é o desdobramento do conhecimento na busca de alcançar a verdade. A busca da sabedoria é busca do conhecimento da virtude, submetida à busca da verdade. Na problemática 3) verdade e erro, a proposta foi discutir a relação do erro com a busca da verdade.

Segundo Daly (2006, p. 159), a crítica interpretação de Agostinho à sabedoria nos acadêmicos é circunscrita do âmbito do probabilismo do conhecimento da verdade. Os acadêmicos, por meio da opinião de Zenão, sucumbiram a ciência ao probabilismo do verdadeiro e do falso. A ciência enquanto conhecimento fundamentado em um axioma é o que passa a ser investigado, como hipótese do conhecimento nos acadêmicos. O probabilismo da verdade será interpretado por Agostinho, sob o ponto de vista do estoicismo nos acadêmicos. O probabilismo passa a predominar nos acadêmicos, a ponto de se tornar uma hipótese hegemônica do conhecimento. Assim, o axioma da possibilidade de a sabedoria alcançar a verdade, passa a ser obnubilado pelo probabilismo estoico do conhecimento.

Dada a identificação do ceticismo com o da Nova Academia, Agostinho terá desde o início, visto isso, como uma forma de crítica ao dogmatismo estóico. Ele também passou a acreditar, algo que não

<sup>39</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, I.9, 25; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 65-66. “Agostino: La cuestión ha sido tratada suficientemente según el fin propuesto. Y podría haberse finalizado totalmente con pocas palabras, si yo no hubiera querido ejercitaros y, que es mi gran preocupación, probar vuestro esfuerzo y vuestros conocimientos. Habiéndome propuesto exhortaros vivamente a buscar la verdad, comencé a preguntaros qué importancia tenía para vosotros. Ahora bien, todos habéis puesto tanto interés, que no puedo desear más. Pues deseando ser felices, ya sea encontrando la verdad, ya sea buscándola con diligencia, pero si queremos ser felices, es necesario buscarla dejando de lado todas las otras ocupaciones. (Tractata enim res est pro suscepto negotio satis; quae post pauca omnino posset uerba finiri, nisi exercere uos uellem neruosque uestros et studia, quae mihi magna cura est, explorare. Nam cum instituissem uos ad quaerendam ueritatem magnopere hortari, coeperam ex uobis quaerere, quantum in ea momenti poneretis; omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus, siue id fieri non potest nisi inuenta siue non nisi beati esse uolumus, perquirenda est.)” (*Contra los Académicos*, I.9, 25; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 65-66).

encontrou no relato de Cícero, que os argumentos da Nova Academia eram um artifício de Arcesilau, para proteger na doutrina platônica genuína e, que os céticos acadêmicos continuaram a subscrever-se esotericamente. (DALY, 2006, pp. 159-160).<sup>40</sup>

O capítulo seguinte dedicar-se-á, a análise detida, do problema da cisão interna da hipótese do conhecimento nos acadêmicos. A sabedoria será investigada no diálogo, sob o ponto de vista da reconstrução da cisão do conhecimento, a partir da opinião de Zenão. Agostinho passa a tratar, os motivos históricos que levaram os novos autores acadêmicos a se distanciarem dos antigos. O ponto é verificar a cisão do conhecimento, a partir da introdução do probabilismo estoico nos acadêmicos. A partir da introdução da perspectiva do estoicismo de Zenão, Agostinho reconstrói os motivos que levaram os antigos autores, a ocultar a hipótese do conhecimento, como modo de salvaguardar a sabedoria Acadêmica. Assim, a distinção entre verdadeiro e falso será reconstruída, sob o primado da verdade em filosofia.

## SEGUNDO CAPÍTULO: OS ACADÊMICOS E A FILOSOFIA

### 2. A doutrina dos acadêmicos

No segundo capítulo, analisamos a reconstrução proposta por Agostinho do desacordo da doutrina do conhecimento, entre antigos e novos autores acadêmicos. A proposta, tem como núcleo de problema, a filosofia como possibilidade de alcançar a sabedoria. A maneira que os novos autores praticam a filosofia é o ponto de maior inflexão do problema. O momento da cisão do conhecimento é reconstruído, a partir da controvérsia do probabilismo estoico de Zenão.

À medida que vai sendo desenvolvida a proposta de Agostinho, podemos analisar, em que medida, os autores da nova academia começaram a se distanciar da possibilidade de a filosofia alcançar a sabedoria. E, ao se distanciarem da possibilidade do conhecimento, os novos autores fundam a nova Academia, ocultando assim, a

---

<sup>40</sup> In THE CAMBRIDGE COMPANION TO AUGUSTINE, 12- Gerald O' Daly. **The response to skepticism na the mecanisms of congnition**; By Cambridge Companions Online Cambridge University, Press, 2006, pp. 159-160. "Given his identification of skepticism with that of the New Academy, Augustine will, from the start, have seen it as a form of critique of Stoic dogmatism. He also came to believe – something that he did not find in Cicero's account – that the arguments of the New Academy were a device of Arcesilaus to protect genuine Platonic doctrine, to which Academic skeptics continued to subscribe esoterically."

possibilidade de a filosofia alcançar a verdade. A problemática é fundamental para o diálogo avançar com a reconstrução da hipótese do conhecimento. A reconstrução da hipótese é possível, tendo em vista a adequada interpretação do estoicismo no conhecimento para o conhecimento nos Acadêmicos.

A exortação de Agostinho ao estudo da sabedoria, como indispensável para alcançar o conhecimento da vida feliz, será o ponto de partida da reconstrução da hipótese do conhecimento nos Acadêmicos. Tal hipótese, começa a ser reconstruída, sob o ponto de vista da possibilidade de os novos acadêmicos terem ocultado a doutrina dos antigos, sob o ponto de vista do probabilismo da verdade em filosofia. O argumento dos acadêmicos remete à opinião de Zenão, em que o verdadeiro é reconhecido por sinais, que o falso não contém.

Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estoico Zenão, segundo a qual, só pode ser percebida como verdadeira, uma representação que é impressa, de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina, que não pode sê-lo, por um objeto donde não se origina. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter.<sup>41</sup> (*Contra los Académicos*, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp.81-82).

O argumento remete ao estoicismo, em que o probabilismo material da verdade, é o princípio do conhecimento. No estoicismo, a verdade se apresenta em seu aspecto material à mente, na forma de representação cataléptica. A representação cataléptica é aquela apreensão da imagem da coisa, que pretende apreender a coisa em sua totalidade corpórea. Grosso modo, todo o conhecimento é corpóreo como é a natureza. Embora o conhecimento seja conteúdo de representação mental, o conhecimento é material, no sentido de a mente ser material. Assim, todo o conteúdo mental é conteúdo material da natureza.

---

<sup>41</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp.81-82. “Agostino: Y que la verdad no puede comprenderse parece tomarla de aquella definición del estoico Zenón, que enseña: Puede conocerse con verdadera aquella representación impressa em el alma por el objeto de donde se origina, y no como representación impressa en el alma por el objeto de donde se origina, y no como representación de outro objeto. Dicho de otra manera más breve y más clara: La verdad puede ser reconocida por ciertos signos que no puede tener lo que es falso. (Sed uerum non posse comprehendí ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset. Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendí, qua signa non potest habere quod falsum est.)”



Seguindo o raciocínio, os novos autores, tem no método do probabilismo acadêmico, a forma mais segura de conhecimento. No critério do probabilismo, a dúvida cética seria o critério máximo de conhecimento, em que o sábio é aquele que pratica o ceticismo sobre a opinião dos autores da antiga Academia, acerca da possibilidade da verdade. Para os novos autores, não é possível alcançar a ciência das coisas, como os antigos supunham, através da filosofia. A sabedoria, neste sentido, é conhecer as coisas de maneira provável, em que o sábio é aquele que sabe, que a representação da coisa é o conhecimento limite do mundo. Com isso, ao probabilizar o conhecimento nos acadêmicos, o estoicismo probabiliza a possibilidade de alcançar a certeza em filosofia.

Segundo Testard (1958, p. 172), Agostinho problematiza a hipótese do conhecimento Acadêmico, dentro da recepção de Cícero. Em sentido amplo, Agostinho interpreta a sabedoria como a possibilidade de a filosofia alcançar a verdade. Em sentido estrito, o filósofo está interessado em discutir o problema da sabedoria, mediante a controvérsia de Cícero. A controvérsia do conhecimento é ampliada para os personagens da filosofia de Cícero. A maneira que Agostinho reconstrói os personagens da sabedoria filosófica nos acadêmicos, reconstrói sob características peculiares aos seus problemas, que estão ligados à origem do mal, do livre arbítrio, à certeza da verdade para o conhecimento e a imortalidade da alma.

Os próprios sujeitos abordados nos diálogos são, muitas das vezes, problemas colocados por Cícero a Agostinho, mas que serão tratados aqui, com outra profundidade metafísica. A questão da certeza, já resolvida pela fé de Agostinho, é que ele quer esclarecer aos olhos de sua razão. O famoso problema relacionado à sua investigação da possibilidade da descoberta da verdade, girou em torno da tese de Cícero, e foi o grande debate intelectual e moral da juventude de Agostinho. As questões da beleza e da finalidade que inspirou o autor *De pulchro e apto* à escrevê-lo, antes mesmo, do *De ordine*. Tanto um, como outro, lembram o ponto de vista estoico de Cícero, especialmente, a grande obra *De natura deorum*, no Livro II. Enfim, a questão da imortalidade, antiga crença de Agostinho, que permanece como já dissemos, muito provavelmente proveniente de Cícero.<sup>42</sup> (TESTARD, 1958, p.172).

---

<sup>42</sup> In TESTARD, M. **Saint Agustin et Ciceron, Ciceron dans la formation et dans l oeuvre de Sain augustin**. In: Études Augustiniennes, Paris, 1958, p. 172. “Les sujets eux-même que abordent les dialogues, sont bien souvent des problèmes posés par Cicéron à Augustin, mais ce dernier les traite ici avec une autre profondeur metaphysique: la question de la certitude, résolue déjà par la foi d'Augustin, et qu'il veut éclaircir aux yeux de sa raison; le fameux probleme, connexe, de la recherche et la découvert de la verité, qui fut autour de la these de Cicéron, le grand debat intellectuel et moral de la jeunesse d'Augustin; les questions de la beauté et de la finalité, qui inspirèrent l'auteur du *De pulchro et apto* avant d'inspirer notamment celui du *De*

Dentre os problemas levantados pelo Agostinho, o problema da certeza da existência eterna da verdade é um dos temas centrais de sua filosofia. O tratamento dado ao tema da possibilidade da certeza em filosofia é realizado, em grande medida, a partir das fontes de Cícero. Em outro sentido, o tratamento do conhecimento da verdade enquanto realidade que nos possui enquanto criaturas, advém de interpretações cristãs do conhecimento da “veritas” enquanto verdade suprema do conhecimento. Nisso, a leitura de Testard (1958, p. 172) dos problemas dos diálogos, nos orienta a pensar, a problemática do diálogo sobre a verdade, a partir da descoberta de Agostinho da verdade enquanto “veritas”. O caminho de descoberta da verdade prévia ao diálogo não deixa de reverberar decisivamente sobre o texto, em que a verdade recebe um tratamento segundo o movimento de interpretação da verdade como fundamento da vida feliz.

A partir de determinada interpretação, Agostinho passa a considerar os passos argumentativos em direção à verdade, em que o probabilismo é um dos momentos argumentativos depois do dualismo maniqueísta do conhecimento, material e espiritual. O probabilismo da verdade nos acadêmicos passa a ser tratado como doutrina oriunda do estoicismo de Zenão, cujo o problema maior é atestar o conhecimento da verdade como provável. O probabilismo passa a ser então o ponto de partida da controvérsia do conhecimento nos acadêmicos.

Para os novos autores da Academia, a possibilidade de a filosofia alcançar a certeza da verdade é algo provável. De maneira geral, os novos autores afirmam ser possível da filosofia conhecer o mundo enquanto fenômeno, não enquanto certeza. Em contrapartida, os antigos autores servirão para levantar a antiga hipótese da possibilidade da certeza em filosofia. Neste sentido, o caminho da investigação é utilizar do probabilismo de Zenão, como modo de recuperar a controvérsia do conhecimento nos acadêmicos. A opinião de Zenão é responsável por gerar a controvérsia do conhecimento. Mediante o critério probabilista de Zenão, a distinção entre verdadeiro e falso passa a ser verificada, a partir do critério do conhecimento provável acerca da verdade. Neste ponto, Agostinho introduz o problema de Zenão, como modo de explicar os motivos da cisão interna da hipótese do conhecimento Acadêmico.

---

*ordine*, l'un et l'autre se souvenant sans dout des vues stoiciennes de Cicéron, en particulier de la grande fresque du *De natura deorum*, au livre II; la question de l'immortalité, conviction très ancienne d'Augustin, dont la permanence, nous l'avons dit, doit peut-être beaucoup à Cicéron.”

Cary (2000, pp. 81-82) afirma a necessidade de reconstrução da hipótese do conhecimento em Agostinho, a partir da recepção da filosofia pelo autor. Na reconstrução da hipótese do conhecimento, a diversidade das fontes, estão ordenadas, tendo em vista a primazia do conhecimento da filosofia dos platônicos. As três grandes escolas do pensamento antigo, a saber, platônica, aristotélica e estoica serão problematizadas por Agostinho, precisamente, a partir do método eclético de Cícero. A recepção acadêmica do autor romano, como base do programa de estudos da Academia, é o que está sendo colocado em questão. Cícero é exposto como uma unanimidade do ecletismo acadêmico no diálogo, pois é porta de entrada para a exposição da controvérsia acadêmica.

O princípio do ecletismo ciceroniano é entender que todas as escolas ensinam modos diversos de conhecer a mesma teoria da representação do conhecimento. O problema, porém, reside em relativizar as opiniões ao conhecimento. Cada escola antiga possui uma hierarquia em relação à hipótese do conhecimento, que precisa ser observada. Sumariamente, os novos acadêmicos são a via de acesso aos antigos autores acadêmicos, mas não nos transmitem o conteúdo da filosofia dos platônicos. Por ora, o que está sendo verificada é a recepção da filosofia, segundo o estoicismo. Através do estoicismo, a filosofia passa pelo crivo da doutrina das representações da alma. A crítica de Agostinho é do reducionismo estoico do conhecimento. Tal recepção, é mediada para agravar, pelo ecletismo do estilo de Cícero.

A razão pela qual, a transição de Cícero para o Neoplatonismo pode ser feita de forma bastante suave, é que há muito do platonismo no próprio Cícero. Cícero era eclético por princípio e por prática: um adepto da ala moderada e "probabilista" dos cétricos acadêmicos, chamada de "Nova Academia". Ele adotou, como princípio, seguir qualquer impressão ou argumento, que parecesse mais provável, o que resultou na prática, em seu empréstimo de uma ampla variedade de fontes, Acadêmica, Peripatética e Estoica. Uma prática que ele justificou, alegando junto com a outra ala, a "Velha Academia", que todas as três escolas ensinavam basicamente a mesma coisa, em diferentes palavras.<sup>43</sup> (CARY, 2000, pp. 81-82).

---

<sup>43</sup> In CARY, P. **Augustine's Invention of the Self: 'The Legacy of a Christian Platonist'**, Oxford, New York, University Press, 2000, pp. 81-82. "Another reason why the transition from Cicero to Neoplatonism can be made rather smoothly is that there is a great deal of Platonism in Cicero himself. Cicero was eclectic in principle and in practice: an adherent of the moderate "probabilist" wing of Academic skeptics called the "New Academy", he made it a principle to follow whatever impression or argument seemed most probable, which resulted in practice in his borrowing from a wide variety of sources, Academic, Peripatetic, and Stoic a practice he

A reconstrução da recepção da filosofia nos acadêmicos, permite compreender a redução do sentido do conhecimento filosófico. A explicação das escolas filosóficas, passando pelas fontes Acadêmica, Peripatética e Estoica, possibilita entender a hipótese do conhecimento, a partir de uma digressão do problema do probabilismo. Tendo em vista a escola do estoicismo, a influência do materialismo na teoria das impressões da alma é, determinantemente, a influência do conhecimento para o materialismo das representações. Nas representações, o conteúdo material passa a ser entendido como, conteúdos da mente. As impressões das coisas na alma, são representações de ordem material, como todo o universo é corpóreo. E como tudo é corpo, há o grande problema de reduzir o conhecimento ao nível material da mudança. Neste sentido, o critério do probabilismo é o que melhor representa o conhecimento da verdade, à medida que a natureza é devir. Tudo segue a lei do movimento. Zenão, neste ponto, introduz o grande problema do movimento em relação ao conhecimento. A verdade enquanto representação da natureza, passa a ser interpretada, sob o critério do movimento.

Agostinho faz a digressão dos Estoicos para mostrar que, a controvérsia do conhecimento havia desde os platônicos. A dúvida acerca da doutrina inteligível do bem é o um dos grandes problemas nos acadêmicos. Cada escola sectária aprofunda o debate do ceticismo antigo sobre o conhecimento, acarretando a sobreposição da representação sobre o ser. Nesse sentido o problema da representação vai sendo radicalizado, a ponto de gerar a cisão interna do conhecimento acadêmico. E, à medida em que os novos autores se distanciam dos antigos, a recepção da filosofia fica cada vez mais distante. Até que, num determinado momento, a teoria das impressões de Zenão prevalece sobre os acadêmicos, sob a forma de querela. O dissenso do conhecimento surge a partir da querela de interpretações sobre o probabilismo de Zenão. A filosofia como possibilidade de acesso à verdade, passa a ser submetida ao problema da teoria da representação estoica do ser.

Assim, a filosofia passa a ser considerada como o conhecimento provável do ser. A possibilidade de o conhecimento alcançar a certeza em filosofia, será discutido mediante o problema da teoria da representação estoica do conhecimento. A

---

justified also by claiming along with the other wing, the "Old Academy" that all three of these schools taught basically the same thing in different words.”

controvérsia da doutrina dos estoicos desvela a dificuldade de transmissão da hipótese de a filosofia alcançar a verdade.

## 2.1 A definição de Zenão

A reconstrução dos motivos que levaram os novos acadêmicos, a abandonar a doutrina dos antigos passa, em larga medida, pela compreensão adequada da controvérsia da doutrina das representações catalépticas de Zenão. Tal controvérsia possui como plano de fundo, o desacordo dos acadêmicos sobre a doutrina das representações da alma. A partir da definição de Zenão, “o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais, que o falso não pode ter.”<sup>44</sup> (*Contra los Académicos*, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82), é possível reconstruir a doutrina dos Acadêmicos e sua querela.

Para salvaguardar a doutrina dos antigos autores da academia, Arcesilau funda a nova Academia. A partir do momento que foi introduzida a opinião de Zenão, tal doutrina emerge o critério probabilista nos acadêmicos, a ponto de ocultar a opinião dos antigos autores acerca da possibilidade da verdade. O problema mais grave surge, a partir do uso radical da opinião de Zenão, em que o conhecimento será colocado pelos novos Acadêmicos, como mera representação verbal. Nesta direção, o critério do conhecimento provável passa a ser o critério máximo, de conhecimento da opinião dos antigos autores, a ponto de acontecer uma hiperbolização da dúvida cética. Por conseguinte, Arcesilau assume o critério da dúvida razoável dos antigos, como marco inicial da Nova Academia. A fundação da nova escola, permite guardar o conteúdo da antiga Academia, sem incorrer no risco da dissolução do antigo ceticismo na teoria da representação cataléptica da alma.

Na nova Academia, o critério do razoável ainda é pensado, com certa probabilidade, em relação à verdade. Em Zenão, a dúvida cataléptica tem a finalidade verificar a probabilidade de uma hipótese, em relação ao conteúdo representacional da alma. A partir de Zenão, o probabilismo passa a ser o critério mais discutido na teoria do conhecimento dos acadêmicos. A dúvida cética passa a submeter, então, cada

---

<sup>44</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82. “La verdad puede ser reconocida por ciertos signos que no puede tener lo que es falso. (Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendere, quae signa non potest habere quod falsum est.)”

hipótese do conhecimento, ao critério do probabilismo, a ponto de o método sobrepor ao conhecimento das coisas. Se antes, a dúvida era meio de conhecimento acadêmico, passa-se, agora, para a finalidade do método do sábio.

A partir do momento que foi introduzida a hipótese de Zenão nos acadêmicos, começaram a surgir controvérsias sobre a doutrina dos antigos autores. As dissidências, contudo, não foram tanto oriundas da posição de Zenão, mas de interpretações posteriores, em desacordado entre si. Tais interpretações, levadas à radicalização da posição de Zenão, acarretaram em pontos de vistas heterogêneos ao conhecimento. Como consequência, o resultado das disputas de opiniões radicais sobre a dúvida Acadêmica, leva à divisão dos acadêmicos sobre a teoria do conhecimento. Aqueles que advogavam a inflexão radical da opinião de Zenão, tomaram parte pela radicalização do antigo debate cético contra o conhecimento. Em contrapartida, aqueles que delimitaram o conteúdo dos grandes autores da Academia, preservaram a doutrina dos antigos do erro. Tal momento histórico viabiliza o argumento da inflexão radical entre Antiga e Nova Academia no diálogo.

Reale (1990, p. 56) analisa a recepção Acadêmica do pensamento de Zenão, em que é atribuído ao filósofo estoico, o ensinamento da dialética, como o caminho da refutação da refutação. Por meio da refutação das teses contrárias, era possível prevalecer o princípio de identidade do conhecimento. O conhecimento Acadêmico, nesta perspectiva, ainda foi preservado, à medida que foi preservada, a possibilidade de verificação de teses diametralmente opostas, por via de absurdo. E, ao preservar o princípio de identidade, Zenão guarda alguma característica da filosofia como conhecimento rigoroso.

Zenão enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de colocar Parmênides no ridículo. O procedimento por ele adotado consistiu, em fazer ver, que as consequências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides, eram ainda mais contraditórios e ridículos, do que as teses que visava refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é, a demonstração por absurdo: mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao eleatismo, estava defendendo o próprio eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-a, com tal habilidade, que maravilhou os antigos. (REALE, ANTISERI, 1990, p. 56).

Os acadêmicos passaram a usar a opinião de Zenão, guardando o princípio de identidade do conhecimento, até o ponto do impasse do cético dos novos acadêmicos.

A partir do impasse cético, o princípio de identidade passa, a não ser criteriosamente observado na ordem do conhecimento. É o problema que Agostinho constata no abandono da dialética pela disputa retórica da doutrina das representações catalépticas de Zenão. O critério probabilista do conhecimento sobrepõe ao critério razoável do conhecimento, de modo que o movimento cético assume, em lugar do probabilismo Acadêmico, o critério de conveniência para persuadir o ouvinte. Assim, o critério de conhecimento verossímil das coisas, passa a prevalecer sobre a doutrina do conhecimento dos antigos autores.

## 2.2 A teoria das impressões nos Acadêmicos

Para a reconstrução da teoria das impressões nos acadêmicos, Agostinho decompõe os exemplos de filosofias que serviram como base, daquilo que mais tarde, veio a ser, uma ruptura radical com a doutrina do conhecimento nos acadêmicos. O ponto nevrálgico da questão é o probabilismo radicalizado como ceticismo, o qual, resultou no impasse da doutrina dos antigos autores. Em contrapartida, o probabilismo passa a ser visto, como a doutrina Acadêmica, que melhor serve ao uso do sábio, de verificar a sabedoria da tradição.

Os Acadêmicos manifestam o comum acordo sobre a doutrina das impressões do conhecimento na alma, até o ponto do critério da conveniência se sobrepor. À medida que a disputa sobre a teoria das impressões fica acirrada, os acadêmicos passaram a dividir opiniões, em torno da doutrina, até o ponto de entrarem em amplo desacordo com a doutrina do conhecimento. O amplo de desacordo acarreta a separação das opiniões dos Acadêmicos, gerando o impasse da sabedoria como possibilidade de alcançar a verdade.

Os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças, em demonstrar, que esses sinais, não podem encontrar-se jamais. Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, tudo isso foi usado em defesa da sua tese. E como tinham aprendido do mesmo Zenão, que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade, que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca devia aprovar nada.<sup>45</sup> (*Contra los Acadêmicos*, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82).

<sup>45</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Acadêmicos**, II.5, 11; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82. “Agostino: - Y los académicos se empeñaron tenazmente en demostrar que estos signos no pueden encontrarse. De ahí que en defensa de su tesis alegaban el desacuerdo de los filósofos,

Os desacordos nos acadêmicos surgem a partir da representação verossímil da natureza. O argumento do conhecimento verossímil possibilita uma série de sofismas, segundo os quais, o único acordo possível é o conhecimento não passa de mero conteúdo verossímil. Tal momento argumentativo é representado pela figura de Arcesilau. O discípulo de Zenão funda a “Nova Academia”, como forma de salvaguardar o conhecimento da querela dos novos acadêmicos. O intuito era preservar a Antiga Academia, da controvérsia do conhecimento. Assim, a doutrina dos antigos é ocultada com o encerramento do programa da sabedoria filosófica.

Isso desencadeou uma grande hostilidade contra eles, pois parecia implicar que, quem nada prova, nada devia fazer. Assim, parecia que os Acadêmicos condenavam o seu sábio que, segundo eles, nada aprova o perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres. Então, pela introdução de certo sistema de probabilidade, que também chamavam verossimilhança, afirmaram que o sábio, de modo algum, deixa de cumprir os seus deveres, pois, tem seu princípio de conduta. Mas, a verdade, segundo eles, permanece oculta ou confusa, seja por causa de certas obscuridades naturais, seja por causa da semelhança enganosa das coisas. E acrescentavam, que mesmo a recusa ou a suspensão do assentimento era uma grande atividade do sábio.<sup>46</sup> (*Contra los Académicos*, II.5, 12; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 83).

---

los engaños de los sentidos, los sueños y alucinaciones, los sofismas y sorires. Y habiendo aprendido del mismo Zenón que no hay nada más vil y despreciable que la opinión, de ahí concluyeron con gran astucia que, si nada puede ser percibido y el opinar es de necios, el sabio no debe afirmar nada. (Hoc prorsus non posse inueniri uehementissime ut conuincerent incubuerunt. Inde dissensions philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomenoe et soritae in illiu causae patrocínio uiguerunt. Et cum ab eodem Zenone accepissent nihil esse turpius quam opinari, confecerunt callidissime, ut, si nihil percepi posset et esset opinatio turpissima, nihil umquam sapiens approbaret.)”

<sup>46</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, II. 5, 12; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 82. “Agostino: Esto provocó una gran antipatía hacia ellos; porque parecía lógico que quien nada afirma, nada puede hacer. Razón por la cual parecían describir los académicos a su sábio, desde el momento en que nada debe afirmar, como un hombre en permanente estado de sonolência y abandono de todos sus deberes. Ellos, entonces, introdujeron um certo probabilismo, que llamaban verosimilitud, y sostenían que el sábio en absoluto se inhibe de sus obligaciones porque tenía una norma a seguir; y la verdad, sea a causa de no sé qué oscuridad natural o a causa de la semejanza con otras cosas, todavía estaba oculta o confusa. Aunque sugerían que la privación, o em certo modo suspensión del asentimiento, era la gran actividad del sabio. (Hinc est inuidia magna conflata est; uidetur enim esse consequens, ut nihil ageret qui nihil adprobater.. Unde dormientem semper et officiorum ominium desertorem sapientem suum. Academici descibere uidebantur, quem nihil aprobare censebant. Hic illi inducto quoadam probabili, quod etiam uerisimile nonimabant, nullo modo cessar sapientem ad officiiis asserebant, cum haberet quid sequeretur, ueritas autem siue propter naturae tenebras quasdam siue propter similitudinem rerum uel obruta uel confusa latitaret, quamuis et ipsam refrenationem et quase suspensioneme assensionis magnam prorsus actionem sapientes esse dicebant.)



Ao propor a tese do conhecimento verossímil, Agostinho propõe a tese do conhecimento dos novos acadêmicos, como precisamente capaz, de ocultar a dicotomia do conhecimento entre ser e representação. A partir de então, não é mais possível sustentar a tese do conhecimento da realidade como tal. E, ao limitar o conhecimento das coisas, ao sentido estrito das palavras, os acadêmicos passaram a discutir a distinção entre ser e representação, apenas num nível meramente verbal.

### 2.2.1 A dissidência do pensamento nos Acadêmicos

Alípio tem a função de introduzir no diálogo, a síntese dos novos autores acadêmicos, que é a hipótese do conhecimento verossímil. Ao introduzir a hipótese, Alípio introduz o desacordo da tese dos antigos acadêmicos, sobre a possibilidade de alcançar a ciência. Dentro da perspectiva dos novos autores, o ceticismo suscitado pela opinião de Zenão é problematizado, sob o ponto de vista das novas interpretações do conhecimento nos acadêmicos. Tal opinião, acarreta inúmeras facções filosóficas em disputa, a ponto de levar ao desacordo completo, os novos com os antigos acadêmicos, sobre a possibilidade de o conhecimento alcançar a certeza em filosofia.

A partir do desacordo, a teoria dos antigos, da possibilidade alcançar a ciência, a certeza fica num nível probabilista do conhecimento. A teoria impressões da alma, por sua vez, sobrepõe à doutrina dos antigos, de modo que a dissidência do conhecimento marca as razões, que levaram a Arcesilau, a fundar a nova Academia. Dessa forma, o modo de conhecimento que passa a prevalecer é a teoria do conhecimento verossímil, em que a verdade é a possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso, a partir do grau de verossimilhança entre representação e ser.

Parece-me que a dissidência que deu origem à nova Academia, não se dirigia tanto contra a doutrina antiga, como contra os estóicos. Nem se pode considerá-la como uma dissidência, porque se tratava, apenas de refutar e discutir, uma nova opinião introduzida por Zenão. Pois, não foi sem razão, que se pensou que a doutrina do não conhecimento da verdade, ainda que não fosse objeto de controvérsias, não era estranha aos antigos Acadêmicos.<sup>47</sup> (*Contra los Académicos*, II.6, 14-15; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 85).

<sup>47</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, II. 6, 14-15; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 85. “Alípio: - Pienso que la escisión de la Nueva Academia no fue debida tanto contra la Antigua Academia como contra los estoicos. Pues de ninguna manera se ha podido decir que fue una ruptura, porque era absolutamente necesario discutir y resolver un problema introducido por Zenón. De hecho, no es imprudente pensar que la opinión sobre la imposibilidad de afirmar con certeza, aunque no había originado grandes controversias, ha permanecido en el espíritu de los

A síntese do conhecimento possibilita situar o núcleo do problema da dissidência dos autores Acadêmicos. Da dissidência decorre, a importância de Agostinho colocar no centro da discussão, a doutrina do conhecimento, sob dois pontos de vista heterogêneos, a saber, a dúvida dos antigos e a dúvida dos novos acadêmicos. No método dos antigos autores, a sabedoria está em verificar o grau de correspondência entre representação e coisa, segundo a verdade. No método dos novos autores, a representação verossímil é a sabedoria da coisa.

Sob o ponto de vista dos antigos, a doutrina acerca do conhecimento permitia certo grau de ceticismo, como critério de verificação das opiniões. Sob o ponto de vista dos novos acadêmicos, o exame cético sobre conteúdo das representações, passa a ser o critério de conhecimento verossímil. Neste sentido, os novos autores da Academia entram em desacordo com a tradição dos Acadêmicos, à medida que colocam o critério de representação das coisas, como possibilidade de alcançar o conhecimento verossímil. Tal dogmatismo passa a ser o alvo da crítica agostiniana.

Pelo critério de conveniência, o sábio é aquele nada afirma. O desacordo dos novos acadêmicos com o princípio probabilista de Zenão, acarreta a querela das palavras, em que o termo provável e verossímil, serão sinonimizados, a partir de uma querela meramente verbal. Para os novos autores, os termos são distintos apenas em seu conteúdo representacional. Assim, determinada distinção de signos, não pode comprovar que as palavras existam dentro do significado da realidade. No limite, o conteúdo das palavras, segundo a querela, não passa de mera representação mental.

### **2.2.2 Os Acadêmicos e a querela das palavras**

A querela de palavras dos acadêmicos está contida no jogo dos termos provável e verossímil. O novo acadêmico, ao evitar a opinião dos antigos, evita, na realidade, examinar a própria crítica contra o exame criterioso das opiniões de autoridade. Neste sentido, a proposta é uma metacrítica da linguagem. O uso da sinonimização dos termos provável e verossímil serve no diálogo, para mostrar o conteúdo distinto na realidade.

---

antiguos académicos. (Nouae Academiae discidium non tam contra ueterem conceptum quam contra estoicos arbitror esse commodum. Nec uero discidium putandum, si quidem a Zenone inlatam nouam quaestionem dissolui discutique oportebat. Nam de non percipiendo quamuis nullis conflictationibus agitata, incolens tamen etiam ueterum Academicorum mentes sententia non inpunder existimata est.)”

Com efeito, é preciso examinar o conhecimento, a partir de um tratamento dos termos como distintos enquanto coisa. A realidade do conhecimento verdadeiro precisa de um tratamento diverso do conhecimento verossímil. Desse modo, o provável passa a ter um novo tratamento em relação ao verdadeiro, em que o verdadeiro é o que distingue o provável do verossímil.

Não se trata, acredita-me, de uma simples querela de palavras, mas de uma importante controvérsia sobre a própria realidade das coisas. Não julgo que os Acadêmicos tenham sido homens que não sabiam dar os nomes certos às coisas. Parece-me que escolheram tais palavras para, ao mesmo tempo, ocultar a sua doutrina aos medíocres e revelá-la aos espíritos mais penetrantes.<sup>48</sup> (*Contra los Académicos*, II.10, 24; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 99-100).

À medida que é feita a crítica ao conhecimento verossímil, o provável se mostra mais próximo da realidade do que o verossímil. O conhecimento provável se mostra como mais próximo do verdadeiro, à medida que está sendo interpretada adequadamente, a afirmação de Zenão. O verossímil passa, neste sentido, à uma interpretação extemporânea ao probabilismo nos acadêmicos. O probabilismo subentende a distinção clássica da verdade do erro, enquanto o verossímil tende a obnubilar a definição de erro, segundo o critério de verossimilhança das coisas.

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.<sup>49</sup> (*Contra los Académicos*, II.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 102).

<sup>48</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, II.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 102. “Agostino: – Créeme, le respondí, no se trata de una cuestión verbal, sino de un importante debate sobre la misma realidad. No creo, en verdad, que los académicos fuesen hombres incapaces de atribuir a las cosas su respectivo nombre, sino que ellos, según me parece, han escogido tales términos para ocultar su pensamiento a los espíritus menos capaces y manifestarla a los más despiertos. (No est ista, inquam, mihi crede, uerborum, sed rerum ipsarum magna controuersia; non enim eos illos uiros fuisse arbitror, qui rebus nescient nomina imponere, sed mihi haec uocabula uidentur elegesse et ad occultandam tardioribus et ad significandum uigilantioribus sententiam suam.)”

<sup>49</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra os Académicos*, II.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 102. “Agostino: - Los académicos denominan *probable* o *verosímil* aquello que puede movernos a obrar sin nuestro *asentimiento*. Digo *sin asentimiento*, cuando juzgamos que nos es verdadero lo que hacemos o ignoremos que es verdad y, no obstante, obramos. (Id probabile uel ueri simile Academicici uocant, quod nos ad agendum, sine adsensione potest inuitare. Sine adsensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur uerum esse aut non id scire arbitremur.)”

A síntese da controvérsia Acadêmica, ao começar pelo probabilismo de Zenão, até chegar na recepção do conhecimento verossímil dos novos autores, possibilita a reconstrução dos impasses da hipótese do conhecimento, cujo o maior problema é ocultar a possibilidade de a filosofia alcançar a ciência das coisas. À medida que é colocada em questão, a possibilidade de o conhecimento ter acesso à realidade das coisas, é desenvolvida a explicação do conhecimento dos antigos. Nessa perspectiva, a nova teoria é colocada em xeque, a partir do próprio método. A saída será desenvolver, os motivos que levaram os novos autores, a submeter toda a opinião de autoridade, ao critério do conhecimento verossímil. É o caso de reestabelecer os limites do conhecimento nos antigos, segundo dos critérios do verdadeiro e do falso. Dessa maneira, os novos autores serão vistos, como aqueles que extrapolam o critério probabilista de Zenão, de modo que probabilismo do estoico de Eléia, ainda está na ambiência dos antigos autores da Academia.

O elogio de Cícero aos novos Acadêmicos é o ponto de partida, da crítica do conhecimento verossímil. “Pois o sábio não deve ser um artífice de palavras, mas um investigador da realidade.”<sup>50</sup> (*Contra los Académicos*, II.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 102). A figura do sábio Acadêmico, como um artesão das palavras, passa a ser verificada, sob o ponto de vista da necessidade do rigor da sabedoria acadêmica. A admoestação de Cícero possibilita o desenvolvimento do tema do conhecimento, para além do jogo meramente verbal dos signos. As palavras tem a função de nomear as coisas. O sentido da palavra precisa de remeter à própria coisa. Desse modo, o conhecimento das coisas precisa de ser o critério do uso das palavras. Em suma, a sabedoria precisa ser o critério do sábio, não o seu contrário.

A sabedoria é o critério do sábio acadêmico, à medida que a filosofia é o programa de estudos que torna sábio, o aspirante da sabedoria. A sabedoria acadêmica não pode ser confundida com a mera discussão das palavras, mas do conhecimento. As palavras servem, à medida que possibilitam expressar os nomes, segundo critérios de conhecimento da filosofia. E, os critérios do conhecimento, passam, necessariamente,

---

<sup>50</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, II.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 102. “Agostino: - Pues no es propio del sábio el acuñar palabras nuevas, sino indagar la verdad de las cosas. (Non enim uocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem.)” *In CÍCERO, Varrão*, frag. 33. “No enim uocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem”.

pelo critério de conhecimento da realidade, enquanto critério real das coisas. No critério de conhecimento objetivo da realidade, o conhecimento verossímil fica em segundo plano. O conhecimento verossímil passa a ser uma simetria das palavras com a representação do mundo. O mundo, enquanto realidade, é mais evidente do que o jogo de representações do mundo. A definição de sábio como artífice das palavras, implica afirmar que o sábio está num nível de representação da sabedoria acadêmica, passível de questionamento da dúvida cética.

O problema mais abissal do conhecimento verossímil é a palavra não cumprir a finalidade do conhecimento na vida prática do sábio. Segundo tal critério, o erro moral não pode ser demonstrado. E, a não admissibilidade do critério do erro, possibilita negligenciar as regras da moral e os juízos de valores, que precisam ser ponderados segundo a ética. “Nada me parece mais absurdo, que alguém dizer, que segue o verossímil, quando ignora a verdade.”<sup>51</sup> (*Contra los Académicos*, II.12, 28; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 104).

O problema de os acadêmicos terem ocultado a doutrina do conhecimento dos antigos formam duas alternativas dialéticas: 1) os novos acadêmicos teriam ocultado a teoria dos antigos, para garantir que os espíritos incultos não vulgarizassem a teoria do conhecimento, ou 2) os novos acadêmicos teriam ignorado a teoria do conhecimento dos antigos.

Carnéades representa o movimento do ceticismo antigo, que insurge contra a filosofia dos antigos filósofos acadêmicos. O antigo cético levanta o critério de conveniência das aparências do conhecimento. O critério das aparências do ser é o primeiro movimento levantado contra a possibilidade de ciência através da filosofia. O movimento dos cínicos, representado na figura de Carnéades, significa que os antigos autores tiveram que lidar com a crítica cética radical, de modo próprio, mas com a mesma virulência dos novos autores da Academia. Em contrapartida, a possibilidade da verdade é garantida pelos antigos, como certeza do conhecimento do mundo. O

---

<sup>51</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, II.12, 28; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 104. “Agostino: - Os aseguro que nada parece más absurdo que decir que aquel que ignora qué es la verdad elija lo que es semejante a la verdad. (Nam recte ego interrogatus, utrum ex ista temperie caeli nulla in crastinum pluuiam cogatur, respondeo esse ueri simile, qui me non nego nosse aliquid ueri.)

movimento cético, embora reconheça com suspeita a certeza da existência de o mundo, pertence à certeza que o mundo enquanto fato existe.

A posição crítica do discurso cético é uma demarcação da posição filosófica dos antigos autores. À medida que o programa filosófico é uma afirmação do programa de sabedoria Acadêmica, a crítica cética é o grande aguilhão do conhecimento que precisa ser ultrapassado no caminho da verdade. “Pois parece-me que ainda não penetramos no âmago da questão de saber se é possível encontrar a verdade.”<sup>52</sup> (*Contra los Académicos*, II.12, 28; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 105). A problemática da dúvida cética levantada pelo diálogo, possibilita pensar o problema do ceticismo, muito antes da controvérsia dos novos autores. Assim, o caminho do conhecimento passa pela crítica do conhecimento verossímil, a partir da hipótese do conhecimento da verdade, em que os antigos autores sustentaram o verdadeiro frente ao ceticismo de Carnéades.

O critério da verdade, como norma da ciência dos antigos continua em aberto. A questão será desenvolvida adiante. A discussão será encaminhada para a tentativa de saída, da alternativa dialética do conhecimento. “Assim, responde-me, se achas que os Acadêmicos tiveram uma doutrina certa sobre a verdade e não quiseram transmiti-la imprudentemente a desconhecidos ou a espíritos não purificados, ou realmente tiveram as opiniões que resultam das suas discussões.”<sup>53</sup> (*Contra los Académicos*, II.13, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 107). Há uma possibilidade de alternativa dialética, à medida que será confrontada a teoria dos antigos com os novos acadêmicos. A sabedoria dos antigos, em defender o conhecimento dos ataques da dúvida cética radical, será sumamente importante para entender que, os novos acadêmicos, ou preferiram se submeter ao ataque dos céuticos, ou por ignorar a teoria dos antigos, acabaram adotando o ceticismo como único modo legítimo de conhecer as coisas.

---

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, II.12, 28; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 105. “Agostino: - Pues, según mi opinión, no habíamos aún entrado en el problema relativo a saber si es posible hallar la verdad. (Nondum, ut opinor, in eam quaestionem, qua utrum inueniri uerum possit quaeritur.)”

<sup>53</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, II.13, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 107. “Agostino: - Así pues, respóndeme, por favor: ¿Te parece a ti que los académicos han tenido acerca de la verdad una doctrina bien fundamentada y no han querido manifestarla imprudentemente a los no iniciados o insuficientemente purificados, o bien ellos, em realidad, están de acuerdo con lo que em sus controversias sostienen? (Itaque responde quaeso, utrum tibi uideantur Academicici habuisse certam de ueritate sententiam et eam temere ignotis uel non purgatis animis prodere noluisse, an uero ita senserint, ut eorum se disputationes habent.)”

Das duas alternativas dialéticas, Agostinho adota a segunda hipótese: a) Os novos autores da Academia, por ignorar a teoria do conhecimento dos antigos, ensinam que o conhecimento não pode ser alcançado, a não ser por impressões. No limite, a mente apenas possui impressões das coisas, segundo as quais, o critério de conhecimento das coisas é verossímil ao mundo.

### 2.2.2.1 Arcesilau e a Nova Academia

Arcesilau é o responsável por ocultar a teoria do conhecimento dos antigos Acadêmicos, em que fundará a “Nova Academia”, motivado em guardar o conhecimento dos antigos da dissolução dos sofistas. Por não concordar com a polêmica de Antíoco de Ascalona, Arcesilau funda a nova Academia, a partir da teoria da representação dos estoicos. A partir de então, o conteúdo dos antigos autores fica situado num período que possui limite histórico de fechamento.

Antíoco será causador da polêmica divisora da doutrina dos Acadêmicos, de modo que o papel de Arcesilau será o de separar a discussão de Antíoco, da discussão da escola antiga. Antíoco segue a corrente ligada aos céticos, corrente essa, que reestabelece o critério de conhecimento verossímil, como o critério de conhecimento mais provável de conhecimento das coisas. Assim, o critério de conhecimento da verdade será sobreposto pelo critério de conhecimento verossímil do ser.

Danilo Marcondes (1985, pp. 85-86) coloca em questão, a simplificação do uso do termo ‘Acadêmico’ por Agostinho, em que o filósofo generaliza apressadamente no probabilismo Acadêmico, flertando com o ceticismo pirrônico, que é aquele mais radical praticado fora da Academia. A leitura de Marcondes sobre Agostinho e a crítica ao ceticismo e a nova Academia, leva em consideração as limitações historiográficas do filósofo, de compreender o ceticismo como movimento. É relevante a interpretação do tema em Agostinho, pois evita julgar o autor com nossos recursos históricos mais recentes do ceticismo.

Curioso que o termo "acadêmico" tenha acabado por tornar-se, embora de forma imprecisa, sinônimo de "cético", uma vez que Platão certamente não foi um ‘filósofo foi cético’. Isso tem feito com que os principais historiadores do ceticismo, sejam sempre muito ciosos, da necessidade de se distinguir, claramente, o ‘Ceticismo Acadêmico’ do ‘Ceticismo Pirrônico’. Nem sempre, entretanto, este cuidado foi observado na tradição e, uma das principais e mais influentes tentativas de refutação do ceticismo na Antiguidade, o diálogo *Contra*

*Academicos* de Santo Agostinho (séc. IV), identifica pura e simplesmente o Ceticismo com a Academia. Dois fatores são importantes a este respeito: 1) a possível influência de Pirro de Élis, o iniciador do ceticismo sobre Arcesilau; e 2) a existência de elementos céticos no pensamento do próprio Platão. (MARCONDES, 1985, pp. 85-86).

O probabilismo passa a ser interpretado, como a radicalização da dúvida cética nos acadêmicos. Os esforços contínuos dos novos autores da Academia, em mostrar com toda a espécie de argumentos, que os sinais de similitude entre representação e ser, podem não ser conhecidos como transmitidos pelos novos autores. Neste sentido, os novos acadêmicos acabaram subtraindo a teoria conhecimento dos antigos sábios, ao julgo do dogmatismo da dúvida cética radical. E, no plano da representação, a dúvida cética compromete radicalmente o probabilismo nos acadêmicos, sob pena de alcançar a certeza da dúvida.

A partir de Antíoco de Ascalona, a fortuna crítica do ceticismo acadêmico, levanta o paradoxo do erro, em que o sábio que nada afirma, nada pode conhecer. O paradoxo passa a ser verificado, a partir da reconstrução da polêmica do conhecimento verossímil. A sabedoria, neste aspecto, precisa ser inspecionada, dentro da justaposição, do critério de sabedoria dos antigos, ao critério de sabedoria dos novos autores da Academia.

Por via de regra, o sábio significa aquele que possui algum conhecimento prévio da sabedoria, sem o qual, não pode ser sábio. A sabedoria é anterior ao próprio conhecimento do sábio. Sem a sabedoria não é possível ao sábio, conhecer alguma coisa com verdadeira. Paradoxalmente, o novo sábio possui uma contradição performática com a própria sabedoria, em que não precisa dar o assentimento à sabedoria para ser sábio. Todavia, é contraditório o exercício de sabedoria do novo acadêmico, precisamente, por colocar peremptoriamente, a dúvida cética, antes mesmo de verificar as proposições do conhecimento. O novo sábio acadêmico não pode afirmar, mas também não pode negar, o programa de sabedoria filosófica da verdade.

A partir da polêmica de Antíoco, Agostinho delimita o argumento cético: dizer que o novo sábio é aquele que evita dar o assentimento da razão sobre a verdade, implica que negar que a verdade existe. A consequência é o erro. A análise do paradoxo do erro, precisa ser ampliado, para a justaposição da possibilidade da certeza do conhecimento. Doravante, a obnubilação do erro por Antíoco de Ascalona, não impede de reconhecer



o mérito dos novos acadêmicos. Antíoco conservou o ceticismo, o qual pertence aos acadêmicos. Neste sentido, Ioppolo (2009, p. 19) afirma a recepção do ceticismo por Cícero, possibilitando o entendimento do movimento nos Acadêmicos, em que o ceticismo que perpassa a primeira Academia, acarreta um novo movimento que resultará na segunda Academia.

Uma reconstrução interna do ceticismo acadêmico é oferecida a nós por Cícero nos “Acadêmicos”, em que não é apenas o porta-voz de um debate que se opôs à interpretação da filosofia, precedendo os seus dois mestres, Filo de Larissa e Antíoco de Ascalona. Aliás, no contexto desse debate, relata as posições de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco. Sendo que, Empírico havia também encerrado a doxografia com a Academia de Carnéades e Clitômaco, na crítica da posição de Antíoco e Filo, pode-se concluir, que a vitalidade do ceticismo acadêmico, tinha sido esgotado, com o fechamento da escola platônica, que ocorreu no primeiro século a.C., com a última aluna, Filo de Larissa. (IOPPOLO, 2009, p. 19).<sup>54</sup>

Ioppolo considera que Filo de Larissa representa o último momento do debate cético dos antigos autores da Academia. A partir de então, começa a nova fase do ceticismo acadêmico, em que a força da persuasão retórica é mais importante do que a dúvida cética do conhecimento. Na perspectiva de Cícero, o ceticismo acadêmico reconstruído por Agostinho, vai na direção de mostrar que o movimento cético possui certos critérios clássicos, que os novos autores passaram a desrespeitar pela polêmica de Antíoco de Ascalona. Assim, o caminho da sabedoria dos antigos, observa o critério do conhecimento provável, como conhecimento de grau inferior à ciência. A polêmica dos novos autores, por sua vez, extrapola o critério da dialética de Zenão, colocando o critério do conhecimento verossímil no nível da dialética.

#### **2.2.2.2 A filosofia como caminho da sabedoria**

---

<sup>54</sup> In IOPOLLO. **Opinião e Ciência, O debate entre Estoicismo e Academicismo**. Roma, 2009, p. 19. “Agostino: - Una ricostruzione interna allo scetticismo accademico ci è offerta da Cicerone, il quale negli *Academica* non solo è portavoce di un dibattito che ha opposto, sull'interpretazione della filosofia precedente i suoi due maestri, Filone di Larissa e Antioco d'Ascalona, ma nel contesto di quel dibattito, riferisce le posizioni di Arcesilao, di Carneade e di Clitomaco. Poiché anche Sesto fa terminare la dossografia di lui con 'Accademia di Carneade e Clitomaco e in si ferma alla critica della posizione di Antioco e di Filone, si potrebbe concludere che la vitalità dello scetticismo accademico si fosse ormai esaurita con la chiusura della scuola platonica, avvenuta nel I secolo a.C., con l'ultimo scolarca, Filone di Larissa”.

Passa-se, a partir disso, a separar o critério de conhecimento verossímil dos novos autores, do critério da ciência dos antigos. Os novos autores, ao eleger o critério do verossímil, passaram a fazer uso, do critério de conveniência retórica da verdade. Em contrapartida, o critério de conhecimento precisa ter, necessariamente, alguma certeza. Caso contrário, o mundo enquanto simulacro, aparência sensível das formas, pode legitimar o conhecimento verossímil dos novos acadêmicos. Trata-se, então, de dar o passo, além da discussão do critério de conveniência do conhecimento verossímil, que é testar a hipótese da possibilidade da doutrina da verdade dos Acadêmicos.

A possibilidade de alcançar a certeza pela filosofia, resulta nas considerações da regra do conhecimento Acadêmico, ainda estar colocadas de maneira insuficiente na discussão. Embora o diálogo enuncie os problemas ligados à filosofia enquanto certeza, a hipótese do conhecimento verossímil dos Acadêmicos precisa ser superada, pela elaboração final da hipótese do conhecimento dos antigos autores. O argumento que segue, é colocar a filosofia como o caminho da sabedoria.

Trata-se, portanto, de saber entre nós se, segundo os argumentos deles, é provável que nada se pode conhecer e, a nada se deve dar assentimento. Se conseguires demonstrar isso, sem dificuldade me darei por vencido. Mas, se eu demonstrar que é muito mais provável, que o sábio pode chegar à verdade, e que não se deve sempre suspender o assentimento, creio que não terás como recusar-te a passar para a minha opinião.<sup>55</sup> (*Contra los Acadêmicos*, II.13, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 108).

A parte final da hipótese do conhecimento, será desenvolvida através do discurso contínuo de Agostinho. Por ora, ficou comprovado que o movimento iniciado pela opinião de Zenão, resultou no impasse cético dos acadêmicos. O movimento dos novos autores exortou o ensino do conhecimento verossímil, extrapolando os limites da dúvida cética dos antigos autores acadêmicos. A controvérsia do probabilismo de Zenão será

---

<sup>55</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Acadêmicos**, II.13, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 108. “Agostino: - Se trata, por consiguiente, entre nosotros de llegar a saber: si, según sus razonamientos, es probable que nada puede conocerse y que a ninguna cosa se debe prestar asentimiento. Si consigues demostrar esto, te consideraré gustosamente vencedor. Por el contrario, si yo puedo demostrar que es mucho más probable que el sabio puede llegar al conocimiento de la verdad, y que hay cosas a las que no siempre se debe suspender el asentimiento, ninguna razón, pienso yo, te impedirá aceptar mi opinión. (Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percipi posse ac nulli rei esse assentiendum. Quod si optinueris, cedam libenter; si autem demonstrare potuero multo esse probabilius et posse ad ueritatem peruenire sapientem et ad sensionem non semper esse cohibendam, nihil habebis, ut opinor.)”

recuperada, pelo discurso contínuo de Agostinho, sob o ponto de vista do elogio de Cícero ao conhecimento aos novos acadêmicos.

### **TERCEIRO CAPÍTULO: SABEDORIA E FELICIDADE**

No terceiro capítulo, analisamos a ideia de verdade, a partir da relação sabedoria e felicidade. A noção de sabedoria é mediada, segundo a concepção agostiniana de filosofia. A filosofia é o caminho que conduz à sabedoria. A sabedoria, por sua vez, é o reto caminho que conduz à felicidade. O conhecimento da felicidade passa, pela possibilidade de o ser humano alcançar a sabedoria nesta vida, segundo a verdade.

#### **3. O sábio e o filósofo**

O problema do sábio é colocado em relação ao filósofo. Sob o primado da verdade, o sábio é aquele que possui a sabedoria e o filósofo é o aspirante. Aquele que já alcançou a sabedoria, não tem a necessidade de procurá-la. O filósofo é aquele que deseja a sabedoria. A sabedoria será debatida como possibilidade de alcançar a certeza em filosofia. A filosofia passa pelo conhecimento das virtudes para alcançar a vida feliz. O conhecimento da vida virtuosa pressupõe a restauração do programa de sabedoria, a partir do conhecimento da verdade. Não obstante, a vida atual como possibilidade de o conhecimento humano alcançar o caminho da virtude, a sabedoria filosófica possui o seu fundamento na ciência da Suprema Verdade. Seguindo tal ordem, o estudo da sabedoria precisa estar orientado, sob o primado do programa da verdade. Desse modo, o princípio da sabedoria está baseado no conhecimento da ‘veritas’.

A partir de então, o argumento desenvolver-se-á, sob os critérios do programa filosófico da verdade, como critério do verdadeiro e falso.

Os Acadêmicos afirmaram 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. Tal foi também o resultado da vossa discussão de ontem. Efetivamente, um afirma que o homem alcança a felicidade pela descoberta da verdade, enquanto para outro basta buscá-la diligentemente. Portanto, está fora de qualquer dúvida para qualquer um de nós, que não há nada que devamos antepor à essa tarefa. (*Contra los Académicos*, III.1, 1; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009. pp. 109-110).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, III.1, 1; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 109-110. “Agostino: - Y los académicos declaran que su sábio debe buscarla con todas sus fuerzas y poner

O tema inicial da verdade está sendo retomado como garantia de alcançar a sabedoria, em que a sabedoria é garantida pela verdade, como o reto caminho que conduz a felicidade. O tema da sabedoria está fundamentado na possibilidade de a filosofia alcançar o conhecimento da vida feliz. A busca do filósofo deve ser entendida como busca da verdade, à medida que a sabedoria constitui um programa de estudos, em que a verdade enquanto certeza do conhecimento pode ser acessível ao pensamento. Neste sentido, o critério basilar do tema da verdade, reverbera em toda a discussão da sabedoria e sua relação com a felicidade. A sabedoria é o ideal de conhecimento do sábio. O filósofo é aquele que busca a sabedoria como ideal de conhecimento. Por conseguinte, o conhecimento filosófico é entendido como a possibilidade de o aspirante da sabedoria alcançar a certeza das coisas, de modo que o conhecimento pode ser afirmado ou negado, a partir de critérios objetivos do verdadeiro e falso. Dessa forma, a distinção entre verdadeiro e falso é questão central para o primado da sabedoria sobre a vida feliz.

Na temática da sabedoria, o sábio é entendido como o novo autor da Academia, cujo o método de conhecer as coisas suspende o critério de verdade e falsidade de conhecimento. O novo autor Acadêmico suspende os critérios objetivos da verdade, à medida que coloca a distinção do verdadeiro do falso, como distinção semântica dos termos, não da própria realidade das coisas. O sábio passa a ser aquele que precisamente suspende o assentimento do juízo acerca da verdade das coisas.

A verdade, neste sentido, passa a ser entendida, como o critério do conhecimento verossímil. O conhecimento verossímil é o modo de conhecer as coisas em suas representações na mente. As representações são distintas na mente, à medida que às coisas pode ser semelhante às suas imagens impressas na alma do sábio. O sábio é aquele, portanto, que sabe verificar as impressões da alma, como conteúdos meramente

---

todo su interés en hallarla. Pero como la verdad se halla oculta o se manifiesta confusamente, el sábio, para orientar su vida, debe atenerse a lo que se ofrece como probable o verosímil. Esto quedó ya establecido en vuestro debate de ayer. Pues mientras uno de vosotros afirmaba que es el hallazgo de la verdad lo que hace al hombre feliz, el otro sostenía que sólo se es feliz cuando se la busca con interés. Está claro que para nosotros nada se há de anteponer a dicha búsqueda. (Nam et caeteri philosophi sapientem suum em a inuenisse putauerunt et Academici sapineti su summo conatu inueniendam esse professi sunt idque illum agere sedulo, sed quoniam uel lateret obruta uel confusa non emereret, ad agendam uitam id eum segui, quod probabile ac ueri simile occurreret. Id etiam uestra pristina disceptatione confectum est. Nam cum alter inuenta ueritate beatum fieri asseruerit hominem, alter uero tantum diligenter quaesita, nulli nostrum dubium est nihil esse a nobis huic negotio praeponendum.)”

representativos das coisas, cuja a aproximação das coisas com a representação da realidade, subsiste na própria representação da mente.

Todavia, o sábio que evita o assentimento da sabedoria, desconhece a contradição em termos, em que se enredou com a própria sabedoria ligada ao ideal filosófico do sábio. A atividade do sábio implica, significativamente, dar o assentimento da sabedoria como caminho da felicidade. Tal assentimento da sabedoria está intimamente associado ao caminho da sabedoria, que é o reto caminho da felicidade. No estudo da sabedoria, o sábio encontra o seu deleite, precisamente, no resultado de seus esforços, diligência e empenho de buscar a verdade. A verdade, dessa maneira, deve buscada com todo o empenho.

A busca da verdade é o caminho mais radical da vida feliz, no sentido de buscar a verdade, implica buscar a sabedoria que conduz à beatitude. E, à medida que é feito o progresso radical no caminho da verdade, o caminho que torna o filósofo um amante da sabedoria é o caminho da ‘veritas’ enquanto Verdade Suprema que nos possui. O caminho da verdade, neste aspecto, passa pelo exame, do programa da sabedoria, em que a recompensa do sábio é a felicidade póstuma. A proposta de felicidade segundo o ócio filosófico é aquilo que justifica toda a diligência do aspirante da sabedoria, em buscar com todo o empenho a verdade. E, a possibilidade da verdade é reto caminho que conduz à vida feliz. Tanto é que, os novos autores da Academia, embora coloquem como provável, a possibilidade de o ser humano alcançar verdade, não podem negar a possibilidade, dentro de seus critérios, a possibilidade de conhecimento do probabilismo da verdade.

A questão da verdade, por ser a mais amplamente discutida entre os novos autores da Academia, não pode ser reduzida ao mero jogo verbal de opiniões, como se costuma fazer, mas deve ser proposta, segundo o critério maior, que é a possibilidade de alcançar a certeza em filosofia, como consequência do conhecimento da verdade. Assim, a questão da verdade, se levanta como o problema mais radical da busca da sabedoria, em que a posse da sabedoria constitui a posse da felicidade.

O sábio que nada afirma é o protótipo do novo autor Acadêmico. Ao praticar a dúvida radical, o novo Acadêmico acaba tornando o conhecimento verossímil sinonímia do falso. A sabedoria, por sua vez, é ideal que está sendo retomado, sobreposto ao ideal do sábio. A sabedoria como o reto caminho da felicidade é colocado no horizonte da

verdade, em que, aquele que é aspirante da sabedoria, está no caminho da beatitude. Diferentemente do sábio, o aspirante da sabedoria é aquele que se orienta, a partir da vida de estudos, conhecer a sabedoria para alcançar a verdade.

A necessidade da fortuna para se dedicar com exclusividade à busca da sabedoria, é debatido dentro de algumas exigências do modo de vida orientado pelos estudos. O aspirante da sabedoria precisa de tempo e condições, para se abster das preocupações ligadas à subsistência do corpo, como modo de dedicar-se com toda a diligência e empenho ao caminho da verdade. E, uma vez alcançada a sabedoria, tal conquista dispensaria o bom uso das riquezas, pois o sábio está situado num plano superior à necessidade das riquezas para alcançar a verdade. Ou seja, a posse da sabedoria, que torna a vida do sábio capaz de resolução dos problemas ligados à vida prática. Assim, o primado do programa de estudos da sabedoria para alcançar a felicidade, é o que faz mover a discussão sobre a verdade para o seu sentido definitivo, que é a verdadeira felicidade. “Assim, sempre foi minha opinião, que o homem que já alcançou a sabedoria não tem necessidade de nada, mas, para tornar-se sábio, a fortuna lhe é muito necessária. Mas talvez Alípio tenha outra ideia.<sup>57</sup>” (*Contra los Académicos*, III.2, 2; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009 p. 111).

No horizonte do programa de estudos da sabedoria, o aspirante procura a sabedoria, de acordo com as possibilidades. Dentre as possibilidades de o aspirante alcançar a sabedoria, a riqueza pode ser extremamente útil, mas não necessariamente fundamental. Isto é, a sabedoria por mais que exija posses de riquezas para os seus estudos, pode ainda ser contraposta ao estilo de vida dos negócios. Além do mais, embora o sentido prático da sabedoria não deixe de ser orientado segundo a vida contemplativa, tal ordenamento não se baseia na posse de riquezas. A vida do sábio não pode consistir na posse de riquezas, à medida que a sabedoria não está nos bens inferiores da vida. E, mesmo na riqueza, a vida do sábio é constantemente acometida de adversidades, em que a sabedoria é o conhecimento que permite o aprendizado da

---

<sup>57</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, III.2, 2; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 111. “Agostino: - Por esto, mi opinión fue siempre que el hombre ya sábio no tiene necesidad de nada; pero para hacerse sabio necesita de la Fortuna, a no ser que Alipio opine otra cosa. (Quare semper fuit sententia mea sapienti iam homini nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam nisi quid aliud uidetur Alipio.)”

virtude, sobretudo, nas provações. Dessa forma, a sabedoria é critério para o bom uso das riquezas.

Nesta direção, a dedicatória ao amigo Romaniano faz todo o sentido. A exortação à busca da sabedoria é condição da felicidade. Mesmo para aquele que está sobrecarregado pela vida ativa dos negócios, sua administração não pode imiscuir-se de procurar a sabedoria. Agostinho o exorta, mesmo na ausência do ócio de Cassiciaco, a buscar como toda a diligência e empenho a sabedoria. Ademais, o estado de vida ativa de Romaniano, não o impede de refletir acerca dos bens eternos, mas é condição da vida feliz buscar a verdade, mesmo imerso na vida dos negócios.

O paradoxo da fortuna possui uma saída dialética. Por mais que a vida feliz esteja ordenada a partir de bens materiais, o aspecto financeiro pode levar ao aspirante da filosofia, a ter menos tempo de buscar a verdade. Assim, mesmo estando longe da contemplação, a busca da verdade é condição da vida feliz.

Agostinho verifica o paradoxo da riqueza em sua ambiguidade com a sabedoria. Para aquele que alcançou a sabedoria, a riqueza é dispensável para uma vida dedicada à filosofia. Para aquele que busca a sabedoria, a riqueza pode ser bastante útil. Por um lado, a vida dos negócios não é absolutamente negativa para os estudos da sabedoria, à medida que fornece subsídios para manter o filósofo livre de privações corporais. Neste caso, a riqueza pode ser oportuna para o filósofo alcançar a vida feliz. À medida que o filósofo está livre das necessidades do corpo, está mais disponível para as necessidades da mente. Por outro lado, a busca de subsistência material também precisa da busca pela verdade. Tanto na forma de vida ativa quanto contemplativa, a exortação de Agostinho ao amigo Romaniano, é buscar a verdade como projeto filosófico de vida. Não obstante, a vida do sábio esteja pautada na perfeição do conhecimento, a vida feliz precisa do primado da verdade. Com isso, a sabedoria é o conhecimento das coisas humanas, a partir do primado da verdade.

Ao fazer o uso das riquezas, o sábio necessita fazer o uso moderado dos bens do corpo, segundo a moderação das paixões. O sábio, neste aspecto, não é aquele que renuncia ao corpo e suas necessidades primárias, mas antes, aquele que ordena necessidades do corpo às necessidades do espírito. A hipótese afirmativa é que a sabedoria é outra realidade em relação à fortuna, em que a felicidade segundo a sabedoria, prescinde da fortuna. A sabedoria passa por um outro plano, que é aquele

mais excelente da vida humana, que é a busca da verdade. A filosofia é a maneira mais excelente de buscar a sabedoria, de modo que o filósofo é aquele que aspira a sabedoria para alcançar a felicidade, enquanto que o sábio é aquele que afirma estar na posse da sabedoria. Neste sentido, a possibilidade de alcançar a verdade é a certeza do conhecimento que orienta o caminho da filosofia, em que a vida feliz consiste em conhecer o caminho segundo a verdade. A partir de determinada orientação da vida, as riquezas na vida do filósofo tornam-se secundárias. O itinerário do filósofo em busca da verdade é o que realmente importa.

O estilo exortativo da sabedoria é adotado por Agostinho, no prólogo da terceira parte, como ideal filosófico de vida, segundo o conhecimento da vida feliz. Nesta perspectiva, Giovanni Catapano (2001, p. 116) afirma a exortação de Agostinho à filosofia, como promessa de encontrar a sabedoria. A proposta coloca o jovem Agostinho, dos escritos de Cassiciaco e Milão, em que a ênfase dos escritos recaem no ideal filosófico de vida. A vida feliz, neste momento, passa em relação ao programa de sabedoria, como contemplação da verdade. Seguindo o programa de estudos da sabedoria, Agostinho os confronta com a interpretação da verdade inspecionada nas “Sagradas Escrituras”.

Vale destacar que o conceito de filosofia nos primeiros escritos de Agostinho, está fortemente marcado pelo interesse maior em conhecer a verdade contida nos signos das “Sagradas Escrituras”, do que na filosofia propriamente dita. Trata-se de um ideal de sabedoria, em que o caminho da verdade passa pelo primado de interpretação da sabedoria judaico cristã, sobreposto à sabedoria dos filósofos.

Continuando a reflexão sobre a primazia da busca da verdade sobre todos os outros negócios, Agostinho reclama que poderia, dedicar-se à discussão filosófica, apenas nas últimas duas horas do dia anterior; devido ao grande número de casos familiares a serem feitos. Isso se confirma em sua opinião que, para tornar-se sábio, a fortuna é mais necessária do que a sorte; já que nos permite, não ter que nos preocupar muito, com as necessidades materiais.<sup>58</sup> (CATAPANO, 2001, p. 116).

---

<sup>58</sup> In CATAPANO, G. Il., **concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino**, Stud. Ephem. Aug., 77, Roma, 2001, p. 116. Continuando la riflessione relativa al primato della ricerca della verità su ogni altro *negotium*, Agostino si lamenta di haver potuto dedicare alla discussione filosofica soltanto le ultime due ore del giorno precedente, a causa del gran numero di faccende de re familiari da *sbrigare*. Ciò lo há confermato nella sua opinione che per diventare sapiens la fortuna é plurimum necessaria, quella fortuna che consente di non doversi preoccupare troppo delle necessità material (cfr. CA, III.2, 2).”



Para Catapano (2001, p. 116), a dispensa das ocupações materiais faz parte do problema da manutenção do ideal filosófico do autor. A busca da sabedoria passa pela proposta de alcançar o caminho da verdade, segundo a dispensa dos afazeres domésticos dos presentes. Num estilo de filosofia que buscar alcançar a verdade, a sabedoria prescinde todos os demais bens da vida humana.

Não obstante, Agostinho se coloca necessitado da fortuna, isso não o impede de apresentar também, o seu ceticismo ligado à necessidade da riqueza, como meio de se obter a sabedoria. Isto é, a busca da sabedoria supõe a busca daquilo que é essencial para a vida humana que é a vida feliz segundo a verdade, em que todas as outras buscas podem ser ordenadas segundo a busca mais importante. Assim, trata-se de superestimar, não tanto a riqueza, e sim o tempo disponível para dedicar à sabedoria. O tempo é essencial, quando bem aproveitado para o ideal de vida. A sabedoria, desse modo, é o bem mais importante da vida a ser alcançado, pois é o que sustenta o projeto de vida feliz.

Em suma, o objetivo da discussão do primado da sabedoria sobre a felicidade, é retomar a hipótese do conhecimento, em seu aspecto mais radical da verdade, em que o conhecimento é ideal filosófico, tanto para a vida ativa, quanto para a vida contemplativa. Assim, a relação do sábio é subordinada à filosofia, à medida que, a sabedoria é o maior dos bens a ser buscado pela filosofia. A sabedoria é o maior dos bens desta vida, pois, é o conhecimento da verdade.

### **3.1 A filosofia como a possibilidade de alcançar o conhecimento**

A filosofia está sendo mobilizada como o conhecimento que conduz à sabedoria. A sabedoria passa a ser entendida como o caminho que conduz à beatitude. O conhecimento da sabedoria depende da possibilidade de a filosofia alcançar a verdade. A verdade é o critério radical para a filosofia distinguir a ciência do erro. A ciência, por sua vez, é o conhecimento como possibilidade de alcançar a certeza em filosofia. Isto é, a filosofia é possibilidade de certeza, à medida que possibilita o critério distinto da verdade em relação ao erro: “ [...] qualquer que seja a definição que eu der, respondi,

todos concordam que não pode haver ciência de coisas falsas.”<sup>59</sup> (*Contra los Académicos*, III.3, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz 2009, p. 115). A ciência é tomada como conhecimento da verdade, em que o conhecimento permite a certeza, como critério declarativo do discurso em relação à própria coisa. Em contrapartida, do falso não pode se obter o conhecimento, dado o sentido de falso estar no regime da contradição. Assim, a ciência é o conhecimento rigoroso, que possibilita o registro do conhecimento, sob o signo da sabedoria das coisas.

O filósofo é aquele que mantém o critério de possibilidade do assentimento do juízo acerca da sabedoria. A sabedoria depende do assentimento do filósofo, à medida que o filósofo está para a filosofia como amigo do saber. O assentimento da filosofia sobre a sabedoria é a partir da verificação das proposições filosóficas, de modo que a filosofia está diretamente ligada ao caminho que conduz à vida feliz. Dessa forma, a filosofia é possibilidade de alcançar a verdade. Trata-se, então, de recolocar a relação entre sabedoria e filosofia.

Para os novos autores acadêmicos, há a probabilidade de a sabedoria não ser acessível ao conhecimento. O critério de probabilidade passa a sobrepor ao critério de verdade. A verdade enquanto possibilidade de certeza em filosofia é provável, à medida que é provável a certeza da vida feliz. Todavia, o que está em jogo no probabilismo radical é o uso dogmático do critério da dúvida cética. Disso decorre, o conhecimento verossímil ser o critério probabilista de todo o conhecimento, de modo que o sábio será vítima do próprio probabilismo da verdade. Assim, a sabedoria deve se tornar o critério do sábio, não o seu contrário.

Não obstante o caminho da sabedoria passe pelo caminho da filosofia, o caminho da filosofia, por sua vez, passa pelo critério da verdade. O critério da verdade é o que permite conduzir a vida humana, a partir da supremacia da sabedoria sobre todas as escolhas do sábio. O sábio, ao se orientar pela sabedoria, permite se orientar pelo assentimento do juízo às opiniões ditas princípio de autoridade pela tradição. Assim, o programa de sabedoria é o caminho que alcança a certeza do conhecimento.

Com efeito, dizia eu, que a diferença entre mim e os Acadêmicos, era que a eles parecia provável que não se pode alcançar a verdade,

---

<sup>59</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, III.3, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 115. “[...] Agostino: - De cualquier modo que la definas, le dije yo, todo el mundo está de acuerdo en que no puede haber ciencia de cosas falsas. ([...] -Quoquomodo, inquam, eam determinem, illud omnibus placuit scientiam falsarum rerum esse non posse.)”

enquanto a mim, se bem que ainda não a encontrei, parece que pelo menos, o sábio pode encontrá-la. Agora, pressionado por minha pergunta, se o sábio ignora a sabedoria, respondeste que lhe parece que ele a conhece.<sup>60</sup> (*Contra los Académicos*, III.3, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 116-117).

Agostinho está associando o sábio à sabedoria, como aquele que elege os meios mais elevados de se obter a vida feliz, segundo o critério do verdadeiro nas escolhas éticas. O sábio é aquele que é capaz de fazer as melhores escolhas, à medida que as faz, segundo os critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso. O falso enquanto saber contraditório, está distinto do verdadeiro, no sentido de o falso estar em contradição a própria verdade. Em contrapartida, o verdadeiro pode ser distintamente separado do falso, à medida que o verdadeiro implica o uso dos termos de acordo com a sua finalidade. O falso é afirmar o verdadeiro como falso, mas é também afirmar o falso como verdadeiro.

Nisso, os novos autores acadêmicos erram: ao tomarem a sabedoria como conhecimento que não pode ser comprovado, os acadêmicos reduzem a questão da verdade ao mero jogo de opiniões. Agostinho, diferentemente, apresenta as necessidades de o conhecimento possuir critérios objetivos de linguagem sobre a realidade das coisas. A princípio, trata-se de o autor estar defendendo sua teoria do conhecimento, a partir de critérios demonstráveis do conhecimento real acerca do mundo.

A linguagem apresenta como o veículo de comunicação mais direto entre o pensamento e as coisas, de modo que o seu conteúdo é manifesto, sobretudo, a partir do próprio critério de existência real das coisas. O mundo enquanto realidade precisa existir, para que a linguagem possa dar o assentimento do juízo sobre o mundo. Não obstante, o mundo enquanto realidade é assentido pela razão, a partir de signos capazes da linguagem assentir a verdade sobre o mundo. A verdade, por sua vez, é o critério de verificação do verdadeiro, do falso, do aparente e do contraditório.

---

<sup>60</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, III.3, 5; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 116-117. “Agostino: - En efecto, había afirmado que la diferencia que me separa a mí de los académicos es que a ellos les ha parecido probable que la verdad no se puede conocer, mientras que a mí, aunque todavía no la haya encontrado, me parece que el sábio la puede encontrar. Ahora, al verte apremiado por mi pregunta a responder sobre si el sábio ignora la sabiduría, tú has respondido que le parece conocerla. (Nam cum inter me et Academicos hoc interesse dixissem, quod illis probabile uisum est ueritatem non posse comprehendere, mihi autem nondum quidem a me inuentam, inueniri tamen posse a sapiente uideatur, nunc, cum mea interrogatione urgereris, utrum sapiens nesciat sapientiam, ‘uidetur sibi scire’ dixisti.)”

O problema do assentimento é levantado no diálogo, a partir do critério de impassibilidade do novo autor acadêmico. No novo critério, a impassibilidade do juízo do sábio sobre o verdadeiro estabelece a impossibilidade de o sábio afirmar o falso, em que torna provável a capacidade de o sábio afirmar a verdade ou não das coisas. O critério de verdade fica comprometido, à medida que o conhecimento possível é o conhecimento provável das coisas. Em contrapartida, o que está em jogo na impassibilidade do novo autor Acadêmico é distinguir o critério do verdadeiro do falso. O falso enquanto critério precisa ser colocado como negação do critério verdadeiro. Com efeito, enquanto o falso é de caráter contraditório, o verdadeiro possui critério inexpugnável diante da certeza em filosofia. Neste sentido, o problema do novo autor Acadêmico é colocar o critério do erro, como provável, assim como o critério de verdade.

Assim, agora volto a perguntar-te mais claramente, se for possível ser mais claro: achas que o sábio conhece a sabedoria, ou achas que não? Se há um sábio como o apresenta a razão, respondeu Alípio, posso crer que ele conhece a sabedoria. Portanto, respondi, a razão te apresenta um sábio, que não ignora a sabedoria. Até aqui respondestes perfeitamente, pois, nem poderias ter outra opinião.<sup>61</sup> (*Contra los Académicos*, III.4, 9; trad. Álvarez, Alvaréz, 2009, pp. 123-124).

A posição de defesa da verdade começa a se estruturar no diálogo, a partir do discurso contínuo que será apresentado por Agostinho. Através do discurso contínuo, o a tese em defesa da verdade será sustentada, a partir da defesa do sábio como aquele que conhece a sabedoria. A noção de sabedoria ligada à felicidade será desenvolvida na tese do discurso contínuo, a partir do argumento da verdade. Neste sentido, a sabedoria está diretamente associada à filosofia como modo de buscar a beatitude. A verdade enquanto objetivo próprio de tratamento filosófico é de alcançada própria do ideal de sabedoria. Assim, a defesa da verdade é o tratamento filosófico, por excelência, da sabedoria como o ideal do sábio.

---

<sup>61</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, III.4, 10; Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 123-124. “Agostino: - Por tanto, te vuelvo a preguntar, com mayor claridade, si es posible: -¿Te parece a ti que el sábio conoce la sabiduría, sí o no? - Si puede encontrarse un sábio, dijo él, tal como me lo propone la razón, puede parecerme que conoce la sabiduría. -Luego la razón, le dije yo, te propone un sábio tal que no ignora la sabiduría. Hasta aquí todo correcto. Porque esto a ti no podría parecerse de outro modo. (Itaque nunc idem planius – Si inueniri, inquit, sapiens, qualem ratio prodit, queat, potest uideri ihi scire sapientiam. – Ratio igitur, inquam, talem tibi prodit esse sapientem, qui sapientiam non ignoret; et recte istuc. Non enim aliter decebat uideri tibi.)”.

A partir do caminho da sabedoria, o filósofo procura alcançar a vida feliz, mediante a fruição da verdade, de modo que encontra o seu deleite, no gozo da contemplação das realidades eternas. A realidade da sabedoria como o bem mais excelente, implica buscar a sabedoria acima das próprias forças da razão. Neste sentido, a exortação da sabedoria pelo discurso contínuo de Agostinho ordena a tese central do diálogo, ao seu desfecho final da busca pela verdade. A busca da verdade será colocada, sob o patrocínio da ajuda da divindade para obter o caminho da sabedoria.

A sabedoria humana, sob o ponto de vista do patrocínio da ajuda divina, será analisada, mediante a necessidade do socorro divino para alcançar o entendimento da verdade como o fundamento do conhecimento. O acesso à verdadeira filosofia passa pelo acesso à verdade religiosa. A verdade é, ao mesmo tempo, conhecimento das realidades humanas e divinas. Analogamente, a sabedoria atestada pela filosofia é conhecida pela tradição religiosa.

Madec (1986, p. 214)<sup>62</sup> analisa o primado do gênero religioso sobre o gênero filosófico na antiguidade. Assim como no gênero diálogos filosóficos, a invocação da figura mítica é uma forma de pedir auxílio divino às dificuldades ligadas à sabedoria, a figura de Proteus é apresentada por Alípio, como forma de saudar o discurso contínuo da sabedoria. Sob as fórmulas religiosas básicas da filosofia antiga, a menção à figura mítica é uma tentativa de catalisar a tese em defesa da verdade, sob o ponto de vista da filosofia e da religião. Ou seja, a figura de Proteus no diálogo é um modo de dizer algo, sobre a necessidade de a tese em defesa da verdade, ser uma mediação do conhecimento de duas realidades em princípio distintas, isto é, a sabedoria humana e a sabedoria divina.

Na tradição mítico religiosa, Proteus é figura capaz de prever o destino dos homens. No diálogo de Agostinho, a figura da deidade marinha permite comunicar a

---

<sup>62</sup> In MADEC. **L'historicité des Dialogues de Cassiciacum**, 386-1986, In: "Revue des Études Augustiniennes, 32, Paris, 1986, p. 214. "Agostino: - Augustin associait donc tant soit peu son ami à la composition de ses œuvres ou de leurs œuvres (litteris nostris). Il se peut qu'il veuille seulement dire qu'il soumettait à l'appréciation d'Alypius les livres qu'il avait écrits lui-même de bout en bout; mais il se peut aussi bien qu'il veuille dire qu'Alypius souhaitait que les comptes rendus des entretiens fussent corrigés sur ce point, parce qu'il estimait que les formules spécifiquement chrétiennes rompaient avec l'esthétique classique des Dialogues philosophiques. Dans le "Contra académicos", Alypius introduit (ou est censé introduire) le personnage mythique de Protée; et c'est par le biais de cette figure mythologique que l'accord se fait entre les deux amis sur la religion."

necessidade de recorrer à temática da verdade, no sentido de o divino guiar os seres humanos no mar revoltoso da vida ao caminho da pátria definitiva. Neste sentido, o discurso contínuo do autor recupera o movimento arquetipo de prece ao divino, como forma de exortar à compreensão de um grande tema. O socorro divino no caminho da filosofia é socorro da verdade como divina. Com efeito, a problemática da sabedoria será encaminhada, a partir da defesa da verdade, em que o conhecimento humano, em alguma medida, é algo de divino na mente. Assim, o aspecto de Proteus remete às antigas fórmulas do gênero, de invocar as musas, como fonte de inspiração da sabedoria gnômica e o seu valor intrínseco para a filosofia, segundo as máximas inscritas no templo de Apolo em Delfos.

As musas representam a invocação da verdade como capaz de desvelar o caminho da pátria definitiva. A verdade enquanto nos possui é a verdade que nos orienta para a posse do soberano bem, que é a vida feliz. Nesta direção, o caminho da sabedoria em direção à verdade é discutido, tendo como de partida a opinião de Cícero sobre os Acadêmicos. Agostinho explora determinada posição em seu discurso contínuo, tendo como ponto de partida, o elogio de Cícero à dúvida dos Acadêmicos. Em larga medida, a dúvida do conhecimento foi mantida, ao longo da tradição Acadêmica, precisamente, no seu critério de verificação da hipótese do conhecimento da verdade. É a dúvida cética que permite conservar o conhecimento nos acadêmicos da dissolução sofística. O problema será a radicalização da dúvida cética pelos novos autores da Academia, que passarão a duvidar da possibilidade da certeza em filosofia. O problema da dúvida passa, a partir de então, a ser dividido em dois modos distintos: 1) sob o critério do verossímil; 2) sob o critério do verdadeiro.

### **3.2 O elogio à sabedoria nos Acadêmicos**

O elogio da sabedoria dos Acadêmicos é uma forma de recuperar o princípio de autoridade dos autores acadêmicos. A possibilidade da certeza em filosofia é assumida como o pressuposto central do elogio. A afirmação da hipótese do conhecimento, passa pela verificação do elogio de Cícero ao probabilismo nos Acadêmicos, em particular, o probabilismo de Arcesilau e Carnéades. Nesta direção, a proposta de Agostinho é partir do elogio de Cícero ao programa de sabedoria nos novos Acadêmicos, sob o ponto de vista dos antigos autores, em particular, os neoplatônicos.

No antigo quadro de autores acadêmicos, a Academia é compreendida como o local de estudos filosóficos e, enquanto local de estudos, a Academia remonta aos primórdios do programa de estudos da sabedoria como ideal da escola. Embora os novos autores tenham se distanciado da hipótese de conhecimento, essa pode ter sido ocultada por novos autores, sobretudo, Arcesilau. Desde Cícero, a controvérsia do probabilismo Acadêmico não pode ultrapassar a hipótese do conhecimento verossímil. Assim, a hipótese do conhecimento Acadêmico passa, em grande medida, pela compreensão da controvérsia Acadêmica dos novos autores sobre o probabilismo da verdade.

A reconstrução do conhecimento reside, precisamente, na possibilidade de a filosofia alcançar o conhecimento de maneira indubitável. Destarte, a filosofia nasce como uma necessidade de explicação do ser, a partir do próprio ser. E, tal necessidade reside principalmente na capacidade de explicação daquilo que subsiste de maneira pré-predicativa, a saber: a certeza do conhecimento da verdade entre signo e significado. Isto é, o critério de verdade das palavras é o que torna possível dar nomes às coisas, segundo a verdade mesma. E, o critério probabilista nos acadêmicos, embora garanta certa verossimilhança entre signo e significante, fica aquém da necessidade de a filosofia dar nomes às coisas, segundo a própria verdade. Com isso, o ocultamento da hipótese do conhecimento, passa pela adequada compreensão da controvérsia Acadêmica, da possibilidade da certeza em filosofia. Na realidade, a compreensão do conhecimento passa pela compreensão da verdade.

O passo que segue é confrontar a autoridade dos novos autores da Academia, pela autoridade dos antigos. Segundo o critério de conhecimento da verdade entre signos e significantes, a recepção do conhecimento acadêmico deve ser interpretada, mediante a recepção da filosofia de Zenão. Desde Zenão, a hipótese do conhecimento verossímil passa a criar contendas sobre a hipótese do conhecimento da verdade. Os Acadêmicos tomarão uma via que os levará à ruptura com o método dos antigos autores da Academia. A hipótese do conhecimento verossímil prevalece sobre o conhecimento da verdade. Conseqüentemente, o conhecimento passa a ser verossímil, no sentido representativo das coisas, em que o provável será o conhecimento verossímil das coisas. Assim, o que antes era provável, passa a ser tido como verossímil.

Para levar a termo a defesa da verdade, Agostinho orienta a Alípio, a assumir a posição de advogado dos Acadêmicos. Alípio irá testemunhar se Agostinho está dizendo

toda a verdade sobre a hipótese do conhecimento nos Acadêmicos. A posição de Alípio é de testemunha dos Acadêmicos, de modo que possui todo o dever em relação à verdade. Caso Agostinho venha a omitir a verdade, Alípio tem o dever de assumir o discurso contínuo em defesa da verdade, tornando-se, assim, o seu vencedor. Agostinho tem então, a responsabilidade de mostrar a defesa da verdade, sem omissão alguma, caso contrário, passa a vitória aos novos Acadêmicos. Dessa maneira, o discurso contínuo de Agostinho tem de ser uma defesa impecável da tese.

Todavia, para que os argumentos dos Acadêmicos não pareçam obnubilar nossa questão, nem se julgue que orgulhosamente resistimos à autoridade de homens doutíssimos, entre os quais não pode deixar-nos indiferentes, Túlio, começarei, se o permitir, dissertando um pouco contra aqueles que acreditam que essas discussões são dirigidas contra a verdade. A seguir, explicarei qual foi, a meu ver, a razão pela qual os Acadêmicos ocultaram seu verdadeiro pensamento. Assim, Alípio, embora te veja completamente passado para o meu lado, assume por um momento a causa dos Acadêmicos e responde-me.<sup>63</sup> (*Contra los Académicos*, III.7, 14; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp. 129-130).

Através do desenvolvimento do discurso contínuo, Agostinho defenderá a tese da possibilidade da verdade em filosofia. O conhecimento é possível através da sabedoria filosófica dos autores antigos, em que a verdade é o critério do verdadeiro e do falso entre signos e significantes. A digressão do conhecimento possibilita sustentar a hipótese da verdade, mediante a sabedoria filosófica enquanto certeza dialética do pensamento. E, de um modo mais excelente, o soberano bem do conhecimento é a verdade, a qual possibilita a certeza entre as palavras e as coisas.

Agostinho interpreta o elogio de Cícero aos novos Acadêmicos em seu sentido ambíguo. Por um lado, há o mérito do probabilismo de Arcesilau ter guardado o

---

<sup>63</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, III.7, 14; Alvaréz, Alvaréz, 2009, pp- 129-130. Agostino: - “Sin embargo, para que los razonamientos de los académicos no parecen extender como ciertas nieblas, ni les parezca a algunos hombres que nos oponemos enérgicamente a la autoridad de muy doctos varones, y especialmente a la de Tulio Cicerón, quien no puede dejarnos indiferentes, haré antes un breve comentario, si os parece, oponiéndose a quienes creen que sus enseñanzas van contra la verdad. A continuación os manifestaré mi opinión sobre el motivo por el que los académicos ocultaron su verdadero pensamiento. Así pues, Alipio, aunque veo que estás totalmente de mi parte, asumo por unos momentos su defensa, y respóndeme. (Tamen ne aut Academicorum argumenta quasdam nebulas uideantur offundere aut doctissimorum uirorum auctoritati, inter quos máxime Tullius non mouere nos potest superbe nonnullius resistere uideamur, si uobis placet, prius pauca contra eos disseram, quibus uidentur disputationes illae aduersari ueritati, deinde, ut mihi uidetur, ostendam, quae causa fuerit Academicis occultandae sententiae suae. Itaque Alypi, quamuis te totum in meis partibus uideam, tamen suscipe pro his paululum mihi que responde.)”



conhecimento da primeira Academia do ceticismo de Carnéades. Por outro lado, há o mérito dos novos autores, Antíoco e Filo de Larissa terem radicalizado a dúvida cética, como forma de guardar a tradição Acadêmica do ceticismo. Por isso, a crítica de Agostinho aos acadêmicos não é num sentido estrito. Há neles virtudes em sustentar o conhecimento provável, assim como há naqueles que sustentaram o conhecimento verossímil. O ponto é que a defesa da verdade está para além da controvérsia do probabilismo, pois está no sentido da filosofia dos antigos autores.

### 3.2.1 O discurso contínuo em defesa da verdade

Agostinho começa o discurso contínuo em defesa da verdade, sob o ponto de vista da filosofia como caminho que conduz a sabedoria. A defesa do conhecimento passa a ser mediada, a partir do programa filosófico dos Acadêmicos. A filosofia como possibilidade de alcançar a ciência, deve ser exposta como ciência das coisas humanas e divinas. A temática da sabedoria humano/divina possibilita fazer a exposição da tese em defesa da verdade, a partir dos pontos mais problemáticos da doutrina dos novos Acadêmicos, em que o ideal de novo autor Acadêmico deve ocupar o segundo lugar em relação ao sábio. Trata-se de subverter a doutrina dos novos acadêmicos, pela ordem do programa de sabedoria clássica. “Daqui se pode concluir, com probabilidade, que com direito se julga primeiro, aquele que é o segundo no juízo de todos os outros.”<sup>64</sup> (*Contra los Académicos*, III.7, 15; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 131).

Em estilo grandiloquente, o discurso exalta o elogio de Cícero aos Acadêmicos, para depois passar para a crítica da hipótese do conhecimento dos novos autores. O elogio da prudência dos autores Acadêmicos, em salvaguardar o conhecimento dos ataques dos sofistas, pode ser concedido para aqueles que possuem o mérito de ter ocultado o conhecimento através da dúvida cética. A dúvida é critério de grande importância no procedimento dialético do conhecimento. Todavia, a dúvida, por ser demasiadamente difundida como sabedoria, acabou colocando o sábio sobreposto ao programa de sabedoria. Em contrapartida, a dúvida praticada pelos novos autores, pode

---

<sup>64</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, III.7, 15; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 131. “Agostino: - De donde se puede concluir con probabilidad, que según su recto juicio el primero es aquel que según el juicio de las demás es el segundo.’ [Cicerón, **Acad.** Frag. 20 Müller]. (Ex quo posse probabiliter confici eum recte primum esse iudicio suo, qui omnium caeterorum iudicio sit secundus.)”

ser reconhecida, à medida que há uma necessidade da crítica sobre toda a multiplicidade de opiniões. Aliás, o motivo da dúvida radical dos novos autores sobre o conhecimento manifesta, nada mais, nada menos, que o conhecimento existe. A doutrina dos antigos subsiste, à medida que é polarizada pela dúvida cética radical.

Quando Agostinho levanta a hipótese do conhecimento da Antiga Academia, é a sua recepção que está em jogo. A recepção de Antíoco de Ascalona e Filo de Larissa remete a disputa dos Acadêmicos por vanglória do conhecimento; ao invés de guardar a sabedoria, disputam o lugar do sábio. Todavia, a disputa pelo lugar do sábio manifesta contrariamente a disputa pela sabedoria. E, embora o programa filosófico esteja aparentemente disputado em segundo plano, é mais radical do que a disputa do primeiro lugar do sábio, pois refere-se, sobretudo, à primazia da sabedoria como o bem mais excelente da vida humana. Neste sentido, há a reconstrução da controvérsia dos Acadêmicos, em que o argumento em defesa da verdade, será uma reconstrução dos passos argumentativos, que antecederam tal defesa. Assim, a tese do conhecimento é anterior à controvérsia dos Acadêmicos, pois remonta a doutrina do conhecimento do bem como verdade que ilumina a mente.

Tendo em vista o eixo da doutrina do conhecimento dos antigos Acadêmicos e sua recepção pelos novos autores, Agostinho vai pontuar as opiniões derivadas da opinião de Zenão introduzida na doutrina do conhecimento. A partir da estruturação da doutrina do conhecimento, é possível compreender que a partir de Zenão, o probabilismo Acadêmico passou a ser radicalizado, à ponto de o sábio, se sobrepor ao programa de sabedoria. Com a interpretação radical dos novos Acadêmicos, o probabilismo é sobreposto, ao programa de estudos da sabedoria, em que o conhecimento é verossimilhança da realidade. Trata-se então, de reconstruir os movimentos da doutrina do probabilismo e, como a dúvida cética acabou se tornando imoral, precisamente, por probabilizar o conhecimento do soberano bem que é a própria verdade. Com isso, à medida que Agostinho vai desenvolvendo a possibilidade da certeza do conhecimento, defende que a maneira que Cícero coloca o problema da certeza em filosofia é, particularmente, aquele de dúvida sobre qualquer possibilidade de verdade, o que acarreta a restrição do conhecimento no âmbito da representação verossímil do mundo. Assim, tanto um criminoso quanto um inocente pode ser confundido, quando o juízo axiológico das ações é verossímil.

Para centralizar a análise do discurso, Agostinho enfoca no quadro do antigo ceticismo nos Acadêmicos, em que recorre à figura dos Cínicos, como forma de mostrar que antes do probabilismo havia a corrente cética dos cínicos, os quais os antigos filósofos souberam defender a verdade. Muito antes do ceticismo dos novos acadêmicos, os antigos autores passaram pelo teste do ceticismo antigo, de modo que conseguiram preservar a doutrina do conhecimento nos Acadêmicos. A corrente dos cínicos, bem representada na figura de Diógenes Laércio, representa o movimento mais antigo do ceticismo contra o conhecimento metafísico das coisas.

O movimento serve como critério de exame do ceticismo dos novos acadêmicos. Neste exame, os novos céticos seriam postos à prova, em sua presunção de sábios, à medida que o ceticismo antigo seria mais criterioso com a dúvida do conhecimento, do que o novo ceticismo acadêmico. Isto é, o novo ceticismo cai naquilo, que o ceticismo antigo sabe que é seu contraponto, que é o dogmatismo da dúvida cética. O dogmatismo da dúvida coloca o sábio como ideal do conhecimento, algo que os antigos céticos colocavam em suspenso.

Nesta direção, é na própria inteligibilidade do significado do real, que o estilo ciceroniano pretende obnubilar o sentido da evidência da certeza em filosofia, como ‘epoqué’ em relação às ‘pathos’ da alma. O assentimento da razão sobre as afecções da mente, significa, a apreensão cataléptica da coisa, segundo o conhecimento verossímil da coisa mesma. Tal sentido interpretativo desvela, o ponto nevrálgico da estrutura do saber dos novos acadêmicos. Quando eles pretendem obnubilar o sentido da ciência, sob o argumento de suspensão cataléptica do juízo, manifestam desacordos sobre o conhecimento em filosofia. Com efeito, na defesa da verdade é preciso, antes de mais nada, recuperar o argumento da possibilidade da certeza em filosofia, em que o critério de certeza entre o conhecimento do signo e da coisa é a própria verdade. Assim, a sabedoria filosófica, como possibilidade de conhecimento que conduz à certeza das coisas, é o que permite o discurso contínuo ultrapassar o ecletismo ciceroniano, por meio do próprio elogio à dúvida dos Acadêmicos.

A divergência de Agostinho com o probabilismo Cícero é, no sentido de, enquanto Cícero faz uso do método probabilista, como modo de analisar as hipóteses do conhecimento, evitando dar o assentimento da razão, Agostinho utiliza da dúvida das hipóteses dos céticos para se alcançar a certeza em filosofia. Nesta direção, Perilli e

Taormina (2012, p. 419) nos ajuda a compreender, a passagem do conhecimento verossímil, a partir de Cícero. O autor recebe os ensinamentos da filosofia através de Filo de Larissa e Antíoco de Ascalona, dois grandes mestres do probabilismo da verdade.

A partir do panorama geral da Academia de Roma, é possível entender a recepção da filosofia por Agostinho. Sob o ponto de vista das fontes diversas, Agostinho busca compreender a filosofia, sobretudo, recorrendo à adequada leitura e interpretação dos personagens nos “Acadêmicos” de Cícero. Tal exercício de exegese passa para a hermenêutica em termos técnicos, à medida que Agostinho passa da interpretação dos personagens filosóficos, para a compreensão hermenêutica das hipóteses dos autores históricos segundo outras fontes. É o caso da leitura comparada do neoplatonismo, com as citações de Cícero, em que irá usar o diálogo para arguição do estilo probabilista da verdade. E, através dos personagens Filo e Antíoco, o sentido da sabedoria será buscado, para além da interpretação desses, que é a compreensão hermenêutica da filosofia, segundo as traduções dos neoplatônicos de sua época. Assim, a recepção de Agostinho leva em conta as variadas recepções do conhecimento na Academia de Roma.

Em Roma havia instituições correspondentes a Academia. A tradição de ensinar em escolas sectárias continuou, de fato, também fora de Atenas. No final dos anos oitenta do sec. I a.C., em Roma, Cícero ouviu o epicurista Fedro e o cético acadêmico Filo de Larissa. Ambos estavam à frente de suas escolas em Atenas. Filo foi o último de uma longa tradição. Eles tinham fugido para Roma, a fim de escapar da agitação da Guerra mitridática. Durante sua viagem formativa para a Grécia e Ásia Menor, nos anos 79-77 a.C., Cícero ouviu Filo regularmente em Atenas e Antíoco de Ascalona, primeiro membro da Academia. Em seguida, Antíoco, fundou uma nova escola. Para distingui-la da orientação cética do chefe da Academia de Filo, Antíoco chamou-a de "Academia Antiga". Em Atenas, Cícero manteve o nome de "Academia Antiga". Nesta cidade, Cícero, então, ouviu novamente o epicurista Fedro, e então diretor da escola, o penúltimo depois de Zenão de Eléia. De Atenas, Cícero foi para Rodes, ouvir o estoico Posidônio, um aluno que havia passado muito tempo em Roma.<sup>65</sup> (PERILLI, TAORMINA, 2012, p. 419).

---

<sup>65</sup> In PERILLI, TAORMINA. **La filosofia antica, itinerio storico e testuale, L' Accademia da Platone a Polemone**, A In: cura di Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina, Milano, 2012, p. 419. “A Roma esistevano istituzioni corrispondenti. La tradizione di insegnamento delle scuole (le sectae) proseguì infatti anche al di fuori di Atene. Nei tardi anni Ottanta del I sec. a.C., a Roma, Cicerone ascoltò l'epicureo Fedro e lo scettico accademico Filone di Larissa. Entrambi erano a capo delle loro scuole ad Atene – Filone ultimo di una lunga tradizione – ma erano fuggiti a Roma per sottrarsi ai disordini della Guerra mitridatica. Durante il suo viaggio di formazione in Grecia e Asia Minore negli anni 79-77, Cicerone ascoltò regolarmente ad Atene Antioco di

Nesta perspectiva, o probabilismo em Cícero evita dar o assentimento da razão sobre alguma certeza do conhecimento humano, como um ponto de partida inequívoco do conteúdo representacional das coisas. E, nessa ambiência, o probabilismo abre precedentes no conhecimento Acadêmico, de correntes sensualistas, como o epicurismo e o hedonismo. Assim, o impasse do conhecimento é gerado pelas noções advindas de filosofias corporalistas, cujo problema central é colocar o tema do sensualismo em contraste com correntes intelectualistas, como é o caso do neoplatonismo.

Em síntese, a partir da problematização das mais variadas correntes filosóficas, Agostinho parte de elementos tidos, como completamente heterogêneos ao pensamento nos Acadêmicos, para erigir seu próprio estilo filosófico sobre o dilema do falso na Academia. E, ao passar de um nível de especulação dos estilos, para uma problematização enquanto método, o autor recupera o significado de indagar as questões determinadamente partilháveis, ao longo da “Odisseia” do conhecimento. Tal envergadura alçada por Agostinho, manifesta o seu gênio, de procurar saídas do intrincado palácio das hipóteses céticas nos Acadêmicos. Sua posição permite resguardar a hipótese da possibilidade do conhecimento, à medida que recupera a filosofia como possibilidade de conhecimento da verdade. Tal gênio, permite a Agostinho sobrevoar os pórticos do conhecimento nos acadêmicos, em sentido de obter um ponto de apoio da certeza da sabedoria na própria verdade.

Ao erigir uma abordagem de análise filosófica, Agostinho, de certo modo, não pretende recuperar os momentos mais dramáticos da discussão nos acadêmicos, no sentido de revitalizar as vias anteriores. Muito diferente disso, ele sabe e respeita os princípios de cada escola, como movimentos incontornáveis pela história. Não obstante, não há o uso de anacronismo dos antigos filósofos em prol dos novos autores. O que é primordial do diálogo, é a leitura e hermenêutica das hipóteses dos céticos, a partir da hipótese do conhecimento da verdade, tendo como ciência em filosofia o neoplatonismo. Ademais, não é uma discussão que pretende engendrar elementos Acadêmicos, numa cultura extra acadêmica, como se fosse uma divulgação do saber a um público exotérico.

---

Ascalona, dapprima membro dell'Accademia e poi fondatore di una nuova scuola, che egli, per distinguerla dall'orientamento scettico del capofila della dell'Accademia Filone, chiamò « Accademia antica ». Ad Atene Cicerone ascoltò poi di nuovo l'epicureo Fedro e l'allora caposcuola – il penultimo – Zenone di Sidone. Da Atene Cicerone raggiunse Rodi e ascoltò lì lo stoico Posidonio, allievo del caposcuola Panezio, che aveva trascorso molto tempo a Roma.”

Tanto é, que a dúvida dos Acadêmicos será elogiada, em grande parte, devidamente por sua importância em defender o conhecimento Acadêmico, dos ataques do ceticismo radical. Assim, o probabilismo que a Agostinho importa ressaltar, é o probabilismo do conhecimento verossímil em detrimento da verdade.

Cabe salientar, que o problema do conhecimento colocado por Agostinho, acaba se tornando, à medida dos enfrentamentos com a cultura dos acadêmicos, totalmente inédito. Isto é, Agostinho está problematizando a filosofia com a hipótese da verdade. Além do que, a reconstrução do argumento do conhecimento, vai no sentido crítico do probabilismo nos acadêmicos. Assim, Agostinho tem o ponto de partida na filosofia como possibilidade de ciência das coisas.

O problema da certeza em filosofia é o problema que está diretamente ligado ao problema da ciência no discurso contínuo. A saída ao problema encontrado no discurso contínuo, será através do próprio método ciceroniano, que consiste em guardar e receber os ensinamentos dos antigos, com cauteloso e esmerado distanciamento crítico. A abordagem de outros estilos é o pressuposto inicial adotado por Agostinho, de recepção da fortuna crítica da filosofia dos Acadêmicos. E, através do trato crítico do problema da certeza em Cícero, Agostinho introduz a tese do esforço hermenêutico do neoplatonismo, em fundamentar a ciência, como possibilidade da certeza do conhecimento. Assim, o probabilismo será delimitado, a partir do problema da recepção ciceroniana de Filo e Antíoco, que é aquele probabilismo mais radical em relação à tradição do probabilismo em Zenão.

### **3.2.2 O probabilismo da certeza no conhecimento em Zenão**

Para engendrar o problema da certeza, Agostinho coloca de forma equidistante, o problema do conhecimento, mediante a definição do conhecimento de Zenão. O problema da dúvida em Zenão é colocado em relação a Arcesilau, precisamente, por apresentar as origens do dissenso do conhecimento. Neste momento, há uma problematização da certeza em filosofia, em que a dúvida é levada ao limite do conhecimento. Neste sentido, está sendo colocada a maior fragilidade da hipótese do probabilismo, que é a dúvida da certeza inteligível do conhecimento.

A partir de Zenão, os Acadêmicos fizeram da interpretação controversa do probabilismo. Os axiomas que seguem da discussão do probabilismo de Zenão, são

oriundos dos desacordos do conhecimento. A questão será mais problemática com o engendramento de hipóteses sensualistas no conhecimento. A partir da introdução do sensualismo, os acadêmicos manifestam um movimento pendular, da hipótese do probabilismo de Zenão ao sensualismo de Epicuro.

A máxima relativização do conhecimento, leva ao comum desacordo, entre aqueles que defendem a possibilidade de alcançar a certeza em filosofia, ao ponto daqueles que não possuem certeza de nada. O que resta aos novos Acadêmicos é reduzir o ofício do conhecimento em observar, analisar e criticar cuidadosamente, as opiniões advindas das filosofias antigas. No limite, a sabedoria torna-se o conhecimento verossímil das coisas. “Se a definição de Zenão obrigava a dizer algo de prejudicial à filosofia, havia necessidade, meu amigo, de dizer o que é objeto de tristeza para o homem ou o que para ti é motivo de escárnio?”<sup>66</sup> (*Contra los Académicos*, III.9, 20; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 138).

O caso mais emblemático da fortuna crítica da definição de Zenão é colocar o probabilismo no grau de ciência. Tal grau de aceitação do probabilismo é passível de dúvida e rejeição, quando está em questão, a necessidade da ciência como conhecimento que distingue o verdadeiro do falso. Ao assumir a leitura do conhecimento enquanto passível de certeza, Agostinho não deixa de reconhecer também o mérito dos novos autores ao conhecimento nos acadêmicos. Deveras, a dúvida dos novos autores é necessária para verificar a opinião dos antigos, à medida que o conhecimento não pode se apoiar simplesmente no argumento de autoridade dos filósofos, e sim, em sua adequada interpretação e correta compreensão. Ademais, a dúvida enquanto método levada ao extremo, acarreta inúmeras consequências na filosofia, em que, a mais grave é a impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso.

Não obstante, Zenão ainda tem o mérito de sustentar o critério do conhecimento razoável, sobre as práticas moralmente aceitáveis da ação humana e suas implicações ético-relativistas. A importância de se evitar o erro nas ações está baseado, sobretudo, no critério de conhecimento provável das escolhas éticas. Isto significa que Zenão ainda

---

<sup>66</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, III.9, 20; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 138. “Agostino: - Si la definición de Zenón obligaba a decir algo peligroso para la Filosofía, ¿no se debería, amigo mío, decir al hombre lo que para él es motivo de dolor, o para ti causa de burla? (Si aliquid philosophiae perniciosum Zenonis, definitivo dicere cogebat, mi homo, idne homini dicendum fuit, unde se doleret, na id, unde te derideret.)”

possui um critério de conhecimento que não consente com o sensualismo moral, seja de correntes cínicas, seja de correntes hedonistas. O problema, porém, é a fortuna crítica dos acadêmicos, na recepção do probabilismo de Zenão. O probabilismo é recebido pelos novos autores da Academia, sob diversas hipóteses céticas. O movimento do probabilismo Acadêmico não é tanto passível de crítica pela opinião inicial de Zenão, do que é pelas controvérsias entre as hipóteses de Filo e Antíoco, que levaram à cisão interna da hipótese do conhecimento nos acadêmicos.

Entrementes, a opinião de Zenão introduzir-se-á o probabilismo do conhecimento, tal probabilismo ainda é moderado, sob o ponto de vista da hipótese do conhecimento verossímil. A radicação do conhecimento verossímil é passível de erro e, concomitantemente, de refutação do erro. Tanto é que o erro na doutrina de Zenão ainda deve ser evitado, segundo a verdadeira semelhança da representação e a coisa mesma. Em contrapartida, o erro para os novos Acadêmicos simplesmente não existe. Toda opinião pode ser tida como suspeita, de modo que o erro não passa de uma opinião dos antigos que merece suspeita.

Tal radicalidade do movimento da hipótese de Zenão, leva ao impasse da hipótese do conhecimento dos Acadêmicos. Os que advogam a doutrina dos antigos autores da Academia, se restringem à doutrina do conhecimento até Arcesilau. Os que advogam a doutrina dos novos, tem na posição de Carnéades e Filo de Antíoco, um sentido mais pleno de dúvida cética Acadêmica, em que é central no método dos novos autores. Disso decorre, o embate e uma cisão do conhecimento, que no fundo não passa de um falso dilema.

O autor vai apresentar uma solução, mediante o argumento de querela toscana. O debate do ecletismo em filosofia, leva Agostinho a fazer objeções do método de Cícero, em problematizar todos os estilos Acadêmicos e não dar o assentimento da razão à nenhuma hipótese. Tal método coloca o problema da certeza em filosofia, como problema central da discussão na parte final. O método coloca a impossibilidade de encontrar alguma certeza do conhecimento, de modo que probabiliza a necessidade de procurar a sabedoria para alcançar a ciência das coisas. “Usarei de um dilema seguríssimo: 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.<sup>67</sup> (*Contra los Académicos*, III.9, 21; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 139).

Nesta direção, é colocada em relação, as posições de Zenão e Arcesilau. Aquilo que Zenão entende como conhecimento provável, Arcesilau reconhece como verossímil. Em contrapartida, uma representação que não pode ser provável, também não pode ser verossímil. O contrassenso manifesta que o conhecimento ou é provável, ou é verdadeiro, tendo em vista a verdade como critério máximo do conhecimento. Dessa forma, o conhecimento da verdade é ‘medida’ para o verdadeiro e o provável. O verossímil é excluído, tendo em vista o falso. Neste ponto, Agostinho está recuperando a certeza do erro, tendo em vista a recuperação do verdadeiro e do falso, segundo o critério máximo da própria verdade.

A resolução do problema da certeza em filosofia, consegue superar o impasse do conhecimento verossímil pela sobreposição do conhecimento da verdade sob o verdadeiro. O verdadeiro é distinto do conhecimento verossímil, à medida que o verdadeiro não pode parecer com a verdade, mas tem de ser idêntico com a própria verdade. E, o conhecimento provável precisa estar em relação para com a verdade, tendo em vista, estar mais próximo do verdadeiro do que o conhecimento verossímil. O verossímil, por sua vez, é aquilo que está longe tanto do provável, quanto mais da verdade. Portanto, o verossímil é passível de engano, o qual está diretamente ligado ao erro. Assim, a forma de superação do problema da certeza em filosofia, passa pelo conhecimento da verdade como critério máximo do conhecimento, de forma que tudo o que é verdadeiro, tem em vista o conhecimento da própria verdade. O passo permite superar aquelas aporias geradas pelo ceticismo dos Acadêmicos, em que a recolocação do problema da certeza, passa pelo critério de objetividade do pensamento para com a realidade. Dessa maneira, Agostinho avança mais um passo, quando coloca o problema da certeza em filosofia, em relação a alguns dos axiomas dos Acadêmicos e sua refutação.

---

<sup>67</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Académicos**, III.9, 21; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 139. “Agostino: - Echaré mano de um dilema realmente seguro. La definición o es verdadera o es falsa; si es verdadera, poseo realmente la verdad; si es falsa, puede conocerse algo aunque tenga alguna nota común con lo falso. (Utar complexione securissima. Aut enim uera est aut falsa. Si uera bene teneo; si falsa, potest aliquid percipi, etiamsi habeat habeat communia signa cum falso.)”

### 3.2.2.1 Os axiomas sensualistas nos Acadêmicos e sua refutação

Para abordar o problema da certeza do conhecimento dos Acadêmicos, Agostinho coloca sob discussão, a tese da suspensão do juízo, sob duas perspectivas, a saber, o cinismo e estoicismo. Carnéades é o filósofo que representa o cinismo. Os cínicos colocam em suspenso o juízo sobre toda a realidade. Seu modo de suspender o juízo das coisas, pretende manter em suspenso, o conhecimento do mundo, de modo que o plano sensível passa a ser incerto. Crisipo é o filósofo que representa o estoicismo. No estoicismo, os corpóreos são o fundamento do conhecimento. A dúvida passa para o âmbito inteligível do conhecimento. No estoicismo, o plano sensível dos corpóreos ao conhecimento não sofre a dúvida radical. No cinismo, a dúvida é sobre todo o conhecimento, de modo que o conhecimento sensível também é passível da dúvida cética.

A dúvida dos cínicos sobre a possibilidade de certeza sensível e a dúvida do estoicismo sobre a possibilidade de certeza inteligível, representa os dois estágios, que o conhecimento deve superar para alcançar a certeza em filosofia. No primeiro movimento cético dos acadêmicos, a dúvida da certeza sensível está diretamente ligada aos conteúdos oriundos da sensação. No segundo movimento cético, a dúvida da certeza inteligível das ideias é dúvida da possibilidade da ciência, segundo as formas do pensamento. Tanto o primeiro, quanto o segundo estágio da dúvida cética, manifesta a crise central do programa de ciência dos acadêmicos, crise essa, introduzida mediante teses sensualistas do conhecimento.

Disso decorre, a refutação dos axiomas sensualistas do conhecimento. O pensamento passa a ser o reduto silencioso da dúvida sobre o plano sensível do conhecimento, mas também sobre o plano inteligível. Na dúvida, há uma garantia do conhecimento que é superior à própria mente, que é a própria certeza inteligível do conhecimento. A certeza se apresenta como unidade do pensamento, em que a multiplicidade do sensível pode ser compreendida, não exatamente sob o ponto de vista da dispersão, da transitoriedade, mas da unidade inteligível do uno sobre o múltiplo da matéria. Por conseguinte, a verdade é o princípio eterno do conhecimento, a partir do qual, a mente humana conhece todas as coisas, segundo o ponto de vista da unidade da ideia de verdade. Assim, a despeito das correntes céticas, o conhecimento precisa de

alcançar, a inteligibilidade da certeza, mediante a própria necessidade da ciência, como conhecimento distinto do erro.

Desde os primórdios do conhecimento, a unidade do conhecimento é verificada, a partir da unidade do átomo sobre a multiplicidade da matéria. A filosofia de Demócrito surge como uma refutação das filosofias corporalistas, os quais incluem cínicos e estoicos. O filósofo naturalista obtém no átomo, a unidade mais básica do conhecimento. Ou seja, em filosofia, a necessidade do monismo emerge, sobretudo, como forma de superar do múltiplo. Dessa maneira, o monismo é a forma mais antiga de refutação acadêmica dos axiomas corporalistas. “Estas proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso.”<sup>68</sup> (*Contra los Acadêmicos*, III.10, 23; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 144).

A partir do momento que é colocado o problema de Demócrito na forma disjuntiva, começa a ser introduzido do discurso de Agostinho, a necessidade de refutação de toda a multiplicidade de opiniões dos acadêmicos, pela supremacia da certeza em filosofia. A necessidade, vai no sentido de eleger a hipótese do uno, enquanto unidade de conhecimento capaz de refutar o ceticismo acadêmico, no qual se refugia todas as opiniões do conhecimento verossímil das coisas.

As proposições colocadas no formato disjuntivo, ou permitem separar o falso, ou possuem algo de falso compartilhado entre as duas, que torna impossível descrever o seu conteúdo como algo passível de certeza. Nesta direção, é possível enunciar o falso, a partir de hipóteses de conteúdo mutuamente falso, como é o caso do probabilismo e do ecletismo da Nova Academia. Tal é o efeito da resolução proposta sob a forma de querela toscana, do discurso contínuo em defesa da verdade, em que o conhecimento verossímil exclui o probabilismo mutuamente, cedendo o lugar, à possibilidade de alcançar a certeza em filosofia. Neste sentido, a superação do dilema disjuntivo do conhecimento é feita, mediante a primazia do princípio da unidade sobre a multiplicidade do conhecimento. Os novos autores Acadêmicos ocultam a possibilidade da certeza no dilema do múltiplo, em que não há saída possível do ceticismo, a não ser excluindo mutuamente os axiomas associados à multiplicidade do conhecimento.

---

<sup>68</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Acadêmicos*, III.10, 23; Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 144. “Agostino: - Porque estos dilemas son verdaderos, y nadie puede confundirlos con algo que se asemeja con la falsedad. (Vera enim sunt ista disiuncta nec similitudine aliqua falsi ea quisquam potest confundere.)”

A pergunta da possibilidade de conhecimento inteligível é fortuita de sentidos, já que coloca a questão do engano, sob modo operante da disjunção do uno com o múltiplo: “Se os sentidos enganam, diz o Acadêmico, como sabes que este mundo existe?<sup>69</sup>” (*Contra los Acadêmicos*, III.11, 24; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 146). Para a saída do impasse, há uma ampliação da problemática do conceito de representação do mundo enquanto aparência, para o sentido da problemática do mundo enquanto realidade. Dito de outro modo, a saída ao problema representacionista do mundo é a saída do impasse entre representação e coisa em si. E, ao inferir a possibilidade de dizer algo do mundo externo, o sábio corresponde ao conteúdo exterior propriamente dito, pela correspondência do pensamento com o nome da coisa, de modo que está recolocando o conteúdo clássico entre signo e coisa.

À medida que Agostinho produz uma ressignificação conceitual do problema do conhecimento em sua filosofia, reintroduz o conceito de verdade, como modo de readequar o discurso às coisas propriamente ditas, a ponto de recuperar a tese da necessidade de a linguagem ter o compromisso com a verdade. Isto é, quando a linguagem pretende dizer algo sobre o mundo, essa precisa ter um compromisso com a verdade, de modo a cumprir a finalidade de evocar a coisa mediante as palavras. Assaz, Agostinho está exaurindo os últimos recursos, de obnubilar a evidência da verdade pela controvérsia do probabilismo dos acadêmicos. Com efeito, ao desvelar o problema do falso como dilema acadêmico, é reintroduzido o sentido de conhecimento enquanto possibilidade de certeza. Assim, a passagem da doutrina do conhecimento dos Acadêmicos, da hipótese do conteúdo verossímil para a ciência é o passo decisivo da hipótese da possibilidade da tese do conhecimento fundamentada na ideia de verdade.

Na ideia construção da ideia de verdade no discurso contínuo, há uma possibilidade de o argumento da verdade ultrapassar as vias sensualistas do conhecimento, em direção às vias intelectualistas. É ultrapassado a multiplicidade de opiniões acadêmicas, para um sentido unívoco do conhecimento, que opera a doutrina da ciência. Neste sentido, Agostinho está reintroduzindo a hipótese da verdade, segundo as próprias condições que a verdade implica enquanto saber rigoroso. Por conseguinte, mediante a polêmica de Demócrito e Epicuristas, é introduzindo no debate, o primado

---

<sup>69</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Acadêmicos**, III.11, 24; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 145. “Agostino: -Si los sentidos, dice Carnéades, engañan, ¿como sabes que este mundo existe? (Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensos falluntur?)”

do uno sobre o múltiplo do conhecimento. O primado do uno é o modo de afastar da multiplicidade de interpretações dos filósofos da natureza, para o primado do conhecimento inteligível como parâmetro do conhecimento sensível. Neste aspecto, Agostinho dá um passo além, em direção aos neoplatônicos, cujo sentido da realidade é fundamentado nas ideias inteligíveis da mente sobre as coisas. “Não restaria absolutamente nenhuma razão para toda essa discussão em que vos aprazeis em triunfar, se não só nada sabemos como também nada nos aparece.”<sup>70</sup> (*Contra los Académicos*, III.11, 24; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 146).

A possibilidade de conhecimento dos novos acadêmicos pode ser testada, segundo as próprias consequências da hipótese do probabilismo Acadêmico. Tal implicação, porém, é obnubilada pela incerteza da existência do mundo, mediante a própria insuficiência da hipótese do probabilismo; não a partir do conteúdo do real, enquanto existência inteligível das ideias sobre a mente. A evidência da existência do mundo é o ponto de maior inflexão. A representação do mundo na mente do sábio precisa ser representação de algo garantido pela realidade das ideias eternas. Caso contrário, não haveria o pressuposto representacional do mundo. O que o acadêmico nega é a possibilidade de evidência da existência do mundo.

Trata-se, de uma contradição em termos. Ao negar a evidência da realidade do mundo, o probabilismo dos acadêmicos coloca como provável a certeza sensível dos corpóreos. Ao probabilizar a possibilidade de certeza do mundo, o acadêmico probabiliza a possibilidade de conhecimento sensível. O que está em jogo no probabilismo dogmático é toda a possibilidade de conhecimento, tanto inteligível quanto sensível da realidade.

A crítica de Agostinho ao probabilismo radical propõe ultrapassar o nível de representação do conhecimento enquanto multiplicidade de opiniões, através do princípio inteligível da ideia sobre a multiplicidade de opiniões dos filósofos. A realidade como apresenta ser, não pode ser negada enquanto aparência de algo; tampouco pode ser negada enquanto signo que remete à coisa. Portanto, é no paradoxo

---

<sup>70</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, III.11, 25; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 146. “Agostino: - Si, por el contrario, niegas que esto que se me muestra sea el mundo, entonces resulta una cuestión puramente nominal, puesto que yo he dicho que a esto le doy el nombre de mundo. (Si autem hoc, quod mihi uidetur, negas mundum esse, de nomine controuersiam facis, cum id a me dixerim mundum uocari.)”

da representação que Agostinho explicita a possibilidade de conhecimento da realidade, a partir da ideia de verdade sobre a mente. No último passo da análise crítica dos acadêmicos, começa a emergir o primado da ideia de verdade sobre a mente e os sentidos. A mente e os sentidos são inspecionados mediante a doutrina do conhecimento inteligível.

A opinião do monismo de Demócrito em relação à opinião de epicuristas e cirenaicos serve para sobrepor a primazia da unidade do conhecimento sobre a multiplicidade de opiniões Acadêmicas. Ao colocar o primado da unidade da ideia sobre a multiplicidade de opiniões, Agostinho reconstitui o antigo debate do uno sobre o múltiplo dos platônicos. Sua solução, será em grande medida, de chave neoplatônica. A saída do probabilismo é feita pela reconstrução histórica da hipótese do conhecimento Acadêmico, cuja doutrina monista formou a base para os filósofos superarem a multiplicidade das opiniões dos antigos filósofos da natureza.

Aliás, a superação de filosofias que tem o princípio no múltiplo, se baseia no monismo sobre o sensível, que é a concepção atômica, indivisível da matéria. Ou seja, trata-se de afirmar o princípio da unidade do conhecimento sobre o múltiplo dos antigos filósofos naturalistas. Correlatamente, a descoberta do uno sobre o múltiplo é superação das opiniões sensualistas do conhecimento, tanto aquelas oriundas da opinião do epicurismo, quanto aquelas oriundas da opinião dos cínicos ou cirenaicos.

Em suma, em contrapartida ao múltiplo das opiniões, é afirmado a primazia da unidade do conhecimento segundo a ideia de verdade. O primado da ideia sobre o real é para ordenar a mente, a conhecer a criação, segundo o ponto de vista do divino. A sabedoria das coisas humana precisa estar ordenada, sob o ponto de vista da sabedoria das coisas divinas.

Assim, é recuperado o tema da sabedoria como conhecimento que ordena os estudos das coisas humanas e divinas ao longo do projeto inicial dos primeiros escritos de Agostinho. “Assim nenhuma semelhança com o falso pode anular o fato que declarou conhecer. Os Epicuristas e os Cirenaicos talvez digam a favor dos sentidos muitas outras coisas que não me consta terem sido rebatidas pelos Acadêmicos.”<sup>71</sup> (*Contra los Acadêmicos*, III.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, 2009, p. 150).

---

<sup>71</sup> \_\_\_\_\_. **Contra los Acadêmicos**, III.11, 26; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 150. “Agostino: - Por tanto, ninguna semejanza com la falsedad existe que pueda desfigurar lo que he dicho que conozco. Tal vez Epicuro e los Cirenaicos podrían dar aún, em pro de los sentidos, otras muchas

Para dilapidar o impasse dos Acadêmicos definitivamente, Agostinho abre mão de todas as posições do conhecimento enquanto fenômeno das coisas, em prol daquela que, na esteira dos antigos Acadêmicos, vinha sendo a linha mais ortodoxa das lições do conhecimento, que é a linha dos platônicos. Agostinho remeterá, por conseguinte, aos filósofos platônicos, à medida que considera temerário a análise dos troncos do conhecimento, cujo sentido oferecido aos conteúdos, das formas inteligíveis do conhecimento, pretende ser obscurecido por querelas que mais são tergiversação sobre o conhecimento, do que conhecimento propriamente dito. Nesta direção, os platônicos, serão colocados entre os grandes autores Acadêmicos, cuja autoridade deve ser devidamente lembrada.

### **3.2.2.2 O problema do assentimento da certeza moral**

O aspecto da certeza moral passa a ser tratado no diálogo, quando está em questão a dúvida dos sentidos. A dúvida dos sentidos é introduzida a partir do argumento do sonho. No argumento, as escolhas morais fazem parte da questão. Quando a pessoa está dormindo, a necessidade de escolher o sumo bem é passível de discussão. No sonho acontece de a mente sentir, mas não consentir. O consentimento precisa da deliberação da razão segundo o desejo, algo que passa na vigília. O argumento do sonho, embora faça alusão ao problema do consentimento, tem como alvo a questão do assentimento. O consentimento da vontade ao desejo precisa do assentimento da razão. O assentimento é dado pela razão ao desejo, quando aprova ou desaprova determinada intenção, de acordo com a certeza moral.

O assentimento da razão sobre a certeza moral é passo decisivo do argumento, sobre a possibilidade do acesso a verdade. Dar o assentimento à certeza moral significa, dentro do argumento do sonho, afastar da sensação, isto é, da tese sensualista, através da qual, os novos acadêmicos ocultaram a verdade. As opiniões sensualistas são descartadas, a partir da impossibilidade de assentimento moral no sonho ao sumo bem.

O assentimento do sumo bem da mente, só é possível no estado de vigília, quando a mente vigia sobre os sentidos e suas representações na mente. Só assim, a

---

razones, contra las cuales no tenemos constância de que los que los académicos hayan dicho nada. (Sed me tamen illud in somnis etiam delectaret. Quare illud quod me scire dixi, nulla confundit similitudo falsorum et Epicureus uel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil distum esse ad Academicis accepi.)”

mente pode examinar e julgar as imagens produzidas pelos sentidos internos à mente. Neste sentido, a certeza moral é dada pelo assentimento interno da razão sobre as ideias da mente. As ideias, por sua vez, são transcendentais à própria mente, pois são razões eternas. As razões eternas iluminam a mente, sob o ponto de vista da possibilidade da verdade. O julgamento da certeza moral é dado a partir das ideias eternas presentes na mente, cuja a verdade sobre o sumo bem é o critério do bem segundo a beatitude, que em última análise, é o conhecimento segundo a verdade eterna da criação.

O critério de certeza moral é baseado no conhecimento do sumo bem, que é o conhecimento da vida feliz. O conhecimento da vida feliz é acessível, segundo o conhecimento da ideia de verdade. A ideia de verdade é transcendente à própria mente. É a transcendência da ideia sobre a mente, que permite a verdade iluminar a mente, a pensar as coisas, sob o ponto de vista da eternidade. O passo decisivo do argumento da certeza moral é a consequência extraída do argumento da certeza sobre os sentidos, a saber, a certeza intelectual.

A certeza intelectual é chave do argumento da certeza extraída do exame dialético das opiniões dos Acadêmicos. A dialética é colocada, no plano superior do exercício da mente, em que o diálogo cumpre função superior à retórica. A retórica enquanto técnica deve estar à serviço da dialética, que é o exercício mais elevado em relação ao conhecimento. Há uma reconstrução da crítica do platonismo à retórica enquanto técnica, que pretende usar dos sofismas da razão, como argumentos válidos nas disputas Acadêmicas. Agostinho se opõe ao modelo dos Novos Acadêmicos de sofismar a possibilidade do conhecimento dos Antigos Acadêmicos. E, tal oposição é feita mediante a restituição da superioridade do conhecimento oriundo da dialética sobre os demais. Com efeito, a certeza intelectual está no horizonte da possibilidade dos Antigos Acadêmicos, quando assentida dentro do exercício dialético da razão na doutrina dos platônicos. A chave neoplatônica do exame dialético da discussão, passa a ser central no argumento final da verdade.

A dialética é realmente a ciência da verdade, ele conhece bem o suficiente para depreciar e deixar esse falso sofisma desaparecer impiedosamente: Se é verdadeiro, é falso; se é falso, é verdade. Sobre a percepção eu acho que é o suficiente o que foi dito, porque, quando



eu falar sobre parecer favorável, haverá uma nova pergunta.<sup>72</sup> (*Contra los Académicos*, III.14, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 155).

A importância da dialética é colocada com muita ênfase, tanto é que há um louvor ao estudo e exercício da dialética, que tem como objetivo a exortação da prática filosófica, como método de exercício superior da razão. A importância é dada, sobretudo, tendo em vista a necessidade de o conhecimento ser passível da certeza intelectual, precisamente, através da discussão dialética de duas teses em oposição. Cabe destacar, que as opiniões dos Acadêmicos são confrontadas, segundo o exame do método dialético, no sentido que o diálogo o concebe. Trata-se do método que conduz a razão à ciência.

A dialética como caminho da certeza intelectual é toda praticada no próprio percurso dialógico sobre o conhecimento da verdade. Os axiomas dos Acadêmicos foram todos discutidos, observando o método dialético. Quando Agostinho desenvolve o discurso contínuo, há uma necessidade de desenvolver aquilo que dialeticamente foi assumido como possibilidade de conhecimento. Destarte, o discurso contínuo coloca sucintamente o caminho do conhecimento dentro dos quadros temporais nos Acadêmicos. Ao resgatar os marcos temporais, é resgatado os movimentos da certeza Acadêmica, a partir do uso adequado da dialética, em que a certeza moral aparece seguida da certeza intelectual no método.

Por ser um caminho de ordenamento da mente em busca da verdade, o caminho dialógico da verdade passa, necessariamente, pela dúvida para se chegar à primeira certeza, que é moral. É a solução para o problema do conhecimento da vida feliz, em que é assumida a certeza moral da felicidade, a partir da ideia de sumo bem. Em decorrência disso, há como consequência a necessidade da certeza intelectual, que é segunda certeza conquistada na resolução da possibilidade da verdade. Trata-se, então,

---

<sup>72</sup> \_\_\_\_\_ . **Contra los Académicos**, III.14, 30; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 155. “Agostino: - Dialéctica es realmente la ciencia de la verdad, la conoce suficientemente como para depreciar y dejar que desaparezca sin piedad este falso sofisma: Si es verdadero, es falso; si es falso, es verdadero. Acerca de la percepción creo que es suficiente lo dicho, porque cuando hable sobre el asentimiento, allí será tratada de nuevo ser deso toda la cuestión. (Verum ille sapiens aut haec neglegit aut, si perfecta dialectica ipsa scientia ueritatis est, sic illam nouit, ut istorum dialectica ipsa scientia ueritatis est, sic illam nouit, ut istorum mendacissimam calumniam: si uerum est, falsum est, si falsum est, uerum est, contemnendo et non miserando fame necet. Haec de perceptione, satis esse propterea puto, quia de assentiendo cum dicere coepero, tota ibi rursum causa uersabitur.)”

do caminho da verdade ter caminhos seguros e abalizados pela certeza moral e intelectual fundamentadas na ideia de soberano bem.

Em contrapartida, todas os sofismas são dirimidos pela subsunção da possibilidade de assentimento da razão ao soberano bem. Em decorrência do ponto de partida da verdade, o soberano bem pode não apenas ser alcançado, mas também conhecido. Dito em outras palavras, a vida feliz pode não apenas ser alcançada na vida póstuma, mas pode ser conhecida como primícias da beatitude futura, através da certeza moral e intelectual do soberano bem do ser humano, que é a posse da beatitude ou vida eterna. Assim, o conhecimento da vida feliz nesta vida é possibilidade da posse do soberano bem na vida póstuma.

Nessa perspectiva, Koch (2015, p. 19) afirma sobre a filosofia de Agostinho alcançar a certeza, tendo como ponto de referência, o modelo da certeza lógico-matemática obtida no método da dialética. Trata-se, de recuperar o paradigma da dialética nos neoplatônicos, em que o ceticismo é confrontado pelos axiomas da razão dialética.

Sabe-se que, desde o “Contra Acadêmicos”, Agostinho se interessou pela questão da verdade em termos de certeza. Por exemplo, pode-se afirmar que as verdades matemáticas e as regras lógicas são verdadeiras porque elas resistem a toda a dúvida, a todo ataque cético. Sua formulação permanece verdadeira, independentemente do estado que afeta aquele que as enuncia, mesmo quando ele dorme, sonha ou delira (CA III, § 25): que  $3 \times 3$  resultam em 9, ou é verdadeira a disjunção de duas proposições contraditórias, “isto é necessariamente verdade, ainda que o gênero humano durma profundamente.” (KOCH, 2015, p. 19).

Neste aspecto, a certeza intelectual obtida mediante o modelo lógico-matemático-platônico será o ponto chave de leitura da questão da possibilidade de a filosofia alcançar a certeza em filosofia. A partir do antigo modelo dos geômetras, a ideia do soberano bem, enquanto possibilidade de o conhecimento alcançar a vida feliz, nada mais é, do que a possibilidade de a mente, nesta vida mortal, alcançar o caminho da beatitude da vida eterna. Por conseguinte, a ideia de verdade é o fundamento do conhecimento da vida feliz, em que a mente pode alcançar a verdade com todo o empenho, como o maior bem para a vida presente. Assim, a descoberta dialética da ideia de verdade na mente é o fundamento para a busca da sabedoria, à medida que a sabedoria é o conhecimento que orientar a mente, a buscar a posse da felicidade eterna.

Em suma, aquele que busca a sabedoria, torna-se sábio, à medida que concede o devido assentimento da verdade em relação à certeza obtida, através da dialética. A ideia de verdade obtida pela ciência, por sua vez, é o que garante à mente consentir a certeza do bem, mediante o assentimento da mente, para com a realidade superior à própria mente, que é o conhecimento da realidade eterna do soberano bem. A realidade eterna do bem se fundamenta na razão eterna da verdade, em que não há mudança ou variação do tempo, segundo a própria razão da imutabilidade do conhecimento. A ideia de verdade, por isso, é a própria realidade do conhecimento, pois é a realidade primordial das coisas.

### 3.2.2.2.1 O sábio e o assentimento da sabedoria

O sábio é o protótipo do indivíduo que alcançou a sabedoria. A sabedoria, por sua vez, é o ideal da vida dedicada ao estudo e à reflexão das realidades eternas. O sábio manifesta a sua sabedoria, precisamente, dando o assentimento da razão em caráter hipotético dedutivo dialético, afirmando ou negando determinada hipótese do conhecimento. Conceber um sábio que não assente nada é uma contradição em termos. Tanto pelo ponto de vista performático do nobre exercício do sábio de discernir as coisas e seus nomes, quanto do ponto de vista da sabedoria propriamente dita, que necessita de esclarecimento e de explicitação de seus termos. Um sábio que não assente nada com a razão, não pode ser sábio. “E se vocês, jovens, ainda não o conhecem, com certeza leram no *Hortensius*: “Se não há nada de certo, nem é o próprio do sábio para opinar, nunca o sábio vai aprovar algo.”<sup>73</sup> (*Contra los Académicos*, III.14, 32; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 159).

O assentimento da razão do sábio entra no núcleo do problema do sábio e sua relação com a sabedoria. Dizer que o sábio alcança a sabedoria em si mesmo, significa afirmar que a sabedoria é reconhecida e assentida pelo sábio, como objetivo de sua vida. E, uma vida dedicada à sabedoria, implica reconhecer, que o sábio deixa as preocupações da vida ativa de lado, para colocar em primeiro plano, a ordem das

---

<sup>73</sup> \_\_\_\_\_. *Contra los Académicos*, III.14, 32; trad. Alvaréz, Alvaréz, pp. 158-159. “Agostino: - Si nada hay de certo, ni es próprio del sábio el opinar, jamás el sábio aprobará algo.” (si igitur nec certi est quidquam nec opinari sapientes est, nihil umquam sapiens approbabit.”)

questões da vida contemplativa. O sábio, neste sentido, é aquele que orienta a sua vida para a razão superior, de modo que sua vida feliz depende, necessariamente, de alcançar o seu objetivo traçado, que é dedicar a vida à um objeto superior à própria vida. No limite, este objeto é a própria sabedoria eterna, a qual ordena o conhecimento humano para a finalidade própria da vida humana, que é alcançar a beatitude eterna, ou simplesmente, a posse do soberano bem.

O sábio que nada sabe, leva a refutação da própria sabedoria, o saber mais excelente da vida humana, que é o sumo bem. Trata-se de o sábio ser considerado sábio, não aos moldes dos Novos Acadêmicos, que se vangloriam de nada dar assentimento da razão. Doravante, o sábio é recuperado como aquele que domina a ordem de interpretar a sabedoria eterna, como possibilidade de interpretar o mundo enquanto criação de Deus. Dessa maneira, o sábio consegue conhecer as coisas, segundo um princípio transcendente às próprias coisas, que é a própria dimensão da sabedoria eterna, presente nas ideias eternas de Deus. “[...]; ele (o sábio) não pode dizer que não sabe nada, nem que ele empresta seu parecer favorável a nada.”<sup>74</sup> (*Contra los Académicos*, III.14, 32; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 159).

No uso dos termos finais da sabedoria, o sábio não pode negar que nada sabe, sob pena de ser considerado incipiente ao saber. No tocante ao uso ordenado das coisas, o termo final do néscio não é dado pelo seu descompasso entre linguagem e mundo, mas, precisamente, por não reconhecer que o princípio transcendente de conhecimento do mundo habita, antes de mais nada, no interior da própria mente. Ademais, o sábio é aquele que consegue dar o assentimento da razão, ao ordenamento da sabedoria eterna incriada, eterna e onisciente, que ilumina sua mente, segundo as regras eternas das ideias de Deus.

Nos termos convencionais da sabedoria Acadêmica, Agostinho subscreve os seus termos ligados à sabedoria, porém, com uma tese toda própria, que é a tese diretamente ligada à sabedoria cristã. Trata-se de uma tese muito peculiar, que é erigir a partir da sabedoria de matriz cristã, a possibilidade de dúvida e conhecimento da verdade. Nesta direção, Dutton (2016, p. 130) afirma que os termos ligados à sabedoria

---

<sup>74</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, III.14, 32; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 159. “Agostino: - [...], no puede decir que no conoce nada, ni que a nada presta su asentimiento. ([...], cum igitur et scit sapientiam et assentitur sapientiae, neque nihil scit neque nulli rei sapiens assentitur.)”

e o erro, não está apenas no sentido de o homem que está ligado ao erro, mas está também na estrada falsa do conhecimento. A crítica é feita ao conhecimento verossímil dos acadêmicos, que coloca o caminho da vida feliz, segundo o conhecimento verossímil da verdade. O confronto do conhecimento verossímil dos Acadêmicos, em que o caminho da sabedoria não é alcançado somente evitando o erro, mas também evitando a verossimilhança do verdadeiro, é crítica direta ao probabilismo do conhecimento Acadêmico elogiado por Cícero.

O que devemos procurar entender nessas anedotas, então, é como cada homem caiu no erro, por não dar o seu parecer favorável ao que é a verdade. Em outras palavras, o que devemos procurar entender nessas anedotas, é como cada um, ilustra o erro do não-assentimento. Para simplificar nossa análise em foco, em vez de analisar ambos, vamos limitar nossa atenção para a anedota dos dois viajantes, como se fosse o mesmo caso.<sup>75</sup> (DUTTON, 2016, p. 130).

Dutton coloca o problema do conhecimento verossímil, a partir da leitura atenta das anedotas daqueles homens que, por excesso de prudência, sucumbiam ao erro, precisamente, por não afirmar nada sobre as coisas. Paradoxalmente, aqueles que ficam numa posição de dúvida complacente ao assentimento da verdade, cometem o erro de não separar o erro da verdade. O conhecimento verossímil é assim entendido, como posição embora confortável aos acadêmicos, não deixa de ser uma ambiguidade em relação ao verdadeiro.

A dúvida enquanto metodológica é praticada dentro do exame dialético das opiniões de autoridade. A certeza de ordem inteligível, porém, está fundamentada no princípio transcendente do conhecimento, que precisa ser investigado segundo a imutabilidade da verdade. A sabedoria Acadêmica, neste ponto, passa a ser toda verificada, sob a luz da sabedoria divina. O próprio platonismo será verificado,

---

<sup>75</sup> In DUTTON, B. D. **Augustine and Academic Skepticism** - A Philosophical Study; Ithaca and London, First published, 2016, p. 130. "As obvious as this lesson may be, however, it cannot be the real lesson that Augustine wishes to impart with these anecdotes. Here we need only recall that, just prior to his presentation of them, he writes: "I think it is not only the man who is following the false road who is in error, but also the man who is not following the true one" (CA, III.15, 34). If our earlier analysis of this statement is correct, what he is referring to here is not a matter of going. This content downloaded from wrong in one's actions, but rather a matter of not giving one's assent to what is true. What we should seek to understand in these anecdotes, then, is how each man fell into error by not giving his assent to what is true. In other words, what we should seek to understand in these anecdotes is how each illustrates the Error of Non-Assent. Because it will simplify our analysis to focus on one rather than both, we will confine our attention to the Anecdote of the Two Travelers."

sobrepondo o exame das Sagradas Escrituras sobre a filosofia. Trata-se, então, de situarmos no ponto de maior distanciamento crítico dos Acadêmicos, que é aquele ponto de desnudar a contradição ético intelectual do caminho da sabedoria exortado por Cícero.

Dutton (2016, p. 136) propõe a leitura do problema do assentimento do conhecimento da vida feliz, sob a ótica do ignorante. O assentimento do ignorante parece manter-se, dentro do espectro do argumento do sábio Acadêmico, quando verificado o objeto da vida feliz, sem o conhecimento do próprio objeto. Neste sentido, o conhecimento da vida feliz, não pode ser assentido de maneira afirmativa, e sim, assentido de maneira negativa pela razão. Ao negar o assentimento da razão, é possível extrair do caso do ignorante, que aquele que nada sabe, permanece no erro. Com efeito, é neste sentido que pode ser orientado o problema do impasse dos Acadêmicos, sobre o caso do ignorante, o que muitas das vezes Agostinho observa que não ocorre. O sábio ignorante é uma contradição em termos, que o comentário de Dutton detém-se verificar. A objeção levantada pelo comentador é pertinente, sob o ponto de vista do argumento de Agostinho. O comentário corrobora com a afirmativa da verdade no diálogo, ao mesmo tempo que problematiza a temática, sob um ponto de vista interessante à resolução do problema do sábio ignorante.

[...] na opinião de Agostinho, uma pessoa pode evitar cometer o erro do não-assentimento em relação ao objetivo de alcançar a felicidade, apenas cometendo o erro do assentimento ignorante. Se isso estiver correto, então, o Acadêmico está dentro de seus direitos de protestar, que há algo errado na opinião de Agostinho sobre o erro.<sup>76</sup> (DUTTON, 2016, p.136).

Todavia, a questão de direito dos Acadêmicos, não pode ser colocada de fato nos termos do diálogo. Isto é, cabe protestar, se há algo de fato, na opinião de Agostinho, sobre o assentimento do erro, quando assumida a posição do Acadêmico verossímil radical, que é aquele que sofisma com os axiomas Acadêmicos. Mas não cabe protestar com o sentido apresentado e desenvolvido de fato por Agostinho, que coloca como contradição performática, o sábio ignorante como aquele que nada afirma. Trata-se,

---

<sup>76</sup> *Idem*, 2016, p. 136. “- [...] on Augustine’s view, a person can avoid committing the Error of Non-Assent with respect to the goal of attaining happiness only by committing the Error of Ignorant Assent. If this is correct, then the Academic is within his or her rights to protest that there is something amiss in Augustine’s views about error.”

então, de verificar o sentido do sábio ignorante, não necessariamente, sob o problema assentimento ignorante, mas no sentido que Agostinho mantém a perspectiva do erro.

Acaba-se tornando inviável, o caminho da sabedoria proposto pelos Acadêmicos, nos quadros do probabilismo. O declínio da tradição antiga do ideal de conhecimento inteligível à mera sofística dos axiomas dos Acadêmicos, acarreta a necessidade de o diálogo recuperar a teoria da ciência dos platônicos, como capaz de acessar a verdade. Por um lado, o argumento final recompõe a promessa de sabedoria antiga segundo a própria filosofia, por outro, recompõe o ideal pela hipótese da verdade numa ambiência de sabedoria cristã. “Finalmente, a fim de condenar justamente todos os pareceres imprudentes, prefiro dizer que ambos estavam errados, do que dizer que este último não estava errado.”<sup>77</sup> (*Contra los Académicos*, III.16, 35; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 163).

No aspecto final, a crítica do probabilismo radical, manifesta a contradição performática contida nos termos da filosofia como meio de alcançar a sabedoria da vida feliz nos Acadêmicos. A vida boa enquanto vida feliz, é tema de fortuna antiga inesgotável. À medida que o probabilismo vai se acentuando, vai se tornando dissoluta e desgastada, quando não omitida e negligenciada, a busca do fundador da Academia, que é buscar segundo a dialética, o conhecimento intelectual do bem para o aprimoramento da vida moral.

O ideal de Platão é submerso com os abusos dos novos acadêmicos, em interpretar o probabilismo mitigado dos antigos autores, que se restringem apenas a hipóteses de tipo meramente provável. Ou seja, após serem examinadas, as hipóteses ditas prováveis, isso não significava que a certeza fosse dispensável, sob o ponto de vista da dialética. Aliás, o modo de alcançar a certeza em filosofia pela dialética, na concepção do fundador da Academia era, precisamente, para obter o plano mais alto do conhecimento que é a ciência das formas ou razões eternas. Assim, o princípio do conhecimento estava diretamente ligado à ciência das razões eternas, não necessariamente no probabilismo do conhecimento das razões inteligíveis, como é a opinião introduzida por Zenão, em particular, sob disputa acirrada de Filo e Antíoco.

---

<sup>77</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, III.16, 35; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 163. “Agostino: - Finalmente, para condenar justamente todo asentimiento temerário, yo prefiro decir más bien que los dos se equivocaron, que decir que este último no se equivocó. (Ut enim temerariam consensionem iure condemnem, facilius ambo errant, quam iste non errat.)”

No limite, a crítica final aos novos acadêmicos não deixa de lhes conceder talvez algum mérito, no sentido de evitar que doutrinas corporalistas, como é o caso do estoicismo, substituísse enquanto teoria, a doutrina dos platônicos acerca das ideias. Ao sofismar todo o tipo de opinião, os novos acadêmicos relativizaram as correntes corporalistas que pretendiam se tornar teses dogmáticas nos Acadêmicos. Tudo restou apenas, então, sob o ponto de vista da suspensão cataléptica radical do conhecimento.

#### **3.2.2.2 O probabilismo e seus limites**

O probabilismo é verificado dentro do sentido da ambiência moral do termo como prática imoral. O probabilismo como prática da razão, acaba se sucumbindo à imoralidade, quando é submetido à dúvida radical do princípio da própria honestidade intelectual do sábio. Trata-se enfim, de analisar o probabilismo como exercício de suspensão do assentimento do juízo da razão sobre o que é moral e o que é imoral. Os acadêmicos, ao evitar todo o assentimento da razão, concomitantemente, evitam todo o juízo de valor sobre as pessoas e as coisas, de modo que acaba sucumbindo ao erro moral, portanto, à imoralidade das escolhas.

O argumento da crítica ao probabilismo dos acadêmicos, tem como consequência, assumir que o Acadêmico julga como se estivesse em sonho. Toda a realidade não passa de um sonho, em que na vigília, o assentimento da razão ficaria restrito ao nível da sensação, não do consentimento. De modo contrário, a proposta do diálogo é precisamente assumir a possibilidade da verdade, a partir da evidência do sumo bem imposta à razão, que deve ser buscado, configurando-se com a beatitude humana. A evidência não pode ser reduzida ao argumento do sonho dos Acadêmicos, em que tanto faz sentir no sonho e consentir acordado às intenções. Vale destacar, que a crítica ao dogmatismo da dúvida é crítica à uma prática imoral do conhecimento, pois permite prevalecer a apatia sobre a injustiça, que em última análise, tem que ser objetivável segundo a prática da virtude da justiça. A justiça enquanto virtude do conhecimento que permite julgar as ações justas, está diretamente condicionada ao conhecimento da verdade que é o sumo bem. Neste caso, um juiz iníquo seria aquele que não observa o princípio da honestidade intelectual, em julgar o caso segundo a virtude da própria justiça, valor diretamente ligado ao conhecimento da suprema verdade. [...] você pode facilmente persuadir o jovem que já fez grandes progressos na



academia, a acreditar que foi condenado em sonhos.<sup>78</sup> (*Contra los Académicos*, III.16, 35; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 165).

O que passa a ser refutado com o argumento da imoralidade do probabilismo Acadêmico não é a dúvida metódica dos Acadêmicos, e sim, o uso exagerado da dúvida metódica, a ponto de perder de vista do horizonte da dúvida, a própria necessidade de alguma certeza. A vida prática, ainda mais, aquela vida louvável pelo sábio, necessita ser pautada em critérios de honestidade bem distintos dos demais homens de negócios. Caso contrário, a vida do sábio perde o seu sentido, que é aquele de buscar o conhecimento das realidades eternas. Em contrapartida, a vida boa ou louvável, não pode perder de vista o ideal filosófico de sabedoria. Tal ideal é o que permite ao Acadêmico buscar a vida honesta livre das preocupações da vida ativa, dedicando-se mais tempo à vida contemplativa.

A vida do sábio necessita de certos cuidados, que uma vida dedicada exclusivamente aos negócios, impede de dedicar-se com exclusividade à sabedoria. Neste sentido, o sábio é aquele que pode julgar cada situação, como moralmente boa ou não para a vida feliz. Cabe ao sábio, evitar a imoralidade, tão comum e tão banal para quem não procura a sabedoria, enquanto vive cada escolha tomada irrefletidamente. Assim, Agostinho concede a primazia da vida dedicada ao ideal de sabedoria, daquela dos Acadêmicos, viciados moralmente em seu probabilismo de trocar o útil pelo agradável.

Nessa acepção, Dutton (2016, p. 130), afirma que o argumento de Agostinho é desafiador ao Acadêmico, já que propõe aos sábios o segundo lugar em relação à sabedoria. O Acadêmico é confrontado pelo próprio argumento de nada de afirmação, como posição de não saber radical. Determinada prática não corresponde ao probabilismo, e sim, à sofística. E, a sofística é assumir toda hipótese como relativa ao erro.

Dutton trata da questão limite do erro apresentada no diálogo, que é aquela dos Acadêmicos nada assentirem diante do conhecimento do crime de alguém, moralmente

---

<sup>78</sup> \_\_\_\_\_ . *Contra los Académicos*, III.16, 35; trad. Alvaréz, Alvaréz, p. 165). “Agostino: - [...] y aís poder persuadir fácilmente al joven que ha hecho ya grandes progresos en la academia, para que crea há sido como condenado em sueños. ([...] ita facile adulescenti, qui iam tantum in Academia profecerit, persuadebit, ut se tamquam insomnis putet esse damnatum.)”

culpável. Nessa linha, é inaceitável não afirmar a responsabilidade ou culpa de um criminoso devidamente comprovado, sob pena de escolher a menor das razões. O problema levantado, testa o limite moralmente aceitável do não assentimento do conhecimento, de modo que o limite moralmente tolerável é ultrapassado pelos acadêmicos. Neste ponto, o argumento do diálogo é inegociável. Não se pode ficar na impassibilidade do juízo das ações, sem ser imoral. Nisso reside a busca do ideal de sabedoria, que é segundo o conhecimento da virtude da justiça, conhecimento este, que reside na própria imutabilidade da verdade.

Em suma, o novo ideal de sabedoria proposto por Agostinho, como modo de vida que busca o soberano bem do homem, prioriza as realidades eternas, transcendentas ao próprio homem. O homem enquanto ser finito, ligado a própria morte, não pode obter uma resolução moralmente boa sobre o bem viver, a não ser que a mente humana reconheça no seu interior, que a verdade transcendente ao próprio homem. A verdade que habita no interior da mente, a ilumina a pensar corretamente a criação, sob o ponto de vista da imutabilidade da verdade. Aquilo que não é consenso entre os Acadêmicos, isto é, a possibilidade de conhecimento humano alcançar a realidade inteligível da verdade, é possível ser conhecido, sob o primado do conhecimento da verdade. O platonismo, desse modo, entra em discussão com a doutrina cristã, dentro de uma ótica muito peculiar, que é a síntese da filosofia como hermenêutica da sabedoria contida na verdade cristã.

## CONCLUSÃO

Como síntese final, é possível extrair da tese de Agostinho, que a possibilidade do conhecimento da verdade é acessível à mente humana, pois a verdade é o que nos possui antes mesmo de possuí-la enquanto realidade inteligível ao pensamento.<sup>79</sup> O fim último da vida humana, tendo como princípio a piedade cristã, é chave de acesso ao conhecimento para o caminho da beatitude. A sabedoria contida nas “Sagradas

---

<sup>79</sup> In GILSON, E., **Introdução ao estudo de santo Agostinho; trad. Ayoub**, 2007, p. 53. “Ó Verdade que és verdadeiramente! Encontro o passado e o devir em toda mudança das coisas, mas na verdade que permanece não encontro nem passado, nem devir: presente, bem como incorruptibilidade presente, eis é o que se encontra na criatura. Analiseis as mudanças das coisas, vós encontrareis o foi e nenhuma será tem lugar.”

Escrituras”, embora seja algo novo para a interpretação do jovem Agostinho, não deixa, contudo, de fornecer o conhecimento da verdade. A verdade enquanto descoberta pela exegese Bíblica, passa pela hermenêutica dos estudos dos “Livros Platônicos”, à medida que aquilo que é interpretado na sabedoria bíblica, é confrontado com a hermenêutica da filosofia dos platônicos.

Agostinho ressalta que o argumento dos platônicos, manifesta o entendimento sobre os dois planos do conhecimento da realidade, a saber, o plano sensível e inteligível. O plano sensível é interpretado como signo que indica a realidade inteligível. A realidade sensível evoca a necessidade de o conhecimento estar fundamentado na imutabilidade da verdade. A interpretação do mundo enquanto signo, remete ao seu significado que é inteligível, a saber, a suprema medida que é a sabedoria divina. Assim, a adequada interpretação do mundo como alegoria da sabedoria bíblica, pode ser filosófica, à medida que não contradiz a ciência contida nos escritos platônicos sobre o princípio inteligível da realidade.

Corroborando ao argumento da chave de matriz platônica, à serviço da doutrina cristã de Agostinho, segundo Peter King (2002, p. 12), a chave de leitura dos neoplatônicos, foi o modo privilegiado de a metafísica helenística ter sido disseminada no primeiro milênio cristão. O papel de Agostinho é fundamental para disseminar a cultura filosófica no ocidente. Em particular, será através da recepção de Agostinho do gênero ‘diálogos’ e sua capacidade de manusear as diferentes fontes, que temos a grande recepção da teoria das ideias, adaptadas à hermenêutica da sabedoria bíblica.

[...] foi incontestavelmente o principal canal, pela qual, a metafísica da Helenística tardia, na versão que chamamos “neoplatônica”, passou para o Ocidente Latino e coloriu o todo da filosofia medieval. É difícil superestimar a sua influência ou exagerar o papel de Agostinho na sua transmissão. (KING, 2006, p. 82).

Assim, tal leitura da obra nos ajuda a compreender, como inicia o percurso intelectual do conhecimento da verdade no pensamento de Agostinho. A partir da leitura dos Acadêmicos e sua superação através do platonismo, o exórdio final da sabedoria, passa a ser uma perspectiva teórica fundante de sua filosofia. Tal iniciativa, contudo, não dispensa o uso da matriz filosófica dos neoplatônicos, em interpretar a sabedoria bíblica, mas a ajuda, à medida que fornece a filosofia para a compreensão dos temas mais gerais de conhecimento.

Em última análise, o recurso aos platônicos no final do exórdio, como modo de auxiliar no conhecimento da sabedoria cristã, guarda no neoplatonismo a hermenêutica da sabedoria em Agostinho. A compreensão das razões eternas da sabedoria divina, muito depende da sabedoria filosófica dos neoplatônicos. Dessa forma, a exortação à busca da sabedoria enquanto ‘veritas’, não dispensa o uso da filosofia, a partir de critérios impostos pela filosofia do autor.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA BÁSICA

AGOSTINO. **Contra los Académicos**. Introducción de Jaime Garcia Álvarez, Traducción de Jaime García Alvaréz & Julio García Alvaréz; Edición bilingüe, Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_. **Opera Omnia di Saint’ Agostino**; disponível no meio digital: <http://www.cassiciaco.it/navigazione/opere/dialoghi/academicos/academicos.html>.

\_\_\_\_\_. **Oeuvre de Saint Agustin. Études Augustiniennes**.

\_\_\_\_\_. **As Confissões**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

\_\_\_\_\_. **A Natureza do Bem**. Edição bilíngüe com tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**, tradução de frei Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Verdadeira Religião**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987, 2ª ed.

\_\_\_\_\_. **A Vida Feliz**: diálogo filosófico. Trad. N. A. Oliveira. Col. Patrística. São Paulo, Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. de M. L. J. Amarante. Col. Patrística. São Paulo, Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1992, 11ª ed.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1995, 6ª ed.

\_\_\_\_\_. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.** Cura et studio W. M. Opere de Sant'Agostino. Edizione latino-italiana. Nuova biblioteca agostiniana. Roma, Città nuova, 1970 ss, 36 vols.

\_\_\_\_\_. **Contra os Acadêmicos;** trad.: Belmonte, Ed. Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **De Magistro.** Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973 (col. "Os Pensadores", VI).

\_\_\_\_\_. **De natura boni contra Manichaeos liber unus.** In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina, 42. Disponível na internet: [http://www.augustinus.it/latino/natura\\_bene/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/natura_bene/index.htm).

\_\_\_\_\_. **De Trinitate libri quindecim.** In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 42. Disponível na internet: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre a vida feliz.** Edição bilíngüe. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Dialogues Philosophiques: Contre les Academiciens, Le bonheur, De l'ordre.** Texto latino da edição beneditina. Tradução, introdução e notas de R. Jolivet. Paris: Desclée de Brouwer, 1948 (col. "Bibliothèque Augustinienne", vol. 4).

\_\_\_\_\_. **Dialoghi (I libero arbitrio, I maestro),** vol. II, trad. Domenico Gentili, 1992.

\_\_\_\_\_. **Dialoghi (La felicità, I soliloqui),** vol. II, parte I, trad. Domenico Gentili, 1970.

\_\_\_\_\_. **O Livre-Arbitrio.** Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Mestre.** Tradução de António Soares Pinheiro. São Paulo: Landy, 2000.

\_\_\_\_\_. **Sobre as idéias.** Texto latino da edição de ed. A. Mutzenbecher. SANCTI AUGUSTINI OPERA Pars XIII,2. CORPUS CRISTIANORUM, Series Latina 44A, Brépols, Turnhout, 1975. Tradução de Moacyr Novaes. In Agostinho, Cadernos de Trabalho CEPAME, II (1) 1993, pp. 5-11507.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios.** Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

AUGUSTINI HIPPONENSIS episcopi, **Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri.** Acurante J.-P. MIGNE, Patrologiae Latina. Vols. 32 a 47. Turnhout, Brépols, [1841-1849] 1982-1993. 16 vols.

## BIBLIOGRAFIA CLÁSSICA

ARISTÓTELES. **Protreptico, Ezortazione ala filosofia**. A cura de Enrico Berti, con testo a fronte Utet libera, Tocieno, 2000.

CÍCERO, M. T. **Academicorum reliquiae cum Lucullo recognovit**. O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G Teubiner, 1922.

\_\_\_\_\_. **De finibus bonorum et malorum** I, 9, 29; II, 1, 2-3; II, 6-17, Oxford: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **De Oratore**, III, 19, 72-73, Cambridge University Press; New edição, 2011.

LAÉRCIO, D. **Laertium Diogenes Vitae philosophorum**, VII, 39. In Ponderação de Diógenes Laércio, 2020. Disponível no meio eletrônico: <https://www.sielo.br>

MARIO VICTORINO. **Comentário de Custódio Vega A.**, na nota 9 ao livro VIII das *Confissões* de Agostinho, B. A. C. Madrid, 1968.

PLATÃO. **A República 478 a**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 5ª Edição, Fundação Calouste Gulbenbenkian, Lisboa, 1987.

PLATONE. **Menone**. Prefazio, saggio introdutivo, traduzione di Giovanni Reale, Bombiani, Milani, 2000.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, 3ª ed. PLOTIN, **Première Ennéade**. Tradução de Émile Bréhier. Introdução de Jérôme Laurent. Paris: Les Belles Lettres, In: col. “Classiques en Poche”, 1999.

POSSÍDIO, **Vida de santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALFARIC. P.. **L’ Evolution intellectuelle de Saint Augustin I: Du manichéisme au neoplatonisme**, E. Norry, Pais, 1918.

ANTISERI, REALE. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média, Volume I**; tradução: Ivo Storniolo, São Paulo, Ed. Paulus, 1990.

BERMON. E. **Le Cogito dans la pensée de saint Augustin**, J, Vrin, Paris, 2001.

BEIERWALTES, Werner. **Regio Beatitudinis: Augustine’s Conception of Happiness**. In: Saint Augustine and the Augustinian Tradition. Villanova University, 1980, pp. 7-77 (col. “The saint Augustine lectures series”). Disponível na internet: <http://heritage.villanova.edu/vu/focus/salectures/1980.pdf>.

**BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

BOYER, Charles. **Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de S. Augustin.**

Paris: Beauchesne, 1920.

\_\_\_\_\_. **L' Idée de Verité dans la Philosophie de Saint Augustin**, Paris. 1940.

BROCHARD, V. **Les Sceptiques Grecs**, J. Vrin, Paris, 1923, 12, édition, p. 106-107. n. 90.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**. Berkeley University of California Press, 1969.

BROWNE. **Roma, Epicurismo, Lucrecio na filosofia**. Oxford, 1967, p. 3.

\_\_\_\_\_. **Santo Agostinho – uma biografia**. Record: Rio de Janeiro, 2005.

CATAPANO, G. **Em confugere de gremium filosófica: A visão da filosofia de Agostinho no primeiro livro de seus “Contra Academicos”** Universidade Giovanni Catapano de Pádua, Pádua, 2000, p. 49.

CATAPANO, G. **Il., concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino**, Stud. Ephem. Aug., 77, Roma, 2001.

CAYRÉ, Fulbert. **Initiation a la philosophie de Saint Augustin**. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

CARY, P. **Augustine’s Invention of the Self: ‘The Legacy of a Christian Platonist’**, Oxford, New York, University Press, 2000.

CILLERUELO, L. **La primeira meditación agostiniana**, Augustinus, 13, Madrid, 1968, pp. 109-123.

CIPRIANI, N. **Le fonti Cristiane dela doutrina trinitária nei primi Dialogui di S. Agostino**. In: Augustinianorum, Roma, 1994, pp. 253-312.

COURCELLE, P. **Recherches sur le Confessiones de Saint Augustin**, Paris, 1968.

CUTINO, M. **Scetticismo e anticristianesimo nei “Dialoghi” di Agostino**, em Orpheus, 15, 1994, pp. 46-75.

DAHL, A. **Augustin und Plotin**. Lund, 1945.

DEWART, J, Mc. W. **La autobiografia de Cassiciaco**, In: *Augustinuns*, 31, Madrid, 1986, pp. 41-78.

DOIGNON, J. **Allégories du retour dans le Contra Academicos de Sain Augustin**, Latomus 52, 1993, pp. 860-67.

\_\_\_\_\_. **La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas paneréticos del prólogo del libro I Contra Académicos**, edición y prólogo de J. Oroz Reta, Madrid, 1986 (*Augustinus* 31, nº 121-122), pp. 79-85; *La Ciudad de Dios* 176, El Escorial, 1963, pp. 79-85.

\_\_\_\_\_. **La práxis de l' admonitio dans les Dialogues de Cassiciacum de sain Augustin**, em *Vereta Christianorum* 23, 1986, pp. 21-37.

\_\_\_\_\_. **Lenços méconnues et exègesé du texte du Contra Academicos de saint Augustin**, *REAug* 27, Paris, 1981, pp. 67-84.

DOMENICO GENTILI. **Dialoghi, Opere di Sant Agostino**, Cultuà Nuova Editrice, Roma, 1970. Introduzione Generale a cura di Domenico Gentile, p. 14.

DREWNIOK, P. **De Augustin Contra Academicos libri III**, Diss. Breslau, 1913.

DUTTON, B. D., **Augustine, Academic Scepticism, Na Zeno's definition, Augustiniana**, Louvain, 2003, pp. 7-30.

DUTTON, B. D., **Augustine and Academic Skepticism - A Philosophical Study**; Ithaca and London, First published, 2016.

FUHRER, T. **Das Kriterium der Wahrheit in Agustins "Contra Academicos"**, *Virgiliae Christianae* XLVI, 1992, pp. 257- 275.

FUSI, LUCERI. **O espaço literário da Antiga Roma**, Roma, 2012, pp. 333-334.

GENTILE. D., **Introduzione generale, in Saint' Agostino, Dialogui I: La controversia accademica, La felicità, L' ordine, I soliqui, L' immortalità dell' Anima**, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970, pp. VII- XLV, spec. VIII- XIV.

GILSON, E., **Introdução ao estudo de santo Agostinho**; trad. Ayoub, 2007.

GIURVOICH, Irene. **"L'illuminazione in Agostino e il mito platonico della caverna"**. Disponível na internet: <http://www.mondodomani.org/mneme/aig02.htm>.

GRABMAN, Martin. **"A quaestio de ideis de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval"**. In: *Cadernos de Trabalho Cepame*, 1993.

HADOT. P. **Le Contra Academicos de s. A. et I, histoire de l' Académic; Annuaire de l' École pratique des Hautes Études**, sect. V., *Siences religieuses*, Annuaire, 1969-1970 (1969), pp. 291-297.



IOPOLLO, Anne Marie. **Opinião e Ciência, O debate entre Estoicismo e Academicismo.** Roma, 2009, p. 19.

\_\_\_\_\_. **Introduction à la pensée d'Augustin,** In: “Revue des Études Augustiniennes [Rev. étud. augustin.]”, 1982, p. 105.

\_\_\_\_\_. **L'historicité des Dialogues de Cassiciacum 386-1986,** In: “Revue des Études Augustiniennes, 32, Paris, (1986)”, p. 229.

\_\_\_\_\_. **Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi.** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, 17 (1971).

\_\_\_\_\_. **Petites Études Augustiniennes.** Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994.

KING, Peter. **Augustine's encounter with Neoplatonism,** The Modern Schoolman (forthcoming). (2006), p. 82.

KOCH, Isabelle. **Sobre a definição agostiniana de crença.** Belo Horizonte: Síntese, Revista de Filosofia, v. 42, n. 132, 2015: pp. 15-24. Tradução de Luiz Marcos da Silva Filho (UFLA) e Moacyr Novaes (USP), de KOCH, Isabelle. *Représentation et assentiment dans la définition augustinienne de croyance.* In: JAFFRO, L.(dir.). *Croiton comme on veut? Histoire d'une controverse.* Paris: Vrin, 2013, p. 49-68.

MAIERÙ, Afonso, VALENTE, Luisa. **Scetticismo e criticismo nel medioevo, in Skepticism in Medieval and Renaissance Thought,** Opera Omnia, 2005, pp. 2-3.

MADEC. **Introduction à la pensée d'Augustin,** In: “Revue des Études Augustiniennes [Rev. étud. augustin.]”, 1982, p. 105.

\_\_\_\_\_. **L'historicité des Dialogues de Cassiciacum 386-1986,** In: “Revue des Études Augustiniennes, 32, Paris, (1986)”, p. 229).

MARCONDES. Danilo, **Ceticismo Antigo: Pirronismo antigo e a nova Academia.** In: Revista de Ciências Humanas, 1985, pp. 85-86.

MARROU, Henri-Irénée. **Santo Agostinho e o agostinianismo.** Rio de Janeiro: Agir, 1957.

\_\_\_\_\_. **Saint Augustin et la fin de la culture antique,** Paris, 1938, pp. 300-301.

MOURANT, J. A., **Augustine and the Academics,** Pennsylvania State University, 1966.

PERILLI, TAORMINA. **La filosofia antica, itinerio storico e testuale, L' Accademia da Platone a Polemone**, A In: cura di Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina, Milano, 2012, p. 419). In: [www.utetuniversita.it](http://www.utetuniversita.it).

PERLER, O. **Recherches sur 'les dialoguis et le siste de Cassiciacum'**, Augustinus, 1968, pp. 345-352.

POHLENZ, M. **La Stoa. Storia di um movimento spirituale**, Traduzione di Ottone De Gregorio, Note e apparat di Beniamino Proto, Bompiani, Milano, 2005, p. 111.

TESTARD, M. **Saint Agustin et Cíceron, Cíceron dans la formation et dans l oeuvre de Sain augustin**. In: Études Augustiniennes, Paris, 1958, p. 187.

MANUAL

THE CAMBRIGE COMPANION TO AUGUSTINE, 12- Gerald O' Daly, **The response to skepticism na the mecanisms of congnition**; By Cambridge Companions Online Cambridge University, Press, 2006, pp. 159-170.