

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
LUÍS VALDECIR SZESKOSKI

A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DO CONHECIMENTO EM *DE TRINITATE* (LIVROS XII, XIII E XIV)

Florianópolis

2012

LUÍS VALDECIR SZESKOSKI

A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DO CONHECIMENTO EM *DE TRINITATE* (LIVROS XII, XIII E XIV)

Dissertação apresentada ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Luiz Hebeche.

Florianópolis

2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

SZESKOSKI, Luís Valdecir Szeskoski

Concepção Agostiniana do Conhecimento em *De Trinitate* (Livros xii, xiii e xiv) [dissertação] / Luís Valdecir Szeskoski; orientador, Luís Alberto Hebeche.

- Florianópolis, SC, 2012.

103 p. ; 21cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Análise da concepção de conhecimento desenvolvida por Santo Agostinho nos livros XII, XIII e XIV do tratado *De Trinitate* (A Trindade). I. Hebeche, Luís Alberto Hebeche. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelos exemplos de vida.

Aos familiares, antídoto a qualquer solidão.

Gratidão ao Professor Doutor Luiz Hebeche pelo apoio.

Eis, pois, que a mente se recorda de si mesma, se compreende a si mesma, se ama a si mesma. Se vemos isto, vemos uma trindade que, por certo, ainda não é Deus, mas já é a imagem de Deus” (Trindade, XIV, 8,11).

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a analisar a concepção agostiniana de conhecimento nos livros XII, XIII e XIV do tratado “*A Trindade*”. As reflexões sobre este tema são apresentadas de forma hierárquica, até a definição da imagem da Trindade no ser. O tema situa-se no interior da obra. Mesmo inserido na grande questão teológica sobre a Trindade, cumpre um papel sobretudo filosófico, isto é, um estudo do conhecimento que se desenvolve por meio do exercício filosófico, na “elevação” da mente visando as coisas não transitórias, eternas e imutáveis. O que vai culminar na “aquisição” daquilo que Santo Agostinho considera como sabedoria. No primeiro capítulo seguiu-se o livro XII do tratado e se pode agrupar os assuntos abordados em três temas principais: *a imagem de Deus no homem, a deturpação da imagem pelo pecado, e a distinção entre ciência e sabedoria*. Estes temas são abordados após a definição do que seja o *homo exterior* e o *homo interior*, por meio dos quais é possível, também, perceber a diferenciação entre a *razão inferior*, que se ocupa da ação, e a *razão superior*, voltada à contemplação. A conclusão deste capítulo dá-se ao afirmar que a sabedoria ocupa-se das razões eternas, a contemplação; já a ciência volta-se ao conhecimento racional das coisas temporais. No segundo capítulo aborda-se o livro XIII, tendo-se, logo de início, a confirmação do discernimento entre ciência e sabedoria, conforme comentário do livro anterior e, a partir do prólogo do Evangelho de João, encontra-se o atrelamento da figura de Jesus à sabedoria e de João Batista à ciência. O primeiro constitui a contemplação da verdade eterna, o segundo concebe a verdade histórica, que constitui o ponto de partida da fé. Neste ponto Agostinho abre espaço para discutir a questão da felicidade, pois todos desejam a vida beata. Para ser feliz *ad aeternum*, no entanto, é necessário superar a morte, o que não se realiza por meio da Filosofia, e este desejo permanece um mistério para o homem que pode recorrer à fé para iluminar suas atitudes, segundo a qual o indivíduo foi criado para a imortalidade. Isto pode ser melhor compreendido se se aceitar o exemplo de Cristo, que assumiu a condição humana sem deixar de ser o *Filho de Deus* e, ao ser morto, ressuscitou e ascendeu aos céus levando consigo o corpo mortal, para simbolizar que o autor da vida é vencedor da morte. Esta temática pode ser considerada pura digressão teológica, mas bem observada possui uma contribuição fundamental, visto que o homem tem a opção de voltar-se à fé, por meio da qual mostra como Cristo tem indicado a via para conseguir a imortalidade, condição para continuar a gozar da

beatitude. No terceiro capítulo, trabalha-se o livro XIV, e a verdadeira sabedoria. Devido ao fato de o homem ter sido criado à [...] *imagem e semelhança* [...] divina, possui ele gravado em si, de forma indelével, a unicidade e a trindade, e estas não são adventícias. A contemplação da trindade na alma acontece quando a *mens* volta seu pensamento sobre si própria, isto é, quando as três faculdades que a compõem: *memória, inteligência e vontade*, voltam suas atenções para si, fazendo com que ela pense em si, coloque-se diante de si e mantenha-se presente a si. Isto constitui a trindade interior da alma denominada de consciência de si, que se dá através da *memoria sui, intelligentia sui e amor sui*. Depois disso, Agostinho apresenta a trindade da sabedoria, que não se dá por uma relação entre a alma e ela mesma, mas entre a alma e Deus, da qual esta é a imagem, o que a habilita à *memoria Dei, à intelligentia Dei, e ao amor Dei*. Esta segunda trindade é a da alma revivificada pela participação em Deus. Isto acontece porque ela é *capax Dei*. Considera-se aí o ápice do conhecimento, a verdadeira sabedoria, isto é, poder participar e refletir sobre a natureza criadora, eterna e imutável.

Palavras-chave: Deus. Trindade. Imagem. Sabedoria. Ciência.

ABSTRACT

The present work is to analyze the Augustinian knowing conceptions in the books XII, XIII and XIV of the “*De Trinitate*”. The highlights of this subject are presented in a hierarchical form, even in Trinity’s image as a being. The subject is set in the part of the piece, however, even though it involves the big theological question surrounding “Trinity’s”, it also presents the philosophical side which is the study of wisdom. This study uses philosophical exercises to evaluate the human mind, which increase knowledge. In the first chapter we followed book XII of the treaty and were able to group the context in three main themes: *The image of God in man, the disfigurement of the image through sin and the distinction between science and wisdom*. These subjects are only discussed after the definition of *homo exterior* and *homo interior* are given, so that we may also understand the difference between inferior reason. That leads to an action and superior reason which comes from contemplation. The conclusion of this chapter leads to believe that wisdom is accompanied by external reason, contemplation and the science of rational knowledge of secular things. The image of God is not in the physical aspect, but in the superior reason, which is the root of wisdom. In the second chapter we begin with book XIII and quickly reach the confirmation of the discernment between science and wisdom, as was mentioned in book XII. From the prologue of the gospel of John that wisdom is connected to the figure of Jesus Christ just as science is to John Baptist. In the first one, constitutes the contemplation of perpetual truth; while the second one conceives the historical truth, which is the starting point of faith. At this point Augustine discusses the meaning of happiness because everybody wants a fulfilling life. However, to be happy “*ad aeternum*” one must overcome death which is not possible through philosophy. This urge to overcome death continues to be a mystery for mankind, which is why he turns to faith, so that he may, illuminate his attitudes. After all, man was made for immortality. This can be better understood if we accept the example of Jesus Christ who accepted the condition of human being while still being the son of God, and when he resurrected from his death he took with him his mortal body to symbolize that the creator of life can overcome death. This thematic can be considered pure theology but it has an important contribution, seeing as man has the option to involve himself in the faith. Just Christ did when he achieved immortality. In the chapter three we worked with the book XIV and discovered that true wisdom. Due to the fact that man has been created to [...] image and likeness [...] divine, he has etched

himself indelibly, the oneness and trinity, and these are not adventitious. Contemplation of the Trinity in the soul happens when his thinking *mens* back on himself, ie, when the three colleges compose: memory, intellect and will, turn his attention to himself, causing her to think of herself, put herself in front of him and keep this to himself. This is the interior of the soul called trinity of self-consciousness, which is through *memoria sui*, *intelligentia sui* and *amor sui*. Afterward, Augustine presents the trinity of wisdom, which is not by a relationship between the soul and herself, but between the soul and God, of which it is the image, which enables to *memoria Dei*, *intelligentia Dei* and *amor Dei*. This is the second trinity soul revived by participation in God. This is because it is *capax Dei*. It was there the knowledge, true wisdom, that is, able to participate and reflect on the nature creative, eternal and unchanging.

Keywords: God. Trinity. Image. Wisdom. Science.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 CIÊNCIA E SABEDORIA NO LIVRO XII DA DE TRINITATE	17
1.1 INTRODUÇÃO.....	17
1.2 HOMEM EXTERIOR E HOMEM INTERIOR.....	18
1.3 RAZÃO SUPERIOR E RAZÃO INFERIOR.....	21
1.4 A SENSIBILIDADE ESTÁ NO HOMEM INTERIOR.....	23
1.5 CIÊNCIA, A RAZÃO INFERIOR; SABEDORIA, A RAZÃO SUPERIOR.....	29
1.6 OS TRÊS ROMPIMENTOS DA IMAGEM DE DEUS NO HOMEM.....	33
1.6.1 A <i>Concupiscentia Carnis</i>	36
1.6.2 <i>Cogitationis Delectatio</i>	39
1.6.3 A <i>Corruptela Uoluntatis</i>	41
1.7 A CIÊNCIA SUBORDINADA À SABEDORIA.....	44
1.8 A CIÊNCIA E AS VIRTUDES NA PRÁXIS.....	47
2 O CONHECIMENTO RACIONAL DAS COISAS HUMANAS NO LIVRO XIII DA DE TRINITATE	51
2.1 INTRODUÇÃO.....	51
2.2 MAIS UMA VEZ: <i>SCIENTIA</i> E <i>SAPIENTIA</i>	52
2.3 A FIGURA DE CRISTO COMO MEDIADOR DO VERDADEIRO CONHECIMENTO.....	53
2.4 O CONHECIMENTO PAGÃO A SERVIÇO DA FÉ.....	58
2.5 A ENCARNAÇÃO: REMÉDIO APROPRIADO À MISÉRIA HUMANA.....	64
2.5.1 A Figura do Demônio: Negação do Bem e da Verdade.....	70
2.5.2 E o “Verbo se fez carne”.....	72
2.6 A VONTADE ESTÁ PRESENTE EM TODOS.....	75
2.7 SOBRE A FELICIDADE.....	78
2.7.1 Conceito “Empírico” e “Formal” de Felicidade em Santo Agostinho.....	80
2.7.2 A Fé e a Felicidade.....	82
2.7.3 A Sabedoria e a Felicidade.....	85
2.8 A VONTADE E AS CONDIÇÕES PARA SER FELIZ.....	86
3 A SABEDORIA OU “RAZÃO SUPERIOR”: O CONHECIMENTO INTELECTUAL DAS COISAS DIVINAS NO LIVRO XIV DA DE TRINITATE	91
3.1 INTRODUÇÃO.....	91
3.2 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE MENS.....	92

3.2.1 A Definição de Mens e a Inspiração Paulina.....	95
3.3 AS IMAGENS DA TRINDADE.....	97
3.3.1 A Tríade da Fé Ainda não é Imagem de Deus.....	98
3.3.2 Trindades pelo Conhecimento Exterior e Interior.....	101
3.3.3 O Conhecimento Explícito e Implícito da <i>Mens</i>.....	105
3.4 A <i>IMAGO DEI</i> NA ALMA.....	108
3.5 A TRINDADE NA ALMA E A TRINDADE DIVINA.....	113
CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS.....	121
REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES.....	125

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe-se pesquisar a *concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII e XIV)*. Enfatiza-se a ascensão da mente para chegar à sabedoria máxima, que consiste, segundo a visão agostiniana, na contemplação das realidades eternas e imutáveis, dentre as quais a de maior destaque é Deus, a cuja imagem o homem fora criado.

A obra *De Trinitate*, escrita por Santo Agostinho entre os anos 400 e 416, objeto deste estudo, é composta por 15 livros. Constitui-se de duas partes bem distintas. Em ambas transparece a unicidade em torno do tema da Trindade Divina. A primeira estende-se até o livro VII. É a seção teológica propriamente dita, ainda que seja delicado delimitar, na perspectiva agostiniana, as noções filosóficas das teológicas. A segunda abrange do livro VIII ao XV e apresenta um caráter mais especulativo, constituindo a obra-prima filosófica de Santo Agostinho.

Na segunda parte o método filosófico se sobressai em relação ao teológico. Adota como ponto de partida as considerações a respeito da mente humana, e em que sentido esta pode contemplar em si a imagem de Deus, na forma da Trindade.

Os fundamentos desta pesquisa encontram-se em três livros do tratado *De Trinitate*. Ressalta-se, porém, que partes das *Confissões*, *Livre-Arbítrio* e *Vida Feliz*, são muitas vezes citadas aqui pelo fato de tratarem dos mesmos temas ou possuírem uma ligação estreita entre com os livros da *De Trinitate*. Textos de intérpretes e comentadores são movimentados juntamente com as obras de Santo Agostinho, devido a oferecerem elementos fundamentais à compreensão e argumentação dos conteúdos deste trabalho.

A opção pelos livros XII, XIII e XIV deve-se ao fato de estar mais evidente nestes o processo hierárquico de conhecimento e os apelos agostinianos às ascensões intelectuais serem mais acentuados. Percebe-se uma íntima e gradual ascensão da alma, que vai ascendendo do exterior para o interior, das coisas inferiores para as superiores. Assim, a alma transfere seu amor do temporal para o eterno, do visível para o invisível.

O grau inicial do conhecimento destacado por Agostinho, no livro XII, é o *homo exterior*, que é o saber básico para interagir com a natureza e necessário à manutenção da vida. Nesse aspecto os seres humanos se assemelham aos animais. O segundo nível é o *homo interior*. Neste degrau ocorre a consciência do próprio conhecimento e a possibilidade de distinguir o inverossímil do verdadeiro, além de

construir visões imaginárias, recolhendo e como que tecendo lembranças dos objetos materiais depois de impressos na memória.

No patamar seguinte, Agostinho distingue a “*razão superior*” da “*razão inferior*”, conforme as realidades com as quais cada uma delas se ocupa, afirmando que se trata de uma só razão, e que não há nenhuma divisão essencial entre ambas. A distinção consiste simplesmente na diversidade das funções. São duas maneiras de se servir da mesma razão, sem que sejam antagônicas. A *razão inferior* ocupa-se da ação das coisas temporais e corporais. A *razão superior* volta-se às realidades inteligíveis e imutáveis e é apta a governar aquela, visto ser ela uma “*porção*” de si, destinada ao trato das coisas materiais.

Desta *divisão de tarefas* apresentada por Agostinho destaca ele dois tipos de conhecimentos: a *ciência*, que se ocupa das realidades humanas, e a *sabedoria*, que se volta às coisas divinas.

No segundo capítulo trabalha-se o livro XIII. Temas como fé, imortalidade, felicidade e a mediação de Cristo são comuns nas obras agostinianas e apontam para um fio condutor na exposição do tema da ciência humana, propedêutica à sabedoria.

Por meio dos acontecimentos históricos da encarnação, morte e ressurreição do *Verbo* feito carne, Agostinho argumenta que tudo o que Ele fez e suportou por nós, no tempo e no espaço, diz respeito à ciência e não à sabedoria. Jesus Cristo age *submetido* à ciência, apesar de ser a suprema sabedoria. Neste sentido a ciência humana é Cristo, a sabedoria humana igualmente é Cristo. É Ele quem implanta nos seres humanos a fé nas realidades temporais e exhibe a verdade nas coisas eternas. Revela a verdade que leva às realidades eternas, pois é pela ciência que se tende à sabedoria.

Agostinho quer, pelo estudo das ações de Cristo, como homem, elevar as almas à contemplação de suas perfeições como filho de Deus, pois ele se configura com mediador entre os homens, que são temporais, e Deus, que é eterno, visto possuir tanto a essência humana quanto a divina. Por meio dele chega ao homem a fé, a qual insere nos seres humanos o sentido das realidades temporais e revela a verdade que leva às realidades eternas.

A temática do livro XIV é a ocupação do terceiro capítulo. Trata-se daquela parte do processo de elevação do conhecimento que acaba englobando a própria mente, o que faz com que ela mesma seja objeto de reflexão de si própria. Isto faz acontecer um momento “trino”. Nisto vê-se a alma sendo una e trina ao mesmo tempo, eis a *imago Dei*, presente na alma.

Para que isso seja possível as três faculdades que compõem a *mens*: *memória*, *inteligência* e *vontade*, voltam-se para si mesma. Isto lhe possibilita estar presente em si mesma, manter-se como tal e pensar sobre si própria, sem sair de si para aderir ao objeto de suas operações.

A *imago Dei* não é acrescentada à alma já criada, é constitutiva da *mens* e como tal irremovível. A *mens*, por sua vez, possui um conhecimento potencial sobre si, gravado na *memória*, que vem à luz pela força do *pensamento*, motivado pela *vontade*. Isto possibilita a ela pensar em si, ver-se e compreender-se. Eis a alma agindo sobre si mesma. Essa é sua mais perfeita operação, pois o objeto de seu pensamento não lhe é estranho.

Ao contemplar a *trindade da alma*, porém, ainda não se contempla Deus, mas sim uma imagem Dele. Isto demonstra que o homem é *capax Dei*, a realidade eterna e imutável, de cuja imagem fora criado e, a partir disso, dirige-se a Deus, a verdadeira sabedoria.

1 CIÊNCIA E SABEDORIA NO LIVRO XII DA *DE TRINITATE*

1.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo seguiu-se a concepção de conhecimento desenvolvida por Santo Agostinho no livro XII. Dará origem a outras discussões a questão da *imagem de Deus no homem*; a *deturpação desta pelo pecado*; e a *distinção entre ciência e sabedoria*. A distinção entre ciência e sabedoria se inicia com um movimento interiorizante, segundo alguns autores herança do platonismo.

Ramos¹ e Gareth² compartilham desta opinião e a complementam afirmando que a interiorização da razão acontece na recusa da exterioridade dos sensíveis. O que significa dizer que para chegar à sabedoria o pensamento agostiniano estabelecerá um caminho hierárquico, iniciando-se no homem exterior.

A *Imago Dei* presente no homem, não pode ser encarada no sentido físico, pois não é o corpo e sim a alma que fora criado “[...] à imagem e semelhança divina [...]”.³ Visto que em relação a Deus, Agostinho afirma que este: “[...] não tens membros maiores e nem menores, que estás inteiro em toda parte sem estar todo em nenhum lugar, certamente não tens nossa forma corpórea. Contudo, fizeste o homem à sua imagem [...]”.⁴

Ressalta-se que o Deus-trindade, criou o homem à imagem das três pessoas divinas.

[...] Estando essas palavras: “nossa imagem”, no plural, não teria sido empregada se o homem fosse criado à imagem de uma só das Pessoas Divinas, seja do Pai, seja do Filho, seja do Espírito Santo. Mas como o homem foi feito à imagem da Trindade, por isso está dito: “à nossa imagem”. Além do que, para não insinuar uma crença em três deuses na Trindade, enquanto a mesma Trindade é apenas um só Deus, o autor sagrado

¹ RAMOS, Angelo Zanoni. **Ciência e sabedoria em Agostinho**: estudo do De Trinitate. São Paulo: Ed. Baraúna, 2009.

² GARETH, Matthews. **Santo Agostinho**: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

³ Gn 1, 26.

⁴ Confissões, VI, 3, 4.

disse: ‘E fez Deus o homem à imagem de Deus, como se dissesse: à sua imagem’.⁵

Ora, se a *imago Dei* refere-se não ao físico mas à alma, então, nossa atenção estará mais voltada a ela, que é: “[...] é uma substância dotada de razão, apta a reger um corpo [...]”⁶. Estar apta não garante naturalmente a *governança*, e quanto maior for este “governo”, maior a possibilidade de uma aproximação desta com a *fonte emanadora*. Neste sentido, pode-se admitir que o Deus agostiniano, como bem lembra Novaes⁷, é razão, a máxima razão e o raciocínio humano é reflexo desta. Nisto implica as condições para o conhecimento que consiste em aprofundar-se nas coisas eternas, pois “[...] o que há de mais sublime, nas realidades eternas, do que Deus- aquele cuja natureza é a única imutável!”⁸

1.2 HOMEM EXTERIOR E HOMEM INTERIOR

Lembrando o que foi citado anteriormente, que a imagem da Trindade está localizada na alma, ou seja, na razão, também denominada mente (diferenciação que será abordada na última parte deste trabalho), a sede da *scientia* e da *sapientia*, e o estabelecimento destas duas funções obedece a uma relação hierárquica, que está presente no início do livro XII. A fim de se entender isto, parte-se das considerações de Agostinho a respeito do que venha a ser o *homo exterior* e o *homo interior*, para depois tratar-se da *razão superior* e da *razão inferior*.

É importante destacar que estas duas concepções a respeito do ser estão presentes em alguns dos escritos de São Paulo. Encontra-se uma leve referência e o antagonismo entre os termos *carne* e *espírito* em *Gálatas* (Gl, 5,17) e *Romanos* (Rm 7, 22-23). Em *Segundo Coríntios* (2 Cor 4, 16), os termos empregados, para expressar estas duas concepções a respeito do homem é *homem exterior* e *homem interior*. Sendo

⁵ *Nostram certe, quia pluralis est numerus, non recte diceretur, si homo ad unius personae imaginem fieret, sive Patris, sive Filii, sive Spiritus Sancti; sed quia fiebat ad imaginem Trinitatis, propterea dictum est, ad imaginem nostram. Rursus autem ne in Trinitate credendos arbitremur três deos, cum sit eadem Trinitas unus Deus: “Et fecit, inquit, Deus hominem ad imaginem Dei; pro eo ac si diceret: Ad imaginem suam”.* A Trindade, XII, 6, 6.

⁶ Sobre as Potencialidades da Alma, XIII.

⁷ NOVAES FILHO, Moacyr A. A interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana. In: Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval. **Analytica Revista de Filosofia**. v. 7, n. 1, 2002. p. 69.

⁸ A Trindade, XII, 14, 22.

Agostinho um pensador cristão, possivelmente tenha se inspirado em São Paulo para fazer sua distinção.

O *homo exterior* é, ou melhor dizendo, está naquilo que ele tem em comum com os demais animais, ou seja, tudo o que serve para manter a vida e se relacionar com o mundo externo. “Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior.”⁹

Então observa-se o que é comum com os demais animais: a posse de um corpo e a vida com a qual este pode ser dito animado, de modo que se possa ter os sentidos corporais para se relacionar com o mundo exterior, com os demais animais, e também com os outros seres, e um sentido para que seja possível reter na memória determinadas imagens provenientes dos sentidos a fim de consultá-los.

Pode-se sintetizar o *homo exterior* como sendo aquela *parte* da alma que se relaciona, isto é, que mantém contato com os sensíveis, mas que se mantém no âmbito puramente animal. É importante ressaltar que na própria constituição física há uma diferenciação em relação aos demais animais. Estes na sua maioria são quadrúpedes ou bípedes e voltados com a cabeça para baixo. Desta forma o homem consegue olhar para os corpos que estão acima de sua cabeça. Isto, nos dizeres agostinianos, é sinal de que está convocado a ultrapassar o meramente físico e voltar-se para cima, sinônimo do que é sensível, isto é, o inteligível que só pode ser alcançado pelo conhecimento superior.

Mas, assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colados nas maiores alturas, isto é, para os do céu, do mesmo modo, a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada, não pela elevação da soberba, mas pela piedade da justiça.¹⁰

Tudo isso não significa que o homem tenha vantagens sobre os demais seres, pelo contrário, tem é desvantagens em relação ao corpo físico. Sua superioridade diz respeito ao fato de poder voltar-se às coisas sublimes, ou seja, às realidades abstratas e quanto mais o faz, de certo

⁹ *Quidquid enim habemus in animo commune cum percure, rete adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere.* A Trindade, XII, 1,1.

¹⁰ *Sed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus, qui sustantia spiritalis est, ad ea quae sunt in spiritalibus excelsa erigendus est, non elatione superbiae, sed peitate institiae.* Ibid., XII, 1,1.

modo mais *humano* torna-se e a recusa disso é o mesmo que não valorizar suas dimensões humanas. Neste sentido, o *homo exterior*, para Pépin,¹¹ constitui-se como que uma etapa anterior, iniciada no corpóreo e que deve ser ultrapassada, visando ao inteligível, isto é, o *sensível* do homem, onde acontece a *scientia* e também a *sapientia*.

Estudando os dizeres agostinianos a respeito do *homo interior*, observa Novaes Filho que Agostinho se debruça sobre o homem interior, pois sem este os sentidos do corpo são apenas *janela da mente* sem ninguém para observar, e dependem da atividade do espírito, “[...] pois está no interior aquele que vê através delas; e quando afastado de todo pensamento, em vão elas mostram.”¹² Aqui está a questão do conhecimento sensível, ou seja, a relação dos sentidos com a alma. Importante frisar que é a alma que sente pelos sentidos.

Ressalta-se que em *Comentários ao Gênesis*: “[...] O ouvido ouve, e os olhos veem. Pois quem duvida que a alma escute pelo ouvido e vê pelos olhos? [...] segundo a carne.”¹³

A inflexão ao homem interior é resultado da vontade e da tensão entre as possibilidades humanas, e ali estão incluídas as condições positivas para decifrá-lo da inteligibilidade do mundo e a presença do absoluto como *interior intimo meo*.

Estimulado por essas mesmas leituras a voltar a mim mesmo, entrei guiado por ti, no profundo do meu coração, e pude fazer porque te fizeste minha ajuda. Entrei, e vi com os olhos da alma, acima desses mesmos olhos, acima de minha inteligência, a luz imutável; não esta vulgar e visível a todos aos olhos da carne, nem outra do mesmo gênero, embora maior.¹⁴

Ao se dirigir ao seu interior nas Confissões, Agostinho procura a iluminação divina para a conquista do conhecimento próprio; isto é, ao mesmo tempo em que pergunta: “*o que eu sou?*”, igualmente confirma a presença de si *dentro de si*. Por isso, a vontade de conhecer a alma, e Deus, do qual ela é a imagem, se funda também nas possibilidades

¹¹ PÉPIN, Jean. **Une nouvelle source de Saint Augustin**: Le Zetema de Porphyre sur l’union de l’ame et du corps. Revue des Études Anciennes, tome LXVI, n. 1-2, Bordeaux, 1964.

¹² NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. Coleção Philosophia. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2007. p. 196.

¹³ Comentários ao Gênesis, X, XII, 21.

¹⁴ Confissões, VII, 10.

humanas, “[...] pois o mesmo Deus que procuramos nos ajudará- assim espero- para que nosso trabalho não seja infrutífero.”¹⁵

No livro XII do *De Trinitate*, pode-se dizer que, ao caracterizar seu esforço na interiorização, como busca de uma imagem, supõe o mundo todo como um conjunto de *indícios* que dá lugar ao espírito humano como imagem. Assim, progride a interiorização, no qual acontece a primazia do *homo interior* sobre o *homo exterior*. Primazia esta que se justifica, então, por ora, no fato da consideração do corpo pelo espírito e a reflexão do espírito sobre si mesmo aprofundarem a coincidência, símile da perfeita identidade de Deus consigo mesmo, tema que será abordado no terceiro capítulo deste trabalho.

Não se pode deixar de comentar que o *homo exterior* está intimamente ligado ao *homo interior* como complementos de um mesmo ser, sob o governo deste último, porém devido à natureza corroída pelo pecado original isto nem sempre acontece, e as debilidades surgem no *interior* e *exterior* do homem, com um caracterizando-se mais pela *razão superior* e outro pela *razão inferior*.

1.3 RAZÃO SUPERIOR E RAZÃO INFERIOR

Agostinho distingue a *razão superior* da *razão inferior*, conforme os objetos com os quais cada uma delas se ocupa, afirma que se trata de um só e mesmo espírito e que não há nenhuma divisão essencial entre ambas. A distinção consiste simplesmente na diversidade de operações ou funções. Esta é a *ratio agostiniana* e, segundo Ramos,¹⁶ o que se encontra aqui é uma oposição ao psiquismo animal. Sem alterar a unidade da razão total, isto é, da inteligência humana, distingue dois aspectos ou funções (*oficia*), duas maneiras de se servir dela, sem que sejam antagônicas. Adão e Eva, os primeiros seres segundo o relato bíblico, que são criados como complementos um do outro, são citados por Agostinho com fins pedagógicos para ilustrar esta ideia:

E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e nossa ação, ou seja, nosso conselho e execução; ou ainda, a razão e apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: serão

¹⁵ A Trindade, XV, 2, 2.

¹⁶ RAMOS, 2009. Op. cit.

dois numa só carne (Gn 32, 24), também se pode dizer das duas funções da mente: “são duas numa só mente”.¹⁷

Pode-se perceber com estas questões a dupla função da razão: a ciência como razão inferior e a sabedoria como razão superior, contudo Santo Agostinho faz questão de sublinhar a distinção existente entre ambas. A razão inferior é aquela que olha as realidades temporais, corporais e sensíveis. Toma conhecimento delas, julga-as e regula a atividade que o homem deve observar em relação a elas. É toda feita para a ação. Ela, entretanto, não pode fazer tudo isso, a não ser à medida que ela mesma esteja esclarecida e regida pela razão superior, pois é esta que capta as verdades eternas, por isso, “habilitada” às orientações. Dir-se-ia que são duas dimensões ou *atuação de vivência*. Pode-se ler também que:

[...] quanto a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão. Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las.¹⁸

A ação designa toda a atividade da alma que não se dirige exclusivamente para Deus. A contemplação é própria da razão superior da alma. Ainda, contudo, que tenda mais para a contemplação do que para a ação propriamente dita, a razão superior é que dirige a ação por uma *porção* si de mesma, destinada a esse fim.

A ação é mais complexa, pois é por meio desta que a alma se relaciona com objetos temporais, mas envolve-se em alguns “riscos”, como o de fixar-se em demasia a eles, ou seja, parar neles como seu fim,

¹⁷ *Et sicut una caro est duorum in masculino et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur; ut quemadmodum de illis dictum est: Erunt duo/ in carne una; sic de his dicit possit: “Duo in mente una”. A Trindade, XII, 3, 3.*

¹⁸ *[...] quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibile atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernadisque deputatum est. Ibid., XII, 3, 3.*

e daí não se dirigir para instâncias maiores. A ação, portanto a ciência, está também relacionada com a atividade moral do homem, como se verá ao abordar sobre: “*A ciência e as virtudes na práxis*”, visto ser por meio dela que acontecem as relações com as criaturas, os objetos, os demais seres. “Quando, pois, nós falamos acerca da natureza da alma humana, enfocamos apenas uma só realidade. O duplo aspecto que acabo de distinguir vem somente em relação às suas funções.”¹⁹

1.4 A SENSIBILIDADE ESTÁ NO HOMEM INTERIOR

Após considerações sobre *razão inferior* e *razão superior*, aspectos marcantes da distinção sobre o *homo interior* e *homo exterior*, volta-se novamente a atenção à diferenciação entre ambos. O *homo exterior* significa tudo o que há em comum com os demais animais “[...] pois tudo o que temos no espírito em comum com as bestas, dissemos corretamente que pertence ao homem exterior [...],”²⁰ “[...] e a alma, princípio vital de animação, 'animus', substância imaterial dos seres [...] é apta a reger um corpo [...],”²¹ de tal modo que tanto o homem quanto o animal dispõem dos sentidos corporais para se relacionar com o mundo exterior, e podem reter na memória as imagens produzidas por esses sentidos e “consultá-las” por meio da recordação; em síntese, pode-se assegurar que a noção de homem exterior significa tudo aquilo que o põe em contato direto com a exterioridade e o constitui como animal, lembrando que:

[...] tudo o que temos em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses de percepção do mundo exterior. E quanto às imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também se referem ao homem exterior.²²

¹⁹ *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus.* A Trindade, XII, 4,4.

²⁰ *Ibid.*, XII,1, 1.

²¹ Sobre as Potencialidades da Alma, XII, 22.

²² [...] *enim habemus in animo commune com pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad*

Lembrando o que já foi citado anteriormente, isto é, que o homem se diferencia dos demais animais pela própria constituição física, visto ser o único que apresenta um porte ereto, e isto é advertência para que este direcione seus sentidos aos “céus”, em uma clara alusão de que a alma humana está direcionada às realidades além-físicas, pois “[...] fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração enquanto não repousa em ti [...],”²³ como se pode ler no primeiro livro das Confissões. Além de que, “[...] o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual.”²⁴

Vale ressaltar, ainda, que “[...] a alma purificada e privada do corpo, tem o destino e retorno feliz,”²⁵ “[...] pois é de grande mérito passar esta vida, que não é senão uma viagem de retorno para encontrar o caminho, sem se deixar surpreender por outra tentação que não à humana.”²⁶

Agostinho argumenta que “[...] as almas dos animais também vivem, mas não raciocinam com inteligência [...],”²⁷ e que o homem não se diferencia dos outros animais somente pela alma racional, mas igualmente pela postura física, e esta diferenciação de *homem exterior* e *interior* implica que, se este tem possibilidade de ultrapassar o meramente exterior e se assim não o fizer, recusa uma das maiores condições inerentes a si.

Importa destacar aqui também que Santo Agostinho, em algumas de suas obras, por exemplo, *Sobre a Potencialidade da Alma*, atribui razão aos animais, porém apenas no plano essencial para se relacionar com o mundo que os rodeia e isso acontece por meio de certa “abstração” básica para distinguir alguns fatos e informações provenientes dos sentidos, e se o homem não abstrair com mais propriedade e não avançar neste caminho estará negando sua dimensão mais evidente, limitando-se ao mesmo nível dos outros animais.

O fato da distinção antropomórfica estar presente no mesmo livro que trata da diferenciação entre ciência e sabedoria leva a acreditar que Agostinho vê o *homem exterior* mais ligado à *scientia* e o *interior* à *sapientia*. A dupla visão antropológica agostiniana (exterior-interior)

exteriora sentienda. Quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recondando resisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. A Trindade, XII, 1,1.

²³ Confissões, I, 1.

²⁴ A Trindade, XII, 1,1.

²⁵ Ibid., XIII, 9,12.

²⁶ Ibid., XII,10,15.

²⁷ Ibid., X, 4, 6.

sobre a essência do ser e a *sapientia et scientia* permite crer que, ao mesmo tempo em que faz esta distinção, vê estes como estágios imediatamente anteriores ao conhecimento, pois a passagem do exterior para o interior dá-se no campo do inteligível, o mesmo acontecendo entre ciência e sabedoria.

Para evidenciar a hierarquia entre ciência e sabedoria, é necessário analisar a questão do conhecimento sensorial, que se inicia no *homo exterior*, e avança ao *homo interior*. Então, visto que ambas atuam juntas, surge a pergunta: “*Quais circunstâncias nos permitem diferenciar as duas definições de homem?*”

Homem e animal possuem a capacidade mútua de observar algo, seja objeto, atitudes, ações, entre outros, gravá-los na memória, identificar e atribuir-lhes um sentido. Isso tudo pertence ao *homo exterior*. “Os animais também podem perceber através dos sentidos do corpo os objetos materiais colocados no mundo exterior, lembrar-se deles, depois de impressos na sua memória, desejar entre eles os que lhe são úteis e fugir dos que lhe são nocivos.”²⁸ Retê-los na memória, todavia, e consultá-los quando estão para cair no esquecimento, fazendo um julgamento destes, distinguir o falso do verdadeiro, construir imaginações sobre isso, já pertence ao âmbito do *homo interior*. A capacidade de observar e reconhecer um arco em si pertence tanto ao *homem exterior* quanto ao animal, mas reconhecer a harmonia, a beleza e outros significados subjetivos atribuídos a este arco já é uma atribuição do *homem interior*.

Para lançar mais luz sobre esta questão, Markus²⁹ destaca que a obra *Livre- Arbítrio*, escrita entre os anos de 388 e 396 (aproximadamente 20 anos antes do *De Trinitate*), é de grande valia, visto estar ali mais detalhado este assunto. No segundo livro do *De Libero Arbitrio*, ao tratar da questão de Deus como fim último e conhecimento máximo a ser alcançado pelo homem, e na condição de *homo viator*, Santo Agostinho deixa transparecer que se vai “construindo” o conhecimento em *degraus*, e os sentidos externos, os *corporis sensus*, são de caráter puramente corpóreos. Eles não nos dão o conhecimento completo, faz-se necessário empregar outros meios. Os cinco sentidos servem à razão para que esta atinja a verdade, e está fora do alcance deles fazer um juízo sobre o que “informam”. Isto é da alçada da razão.

²⁸ *Possunt autem et pecora sentire per coporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugete incommoda.* A Trindade, XII, 2, 2.

²⁹ MARKUS, 1957, apud EVANS, 1995, p. 96.

A etapa posterior a esta é o que Santo Agostinho denomina de sentidos internos, *sensus interior*. A opinião de Gilson a este respeito diz que

[...] a ordem do sensível é evidente, as cores, os sons, os contatos, são os mesmos em indivíduos diferentes, há sensíveis independentes das sensações que os percebem: há um sol e uma luz comuns a todos os olhares e, se duas vistas podem ver a mesma coisa, é porque a coisa é distinta delas. Do mesmo modo, na ordem do conhecimento inteligível, as verdades que são percebidas ao mesmo tempo por espíritos diversos, são necessariamente distintas de cada um deles.³⁰

Ressalta-se que no *De Magistro* encontra-se o exemplo do mestre que expõe, com a ajuda de palavras, os conteúdos, e cada um examina em si mesmo a veracidade das palavras e do assunto abordado, que é aquilo que vai, de certa forma, funcionar como parâmetro para os sentidos, sendo capaz de orientá-los além de captá-los, pois cada sentido volta-se para a sua determinada função.

Há, no entanto, conhecimentos que necessitam de mais de um sentido, e algo posterior a eles que possa uni-los e sintetizá-los em informações, fazer uma espécie de julgamento, conforme for a situação, por exemplo, o ato de dirigir, e os sentidos empregados para este fim, da mesma forma a contemplação, o beijo, o odor da pessoa amada, o prazer ao desfrutar do aconchego de uma cama confortável que acolhe no final de um dia de trabalho. Situações como estas. Agostinho lembra que não acontecem somente pelos sentidos exteriores, mas sim por um “*sentido interno*”, visto que

[...] aquele sentido não está nos olhos. Ao contrário, está no interior da alma, pelo qual os animais desejam e tomam as coisas que os agrada, ou evitam e rejeitam as nocivas, não só as que são vistas, como também as que são ouvidas e as demais que são tomadas pelos sentidos do corpo [...].³¹

³⁰ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Ed. Discurso Editorial & Paulus, 2006. p. 153.

³¹ O Livre-arbítrio, II, 3, 8.

Esta sensação interior é comum entre homens e animais, “[...] consiste em sentir as impressões provindas dos sentidos externos e perceber também esses mesmos sentidos, ou seja, sentir o próprio sentido como este sente as coisas sentidas [...]”,³² se o ouvido ouve uma música, cabe ao sentido interno perceber o que este ouviu, além de ser capaz de fazer um julgamento deste, ou compreender uma atribuição relacionada ao referido som. Isso permite observar que há uma relação entre os sentidos e também uma hierarquia, pois: “[...] já que, quando sentimos a cor não sentimos o ato de sentir por este mesmo sentido, e nem quando ouvimos o som, ouvimos nossa própria audição [...]”,³³ “evidente que esses cinco sentidos não podem ser por nenhum deles mesmos [...] e mais o [...] *sentido interior* não somente tem consciência que recebe as coisas dos cinco sentidos do corpo, mas sente por si mesmo os próprios sentidos.”³⁴

No caso dos animais, estes ultrapassam o nível dos cinco sentidos ao perceber as sensações captadas pelos sensores, pelo fato de reconhecerem as informações e processá-las de acordo com a necessidade e a situação a que estão submetidos. Percebe-se neles certo degrau acima do meramente sensível.

O *sentido interior* não apenas percebe os corpos por meio dos “*sentidos exteriores*”, mas percebe também estes, e igualmente é superior aos sentidos.

[...] reconheço que aquele é como um moderador e juiz deste. Pois quando este falta em alguma de suas funções, aquele reclama como quem cobra uma dívida a um subordinado [...] mas é esse interior que adverte também a alma do animal ao abrir o olho fechado e suprir a falta que sente haver. Ora, ninguém duvida de que aquele que julga é melhor do aquele a que se julga.³⁵

A menção à superioridade é compreendida no sentido de controle, pois o inferior não pode controlar o superior. No livro XII da *De Trinitate* é ressaltado outro aspecto desta questão que está presente somente no homem, que é a capacidade de fixar as sensações com mais nitidez e delas lembrar-se e associar a outros pontos, como, o ato de

³² O Livre-arbítrio, II, 3, 8.

³³ Ibid., II, 3, 9.

³⁴ Ibid., II, 3, 9.

³⁵ Ibid, II, 5,12.

escrever utilizando sinais gráficos e juntando-os para atribuir o significado que desejar:

[...] fixar a atenção sobre estas coisas e reter, não só as lembranças captadas naturalmente, mas também as que foram depositadas pelo esforço da memória, e imprimir-las novamente, recordando e pensando, quando já estão para cair no esquecimento [...], além disso, compor visões fictícias, tomando, por assim dizer, ligando tais e tais lembranças aqui e ali, observar como nesse gênero de coisas o verossímil se distingue do verdadeiro, não só dentre os espirituais, mas também nos corpóreos, essas coisas e outras do gênero, ainda que sejam considerados e examinados os sensíveis e aquilo que o espírito adquire mediante os sentidos do corpo, não são desprovidas da razão, nem são comuns a homens e bestas.³⁶

Deve-se lembrar, então, que a mente racional vai além da armazenagem dos dados sensoriais, compondo por si mesma um conjunto de imagens e estabelecendo o seu juízo acerca das coisas das quais mantém lembranças na memória. Essas operações, que não são compartilhadas entre homens e animais, são efetuadas pelo que Agostinho denominou *homo interior*. Ao produzir o juízo sobre os dados sensíveis, a mente humana distancia-se da esfera do sensível, voltando-se em direção ao inteligível. É nessa esfera que Agostinho classifica a ciência e a sabedoria, demarcando um movimento, por assim dizer, interiorizante dos dados sensíveis até a aquisição da sabedoria no íntimo do homem, passando pela ciência.

Destaca-se, então, que o homem exterior é o aspecto mais primário, a "parte" que entra em contato direto com o mundo físico, de um ser que possui uma mente que é racional, capaz de sabedoria, e que

³⁶ *Verum ea notare, ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriae commendata retinere, et in obliuionem iamiamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere, [...] fictas etiam uisiones, hinc atque inde recordata quaelibet sumendo et quassi assuendo, componere, inspiciere, quemadmodum in hoc rerum genere quae uerisimilia sunt discernantur a ueris, non spiritalibus, sed ipsis corporalibus: haec atque huiusmodi, quamuis in sensibilibus atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque uersentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribus communia.* A Trindade, XII, 2,2.

foi criado à imagem da trindade divina, que não se identifica com as coisas materiais.

Cabe esclarecer, ainda, que a sensibilidade está no homem interior, e o homem exterior, descrito na *De Trinitate*, é uma espécie de degrau que precisa ser vencido.

1.5 CIÊNCIA, A RAZÃO INFERIOR; SABEDORIA, A RAZÃO SUPERIOR

Deve-se ressaltar, como já referido anteriormente, que os dois aspectos do homem agostiniano citados aqui não correspondem diretamente à *ciência* e à *sabedoria*, porém nas entrelinhas vê-se uma aproximação do *homo exterior* com a *scientia* e *homo interior* com a *sapientia*, e estes constituem o germe inicial a todo conhecimento, uma espécie de estágio primeiro do que se pode classificar ou denominar de “*homem racional*”, que busca o conhecimento por meio da ciência e da sabedoria. As raízes estão nos sentidos, passando ao “*sentido interno*”, onde “acontece” a ciência. Em seguida, num movimento ascendente, chegar à sabedoria. Portanto o conhecimento tem início na alma por meio das coisas sensíveis, é despertado nas pessoas pelos sentidos, sintetizados e compreendidos pelo “*sentido interno*”.

Nesse rumo, o pensamento, no ato de conhecer encontra o inteligível em vez de criá-lo, pois o perceptível está no mundo como: cores, tamanhos, formas geométricas, entre outras, as quais *despertam* o homem, que encontra em sua própria mente o conhecimento abstrato seja das diferentes tonalidades, relações de grandezas, distâncias, harmonias, belezas e outras mais que poderiam ser citadas aqui.

Os níveis do conhecimento, a *ciência* e a *sabedoria*, acontecem no *homem interior*. O primeiro possui certa semelhança com o *homem exterior*, pelo fato de ser algo mais voltado às coisas materiais e necessárias à manutenção da vida, enquanto a segunda assemelha-se mais ao *homem interior*.

Ambos acontecem na razão, porque tudo o que se sabe, entende-se pela razão. Os sentidos corporais percebem unicamente as coisas corporais. O *sentido interno* percebe os *corporais*, e também a si. A razão conhece a todos, exercendo um conhecimento que jamais se tem pelos olhos, ou ouvidos e nem mesmo pelos sentidos interiores, reconhecendo, por exemplo, a impossibilidade de os olhos ouvirem ou de os ouvidos sentirem odores, exercendo, assim, um discernimento que se encontra fora do alcance dos sentidos. Ademais, se os sentidos

externos sentem os corpos e os internos, os externos, a razão, por sua vez, exercendo a ciência, conhece todos e a si mesma: do contrário, desprovidos de razão, sequer saber-se-ia que se tem razão.

Isso evidencia ainda mais a hierarquia dos sentidos com base no princípio de subordinação, pois a razão supera os anteriores pelo fato de ser capaz de julgá-los, sendo que:

[...] todas as realidades inferiores a ela (a razão): os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão?³⁷

A razão exerce seu domínio sobre as realidades corpóreas por meio dos conhecimentos que é capaz de formular mediante seu juízo. No *homem interior* se encontra o exercício da razão, e este se põe acima da exterioridade dos sensíveis e dos sentidos mesmos.

[...] é uma função mais alta da razão julgar a respeito das coisas corpóreas, segundo razões incorpóreas e eternas, as quais se não submetessem a seu jugo algo nosso, não poderíamos julgar segundo elas aquelas coisas corporais. Ora, julgamos os corporais a partir da razão das dimensões e figuras, as quais nossa mente conhece imutavelmente.³⁸

Novaes Filho³⁹ comenta que a razão interna se “submete” à outra razão que lhe dá o sentido ascende até os inteligíveis. Elementos estes que a razão interna recebe por iluminação, uma vez que não a possui. Isso também aponta para certa ligação entre a razão humana e um *centro emanador*, uma realidade imutável, uma espécie de razão suprema, o

³⁷ O Livre-Arbitrio, II, 6, 13.

³⁸ [...] *sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas; quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus de corporalibus iudicare. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere nens nouit.* A Trindade, XII, 2, 2.

³⁹ NOVAES FILHO, 2002. Op. cit.

que demonstra mais uma vez a supremacia da razão, visto que somente ela consegue estabelecer tal ligação.

É verdadeiro que a verdade sempre está ao nosso alcance, graças ao Mestre interior que ensina para nós, basta somente prestar atenção ao que ele nos ensina [...] A *cogitatio* agostiniana é tão somente o movimento pelo qual na nossa alma colige, reúne e recolhe, para poder fixar seu olhar sobre eles todos os conhecimentos latentes que ela possui sem ainda tê-los discernido.⁴⁰

O propósito de Agostinho é investigar se há alguma coisa superior à razão, ainda que seja fora dela. Para tanto, lançará mão dos números para relacionar a grandeza, ou a unidade das coisas que não são percebidas pelos sentidos, mas somente captadas pela razão. Exemplos de “leis” da sabedoria, norma que, segundo ele, são tão necessárias e universais

[...] a sabedoria é definida como a verdade na qual se contempla e possui o bem supremo. Entretanto, a inserção do conceito de sabedoria... requer que o autor esclareça que a sabedoria se encontra no patamar das razões eternas e universais, ao lado das leis dos números, isto é, acima da razão humana e segundo a qual esta razão pode julgar aquilo que ela subjuga. É preciso, portanto a Agostinho provar que as normas da sabedoria são tão necessárias e universais quanto às leis dos números: universalidade e imutabilidade.⁴¹

Roland Teske,⁴² no artigo: *Augustine's Philosophy of Memory*, comenta que no *De Libero Arbitrio* Agostinho faz sua definição de *sapientia*, atrelando esta à noção de bem supremo. Nisto não há contradição em relação a *De Trinitate* (ciência das coisas divinas): o que acontece nestas duas obras é que Deus é apresentado como sumamente

⁴⁰ GILSON, 2006, p. 155-156.

⁴¹ RAMOS, Angelo Zanoni. **O Conceito de Justiça na Cidade de Deus de Santo Agostinho**. São Paulo: Editora da USP, 1998. p.119.

⁴² TESKE, Roland. *Augustine's Philosophy of Memory*. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge, United Kingdom, 2001. p. 148-159.

bom e sábio, e o que se evidencia mais ainda é que esta sabedoria está presente no interior de uma cosmologia a qual cada indivíduo está propenso e a partir desta noção esclarece que as leis da sabedoria possuem os atributos, universais e verificáveis, semelhantes à noção dos números, ou das virtudes, que possuem alcance universal e, quando a mente humana as consulta, está buscando nelas orientações para viver bem, visto que todos os seres humanos possuem a noção do agir corretamente em cada situação, isto é, a virtude. O mesmo ocorre com os números, quando se fala $6 + 5 = 12$,⁴³ a razão parece ir fora de si para verificar a veracidade da resposta que possui alcance universal e quando a mente as consulta está buscando nelas orientações para agir corretamente.

As certezas a se confirmar são de caráter eterno, são as regras as quais ele denomina “luminares das virtudes” e afirma que “[...] tudo o que chamamos de regras e luminares das virtudes pertencem à sabedoria, uma vez que, quanto mais alguém se utiliza delas para dirigir a vida, tanto mais vive e procede sabiamente [...]”⁴⁴ O processo de aquisição da sabedoria encontra-se no esforço por alcançar regras ou leis universais que penetrem no íntimo do homem, daí ser possível comparar a sabedoria com a questão dos números e mesmo com a noção de bem ou virtudes; para que isso seja possível faz-se necessário que o homem desvie suas atenções de coisas materiais que são transitórias, sujeitas ao tempo e ao espaço, para se voltar às razões ou ideias imutáveis que naturalmente levam a Deus.

Como já frisado, a relação *homo exterior* e *homo interior*, deve ser de subordinação, o que desemboca na ação e contemplação, visto que para isso, de certa forma, a razão acaba fazendo algo semelhante a “passeios”, pois ela estabelece com isso um duplo movimento, parte dos mutáveis e ascende aos imutáveis, à luz da iluminação, para em um segundo momento voltar-se aos mutáveis e, assim, poder julgá-los.

Ambos os movimentos são desempenhados pela razão humana, concluindo-se que há duas funções da razão, motivo pelo qual ela pode ver o inteligível e julgar o sensível de acordo com o inteligível.

Portanto, quando discorremos sobre a natureza da mente humana, discorremos sobre uma espécie de realidade una, e não as dividimos nos dois aspectos que mencionei senão em virtude das suas

⁴³ Aqui o resultado do cálculo é proposital.

⁴⁴ O Livre-arbítrio, II, 10, 28.

funções [...] não separando a ação racional nas coisas temporais da contemplação das eternas [...].⁴⁵

Não são duas razões na mesma alma, somente uma com duas funções diferentes, e a partir de uma delas, a *razão superior*, no qual acontece a sabedoria, a alma se dirige ao que lhe é superior às realidades eternas, as *contemplatio aeternorum*, diferenciando-se da *actio rationalis in temporalibus*, a *razão inferior*. Poderíamos exemplificar esta concepção com o pássaro, que é provido de duas asas, na falta de uma delas não pode alçar voo, lembra igualmente o Mito de Andrógino descrito no Banquete de Platão.

1.6 OS TRÊS ROMPIMENTOS DA IMAGEM DE DEUS NO HOMEM

A partir do oitavo capítulo Agostinho trata da imagem de Deus na mente do homem, fato de grande importância a ser abordado, visto que a relação com Deus implica a construção do conhecimento, pois a *proximidade* significa a verdadeira sabedoria e o afastamento o seu oposto, semelhante ao fogo, cujos efeitos dependem da maior ou menor proximidade. A sabedoria (verdadeira) consiste em assemelhar-se o máximo possível à *Trindade Divina*, constituir-se-á em uma espécie de “trindade da sabedoria humana”, composta pela: *memória de Deus*, *conhecimento de Deus* e *amor a Deus*. Isto acontece pela *relação* entre alma humana e Deus, como se verá no terceiro capítulo deste estudo.

Os capítulos 8 a 13 abordam o afastamento de Deus, isto é, a deterioração da imagem de Deus no homem, o que resulta em empecilhos à *construção* do verdadeiro conhecimento. Isso acontece quando se adere a uma ciência que não está subordinada à sabedoria. Para realçar esta ideia Santo Agostinho comenta sobre o trecho da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, no qual a ciência é vista como um conhecimento vazio, oposta ao amor a Deus que edifica, e dessa forma: “[...] quando alguém despreza o amor da sabedoria, que

⁴⁵ *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi nisi per officia geminam [...]. in tota quaerimus non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum[...]* A Trindade, XII, 4,4.

permanece sempre imutável, ele deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do temporal, essa ciência que infla e não edifica.”⁴⁶

Com isso a ciência segue na contramão da sabedoria e deixa de ser o início do caminho pelo qual o homem se torna sábio, desse modo a mente humana degenera-se ao se voltar somente ao próprio deleite, esquecendo-se da interioridade, ela torna-se o grillão que o mantém limitado apenas à exterioridade e aos sentidos do homem externo, perdendo de vista a interioridade na qual pode encontrar seu fim último: Deus, lembrando que “[...] Deus é amor.”⁴⁷

Para superar a *exteriorização*, é necessário que haja uma *interiorização* da imagem de Deus na alma, que acontece quando a referida semelhança atinge a razão, ou seja, o homem interior, pois “[...] onde começa a aparecer algo que não nos é comum com os animais, é onde começa a razão [...]”⁴⁸ Aqui observa-se uma íntima e gradual ascensão da alma.

O aperfeiçoamento da imagem de Deus na alma dá-se ao mesmo tempo em que acontece sua interiorização e ascensão. “[...] pelas ascensões íntimas e graduais através das partes da alma [...]”⁴⁹ Os termos latinos *grandibus* e *ascendam* são igualmente empregados em *Confissões X, 8,12*, no sentido de ascensões espirituais gradativas: “[...] ultrapassarei passo a passo [...]”⁵⁰ ao se referir sobre as progressivas purificações da imagem de Deus na alma humana.

Pela razão há a possibilidade de o homem assemelhar-se ao criador, entretanto é também na razão que se dá o rompimento a partir do qual emerge a dessemelhança, pois acontece que

[...] se por causa daquela parte da razão pela qual foi confiada a administração do temporal, a alma vier a “resvalar demasiadamente” para o exterior em um progresso imoderado, com o “consentimento de sua cabeça” [...] a visão das

⁴⁶ *Cum enim neglecta caritate sapientiae, quae semper eodem modo Manet, concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento, inflat, non aedificat.* A Trindade, XII, 11, 16.

⁴⁷ I Jo., 4, 8.

⁴⁸ A Trindade, XII, 2.2.

⁴⁹ [...] *ascendentibus itaque introrsus, quibusdam grandibus considerationis, per animas partes [...].* Ibid., XII, 8,13.

⁵⁰ *Confissões, X, 8,12.*

coisas eternas é subtraída [...] de modo a faltar-lhe a própria luz dos olhos.⁵¹

A alma resvala do bem universal para interesses particulares, é quando ocorrem os rompimentos (nos três níveis) com consentimento da parte superior. As partes sensíveis da mente fixam-se em coisas concretas e perdem o contato harmônico com o Criador, com o qual deveriam buscar a imagem na razão. Com isso a alma vai gradualmente ofuscando a imagem de Deus, deixando-se levar irresistivelmente pela atração das coisas exteriores, dá atenção desordenada às solicitações carnis e à *voz da serpente*, e a razão, que deveria governá-la, torna-se culpada por não ter contido e refreado a razão inferior.

O distanciamento (rompimento) acontece em três aspectos e está metaforicamente representado pela falta dos primeiros pais que conturbou primeiramente, neles mesmos, e depois em todos os seus descendentes, a *imagem Dei*, que o Criador imprimiu no ser. Para Agostinho, entretanto, é evidente que o pecado não pôde destruir ou romper por completo a *estampa divina*, pelo fato de ela estar impressa como marca indelével da essência humana. O pecado deformou, sobretudo, na operação mais própria da *imagem Dei*: o conhecimento e o amor a Deus. Após o pecado, o homem está mais propenso a voltar sua atenção às coisas do mundo:

[...] onde as traças e os vermes arruínam tudo, onde os ladrões arrombam as paredes para roubar [...] acumulai para vós tesouros no céu, onde nem as traças nem os vermes arruínam, onde os ladrões não podem arrombar nem roubar. Pois onde estiver teu tesouro, ali estará teu coração.⁵²

Para Batista Mondim (1996), o orgulho foi a principal causa da ruína. Em seu entendimento, Santo Agostinho descreve a queda do homem no estilo apaixonado e brilhante que lhe é peculiar, assinalando movimentos psicológicos que o acompanharam, e pondo em relevo os efeitos desastrosos produzidos sobre a *imagem Dei*. Ao seu parecer, a causa principal da queda foi a soberba, a qual induziu o homem a usar

⁵¹ [...] *qui etiam ipse si per illam rationem cui temporalium rerum administratio delegata est, immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur, consentiente sibi capite suo [...]; aeterorumque illa uisio ab ipso etiam capite cum conuiuge uetitum manducante subtrahitur, ut lumen oculorum eius non sit cum illo.* A Trindade, XII, 8,13.

⁵² Mt., 6, 20.

poder de domínio sobre o mundo, em proveito próprio: “[...] quis submeter o mundo às suas leis particulares. Como nada existe maior que o universo, ele lançou-se a seus próprios caprichos. E assim, ao ambicionar muito, diminuiu-se. Por isso, se diz que a avareza é ‘a raiz de todos os males’” (I Tm, 6,10).⁵³

Sendo assim, “[...] constituído em honra, o homem não compreendeu, assimilou-se aos animais irracionais e tornou-se semelhante a eles”⁵⁴. Ao tratar dos rompimentos da *Imagem de Deus* na alma, Agostinho, mostrará por quais etapas a alma, que é *imago Dei*, torna-se *imago animalis*, e nesse movimento de degradação, cada etapa conduz à seguinte, por uma dialética necessária e irresistível. Podem-se distinguir três momentos: “*Concupiscentia Carnis, Cogitationis Delectatio e Corruptela voluntatis*”.

1.6.1 A *Concupiscentia Carnis*

O primeiro dos aspectos tratados por Agostinho diz respeito à queda da alma na escala dos seres. Peter Brown (2008) enfatiza que este assunto é abordado na Cidade de Deus, livros XII a XIV, e trata-o como um rebaixamento de condição a partir do primeiro pecado, visto que

[...] Deus autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado espontaneamente e justamente condenado, gerou depravados e condenados. Pois todos fomos naquele único quando fomos todos aquele único, que caiu no pecado por causa da mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não era criada e distribuída para cada um de nós a forma singular na qual cada um de nós viveria, mas já existia a natureza seminal da qual haveríamos de descender. Nesta, por causa do pecado, atada pelo vínculo da morte condenada, o homem, nasceria do homem de outra condição.⁵⁵

Como destacado nesta citação, e igualmente lembrado no *livro X das Confissões*, a natureza humana em si é boa pelo fato de ser obra de

⁵³ [...] universo appetens, atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius universitate, in curam partilem truditur, et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur; unde et avaritia dicitur radix omnium malorum. A Trindade, XII, 9, 14.

⁵⁴ Sl., 48, 13.

⁵⁵ A Cidade de Deus, XIII, 14.

Deus, e se este é sumamente bom, d'Ele não pode vir algo ruim, pois se assim o fizesse, seria fonte de mal, portanto mal também.

Com a ação livre do homem, ocorreu o primeiro pecado “[...] assim como por um só homem entrou o pecado neste mundo [...] e assim passou a morte a todos os homens, no qual todos pecaram.”⁵⁶ A condição humana mudou, estabeleceu-se o estado decadente que, estendido às demais gerações, deixou a mancha do pecado em todo o gênero humano, perdeu a condição de imortal e feliz. Doravante dependerá de seu esforço para manter a vida “[...] ganharás o pão com o suor do teu rosto [...] e a terra produzirá para ti espinhos”;⁵⁷ e até o processo de transmissão desta acontece por meio da dor, pois “[...] na gravidez, terás grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos.”⁵⁸ O ser que fora criado sem corrupção permite, por meio da soberba, que haja o inverso de seu desejo.

Tornar-se corruptível como os seres sensíveis é o sentido, por assim dizer, metafísico da queda do homem: esse aspecto assinala uma diminuição de ser daquele que foi criado sem morte para uma condição mortal, daquele que foi posto no paraíso, onde tudo estava ao seu alcance, para uma condição na qual a sobrevivência depende do labor fatigante.⁵⁹

Com o pecado original há a queda, pois a mente racional não resiste à tentação do desejo, e se estabelece uma espécie de tensão entre a carne e o espírito, pois “[...] a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne [...]”;⁶⁰ como é possível constatar na Carta de São Paulo aos Gálatas, citada por Santo Agostinho no livro X das *Confissões*, isto é, a *concupiscentia carnis* e “[...] com certeza, tu me ordenas que evite a concupiscência da carne, dos olhos e a ambição do século [...]”.⁶¹

Batista Mondim, ao comentar sobre as consequências da queda, argumenta que começando por um perverso desejo de se tornar igual a Deus, o homem acaba tornando-se semelhante aos animais.

⁵⁶ Rm., 5,12.

⁵⁷ Gn., 3, 18.

⁵⁸ Ibid., 3, 16.

⁵⁹ RAMOS, 1998, p. 137, op. cit.

⁶⁰ Gl., 5, 17.

⁶¹ Confissões, X, 30.

Ora a verdadeira honra do homem reside em ser imagem e semelhança de Deus- imagem que não pode ser preservada senão por Aquele que a imprimiu. Desse modo, quanto mais alguém se une a Deus, menos se apega a si mesmo. No entanto pela cobiça de experimentar o próprio poder, o homem cai sobre si mesmo, tomando-se como ponto central [...] Por punição, cai em um ponto mais baixo, naquele que faz a felicidade dos irracionais.⁶²

Expor-se à corrupção significa descer para uma condição inferior, e relegar a possibilidade de progresso que está “gravado” na alma, e quando os cuidados são maiores que os necessários à manutenção da vida do corpo, o indivíduo está sujeito a cair nos vícios, além de relegar as virtudes a um segundo plano, buscando saciar o desejo da concupiscência: “[...] isto me ensinou para que considerasse os alimentos como remédio. No entanto quando passo da ânsia da fome ao repouso da saciedade, é nesta mesma passagem que me aguarda a cilada da concupiscência.”⁶³

Na verdade, Agostinho trata de duas concupiscências: aquela herdada pela desobediência do pecado original, responsável pelos males humanos, e a segunda, que é decorrente da primeira, com a diferença de que esta está sob o controle da razão, levando o homem à virtude e autoconhecimento ou ao desconhecimento e aos vícios, apenas que neste segundo caso o que predomina é a carne sobre o espírito. Ele é da opinião de que existe um liame entre o orgulho e a concupiscência, pois

[...] os pecados continuam na vida humana, oferecendo à criatura humana ocasião de combater pela verdade e de exercício das virtudes. Assim o homem novo [...] prepara-se para o mundo novo, [...] suportando com sabedoria [...] e esperando, fiel e pacientemente, a felicidade a ser possuída, sem fim, na liberdade da vida futura.⁶⁴

⁶² MONDIM, Batista. **Antropologia Teológica**. 4. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1981. p. 121.

⁶³ Confissões, X, 31, 44.

⁶⁴ [...] *tamen et remissis peccatis remanere debuerunt cum quibus homo pro ueritate certaret er unde exerceretur uirtus fidelium ut nouus homo... sapienter tolerans... beatitudinem uero quam liberata uita futura sine fine habitura est fideliter et patienter expectans*. A Trindade, XIII, 16, 20.

No artigo denominado *De Trinitate* (uma obra homônima à de Agostinho), de autoria de Mary T. Clark, presente nas páginas 91 a 102 da obra, *The Cambridge Companion to Augustine*, segundo a concepção desta autora, ao entregar-se à esterilidade do pecado, a alma chega a confundir o ser com o corporal, reduz a essência do ente à matéria, e acontece de certa maneira uma divinização desta; com isso a desordem da vontade reflete-se sobre a lucidez da inteligência.

Tal fato possibilita perceber o liame que Santo Agostinho estabelece entre a concupiscência e o orgulho. A fascinação do sensível é consequência e não origem do mal, antes de chegar a isso foi preciso que o homem passasse pelo pecado do orgulho.

1.6.2 *Cogitationis Delectatio*

O segundo aspecto da concupiscência consiste em atrativos, presentes nas coisas materiais as quais mantêm os indivíduos presos a elas. Nas Confissões, livro X, há referências a isso, denominadas de *concupiscentia oculorum*. Em *De Trinitate* este mesmo aspecto é denominado de *cogitationis delectatio* e diz respeito ao deleite do pensamento que pode divagar sem rumo definido, diante de uma infinidade de atrativos provenientes da figura deste mundo.

No livro XII do *De Trinitate*, este tema é abordado várias vezes, com um enfoque que destaca diferentes aspectos. Denominada de *visio subtrahitur*, a subtração da visão das coisas eternas faz uma analogia com Adão e Eva e o momento em que tecem roupas com folhas: “[...] a visão das coisas eternas é então subtraída [...] E, desnudados ambos da luz da verdade, e abertos os olhos da consciência para perceberem quão desonestos e indecorosos ficaram [...] procuram ocultar sua torpeza ainda que vivendo mal.”⁶⁵

Citada também como *imaginibus, quas memoriae fixit* “[...] envolvem-se com as imagens fixadas na memória, e mancham-se com torpeza numa fornicção da imaginação, direcionando todas as suas atividades a esses fins [...]”⁶⁶ E ainda como *Iumentis insensatis*, “[...]debilitação do conhecimento racional de modo a igualar-se aos irracionais.”⁶⁷

A segunda fratura é também comentada no capítulo XI, *De Genesi ad Litteram*, no entanto a redação não é tão livre e filosófica

⁶⁵ A Trindade, XII, 8, 13.

⁶⁶ Ibid., XII, 9,14.

⁶⁷ Ibid., XII, 11,16.

quanto no *De Trinitate* e *Confessiones*, tem mais um caráter exegético. Para o *De Genesi*, após ter sido arruinada a condição de harmonia com o Criador, o homem percebe que restou a ele uma condição vergonhosa que foi constatada pelos transgressores, e o fato de sentir vergonha e vestir-se é próprio de quem tem algo que pretende preservar o máximo possível, sem expor-se. No exemplo da “*mãe de todos os viventes*” existe o agravante da consciência de saber ter “mudado” de *estado*, e entrado para uma condição inferior, pois antes o ser era composto de corpo e alma imortais; agora a alma continua sendo imortal, mas “*habitando*” um corpo mortal, e mais ainda: destinado à separação e longe da pátria em que fora criado. Em síntese, houve uma fragilização da condição humana, uma fragmentação entre alma e corpo, pois enquanto aquela continua na condição de imortal, o corpo é rebaixado à mortalidade, devido à ação da alma, como é ressaltado no Livro XII da *Cidade de Deus*.

Agaëse⁶⁸ comenta que à serpente, o animal utilizado pelo diabo a fim de provocar o engano ao homem, Agostinho reserva a comparação desta como sendo o instrumento pelo qual o homem é seduzido pelos sentidos, e a Sagrada Escritura, ao afirmar que a serpente era o mais astuto entre os animais, demonstra que esta tem um conhecimento parcial do verdadeiro, pois Adão confirma que Eva não morrera imediatamente após “[...] comer do fruto da árvore proibida”,⁶⁹ o que levava Adão a praticar o mesmo ato, sem perceber que sua companheira que não havia entrado em óbito, também não se tornara igual a Deus, segundo as predições da serpente. A astúcia da serpente, portanto, foi provocar uma interpretação reduzida e errônea das palavras de advertência pronunciadas pelo Criador, debilitando a visão da criatura em relação ao objeto, fixando-se nele e não transitando para uma instância superior.

A curiosidade para com as coisas vãs é que conduz o primeiro casal, símbolo do gênero humano, a se afastar da verdadeira sabedoria, que é o contato com Deus, ficando somente no homem exterior, posto que foi guiado pela serpente (objeto material) e não pela razão interior, ou pela iluminação divina.

No Livro X, 35, 54, das *Confissões*, tem-se uma explicação do que vem a ser a *concupiscentia oculorum* e, segundo Ramos, o que acontece é um conhecimento, uma espécie de ciência mais danosa que benéfica ao homem, pois não traz outro resultado senão a mera

⁶⁸ AGAËSE, P., apud GARETH, 2007, p. 619. p. 99.

⁶⁹ Gn., 2, 17.

satisfação de um desejo carnal e momentâneo, uma curiosidade, que pouco tem a acrescentar ao conhecimento que edifica, ou seja, às coisas eternas, à *sapientia*.⁷⁰

Nesta passagem a carne é vista como sinônimo dos sentidos pelos quais a alma curiosa pretende satisfazer os desejos, daí emergindo a *curiositas* e a *uoluptas*, sendo a primeira uma mera forma vazia de conhecimento, por exemplo, o fato de todos pararem para ver um cadáver caído ao chão ou um acidente de trânsito, enquanto a segunda vai além disto, e volta-se mais para a satisfação desenfreada da carne, com isso gerando a cupidez dos sentidos propriamente ditos, procurando o harmonioso, o belo e atraente, enfim, tudo que satisfaz unicamente aos sentidos, e pouco proveitosos à *sapientia*.

1.6.3 A *Corruptela Uoluntatis*

A corrupção da vontade é encarada por Santo Agostinho como sendo o orgulho dos primeiros pais, e no Livro XII do *De Trinitate* há várias referências a isso, o consentimento à prática do ato é o objeto de argumentação do capítulo 8, no qual se pode ler que: “[...] com o consentimento de sua 'cabeça', isto é, faltando-lhe a coibição e o freio da parte que preside como vigia e conselho, à maneira de parte viril [...]”⁷¹ dá ênfase à soberba, representada na pessoa de Adão, o desprezo à sabedoria e apego ao mutável, portanto inversão de valores, conseqüentemente da vontade, como descrito no capítulo 9º. O consentimento (*consentio*) para a ação provém da razão, a parte superior da alma representada na pessoa de Adão que corrobora para a ação.

Nas palavras de P. Agaësse, a alma, na qualidade de imagem, está destinada a conhecer e amar a Deus. Tal destino dá-lhe capacidade de abordar o infinito.⁷² É essa uma obrigação inscrita no mais profundo de si mesma, a ponto de que o viver segundo o homem e não segundo Deus é uma espécie de mentira ontológica, como se pode ver na *Cidade de Deus* (XIV, 4, 1). Apesar de imortal, a alma é criada, finita e não pode possuir o absoluto a não ser se entregando a Deus, num ato de obediência e amor. Essa dependência assegura-lhe o equilíbrio, porque ao ficar submissa a Deus, ela domina o corpo e os bens sensíveis, integrando-se na ordem da criação. Pelo pecado do orgulho ela inverte sua relação com Deus, conseqüentemente também altera sua vontade, e

⁷⁰ RAMOS, 2009.

⁷¹ A Trindade, XII, 8.

⁷² AGAËSSE, P., apud GARETH, 2007, p. 618. p. 90

refere-se a si mesma como absoluta em vez de referir-se a Deus. Dá-se uma inadequação entre sua aspiração e seu ser, encontra-se dividida em si mesma, pois “[...] por onde fez esse caminho tão longo, passando das alturas para o abismo, senão por esse meio que é ele mesmo?”⁷³

Segundo o *Comentário ao Gênesis*, “[...] não se deve julgar que este tentador tenha podido fazer cair o homem se primeiro não procedesse na alma do homem alguma soberba a ser suprimida [...]”,⁷⁴ sendo assim, não foi pela vontade divina que sua criatura corrompeu-se e sim pelo próprio orgulho, “[...] pois é absolutamente verdadeiro o que é dito: 'Antes da ruína o coração se exalta, e antes da glória humilha-se'[...],⁷⁵” além do que, “[...] quem concebe a maldade gesta o crime, gera decepção. Quem cava um buraco e o aprofunda, cai no fosso que cavou. Seu crime retorna sobre sua cabeça, sua violência recai sobre seu crânio.”⁷⁶

A soberba é responsável pelo início da queda do homem e Lúcifer, ao adotar a serpente como meio, conhecia muito bem o que estava desabrochando na mente humana, pois ele mesmo o experimentara anteriormente e sabia que “[...] por palavras a mulher não acreditaria que a ação proibida por Deus seria boa e útil, se já não estivesse na sua mente aquele amor do próprio poder e certa presunção soberba [...]”⁷⁷

A soberba vem acompanhada do orgulho, segundo o entendimento de Nair Assis de Oliveira, pois no ato do encontro com Deus após comerem da fruta proibida, nenhum deles assume a culpa, o homem atribui à mulher, esta justifica que fora vítima da astúcia da serpente, visto ser ela o mais astuto entre todos os animais.⁷⁸ Ramos ressalta que

[...] o marido ao culpar a esposa, refere-se a ela como a mulher que Deus lhe deu, deixando implícito que, se não a recebesse de Deus, não teria cometido o delito. Do mesmo modo procede a mulher. Ao culpar a serpente, está estendendo a culpa a uma ordem estabelecida por Deus, o qual

⁷³ A Trindade, XII, 11,16.

⁷⁴ Comentário ao Gênesis, XI, 5,7.

⁷⁵ Prov., 18, 12.

⁷⁶ Sl., 7, 15.

⁷⁷ Comentário ao Gênesis, XI, 30,39.

⁷⁸ OLIVEIRA, Nair Assis de, 1994, apud A Trindade.

teria criado seres capazes de perverter essa mesma ordem através da astúcia.⁷⁹

As *Confissões* retratam essa mesma fratura, porém a denomina de “[...] tentação de querer ser amado e temido [...] e por isso, tu resistes aos soberbos, e dás a graça aos humildes, tropejas contra as ambições mundanas, e os fundamentos das montanhas se abalam.”⁸⁰

A interpretação apresentada pelas *Confissões* pode ser tida como *superbia*, o desejo de amar e temer, com seu ponto de partida na relação entre as pessoas, ao contrário da *concupiscentia carnis*, que tem seu ponto de partida na manutenção da vida corporal ou da *Cogitationis Delectatio* ou *concupiscentia oculorum*, que é a atenção da alma para as coisas externas, ato esse necessário ao conhecimento, porém não pode limitar-se a esta esfera.

O *amari* e o *temori* (dever ser amado e dever ser temido) são necessários à vida, pois margeiam e dão limites às ações dos indivíduos, e bem como as ações dos demais em relação a cada um, porém quando um destes dois for considerado em demasia cai-se na soberba, o que cria a desarmonia e esta relação desarmônica atinge a sabedoria e a ciência. Surge então uma relação sem vínculos semelhante à estabelecida pela ocasião do pecado original, haja vista que a criatura como imagem do Criador pretendeu identificar-se com Ele, entretanto de um modo que a tornou ainda mais dessemelhante.

Sendo racional, a exemplo do Criador, a criatura “*não divina*” procurou conhecer como Deus conhecia; contudo, ao invés de imitá-lo enquanto alma racional, mediante o conhecimento não só das coisas humanas, mas também das eternas (sabedoria), esforçou-se por conhecer por meio dessa ciência que infla e não edifica, com a finalidade de conhecer não pelo modelo divino, mas conhecer pelo próprio conhecer, seguindo modelo próprio, com uma atitude desvinculada do criador, a fim de ter o mesmo nível de conhecimento “[...] no dia que comerdes sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau.”⁸¹ Isto é, o conhecimento nesta situação é encarado como orgulho da satisfação pessoal de poder equiparar-se a Deus, e assim não haver ninguém superior a si, o que significa ser tal qual o Criador, o que só é possível pelo fato de ter aí uma boa dose de soberba.

⁷⁹ RAMOS, 2009, p. 155.

⁸⁰ *Confissões*, X, 36.

⁸¹ Gn., 3, 5-6.

Ao negar modelar-se à imagem da Trindade divina, ocorre um distanciamento da alma em relação à Sabedoria, que é o próprio Deus. Assim a própria sabedoria do homem fica comprometida e este fica desorientado. Sendo assim:

[...] dirige sua ciência para um uso orgulhoso, totalmente alheio àquilo para que ela é destinada. É apenas numa relação harmônica com a sabedoria que a ciência poderá constituir um conhecimento das coisas temporais iluminada pela ordem eterna. Longe da sabedoria, a ciência não poderá orientar o homem na vida temporal para que possa contemplar a verdade na vida eterna [...].⁸²

Para o homem voltar à contemplação do eterno, visto que “[...] é de grande mérito passar esta vida, que não é senão uma viagem de retorno para encontrar o caminho, sem se deixar surpreender por outra tentação que não a humana!”,⁸³ ou mesmo contemplar em si esta imagem, faz-se então necessário restabelecer os vínculos perdidos, pois é importante lembrar que: “[...] O Senhor Deus chamou por Adão e lhe disse: ‘Onde estás?’ Ele respondeu: ‘Ouvi tua voz no jardim, tive medo [...] e me escondi’.”⁸⁴

1.7 A CIÊNCIA SUBORDINADA À SABEDORIA

A ciência pode manter-se alheia à sabedoria divina, e isso resulta em prejuízo à *construção* do conhecimento. Ela precisa ser orientada para servir como degrau ao conhecimento que edifica e, para tanto deve haver subordinação desta à sabedoria, convertendo-se assim em um saber certo das coisas temporais, com vistas às coisas eternas, que consiste na verdadeira sabedoria. Isso é possível de duas formas: pela ação e pela contemplação; no primeiro caso refere-se à *ciência* e, no segundo, à *sabedoria*.

[...] escrutando a imensa riqueza das santas Escrituras, encontro escrito no livro de Jó, estas palavras: ‘Eis que a piedade é a sabedoria; e

⁸² RAMOS, 2009, p. 166.

⁸³ A Trindade, XII, 10,15.

⁸⁴ Gn., 3,9-10.

abster-se do mal é a ciência' (Jó, 28, 28). Por essa distinção, deve-se entender que a sabedoria pertence à contemplação e a ciência, à ação.⁸⁵

No trecho citado anteriormente, a sabedoria possui certa semelhança com a piedade cristã, visto que para Agostinho a verdadeira sabedoria consiste em contemplar o conhecimento das coisas sublimes e eternas, e o que há de mais sublime que Deus? A piedade, por sua vez, também tende a esse mesmo fim. Ambas tratam, então, de uma ação voltada para um mesmo fim, diferenciam-se apenas quanto ao método. Segundo a opinião de Ramos:

[...] a vida presente, temporal, na qual é impossível a visão daquilo que se ama, e a futura, eterna, na qual o homem será feliz e verá Deus, finalmente. Portanto, a sabedoria definida por Jó é o culto que supõe necessariamente o amor a Deus, que mesmo sendo imperfeito nesta vida mortal, será perfeito na beatitude.⁸⁶

Étienne Gilson ressalta que o culto a Deus provém do desejo e amor a ele. Na condição de expulsos do seu convívio, a piedade possibilita crer que os indivíduos poderão vê-lo no futuro. Tratando-se da sabedoria, deve-se lembrar que o visível (o temporal) é aquilo que está presente no universo das criaturas; o invisível (eterno) está mais *próximo*, e *voltado* para Deus, portanto ser sábio significa ter sua atenção voltada às coisas invisíveis e eternas, mesmo estando envolto com o mundo temporal.⁸⁷

Como dito acima, então, a sabedoria agostiniana assemelha-se a um culto, uma contemplação. Esta interpretação é ilustrada com o comentário da primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (I Cor., 13,12): “Pois à medida que progredimos vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois o veremos sem sua plena manifestação [...]”.⁸⁸ Na vida presente conhecemos a Deus através das criaturas, pelos sinais e pela analogia; na vida futura, porém, conhecê-lo-emos face a face, sem véus.

⁸⁵ [...] *verum Scriptura sanctorum multiplicem copiam scrutatus, invenio scriptum esse in libro Iob, eodem sacto viro loquente: Ecce pietas est sapeintia; abstinere autem a malis scientia est.* A Trindade, XII, 14, 2.

⁸⁶ RAMOS, 1998, p. 170.

⁸⁷ GILSON, 2006.

⁸⁸ A Trindade, XII, 14, 22.

Nesta situação, a leitura agostiniana possibilita outra interpretação. Se há a imagem no espelho, deve haver o real, o verdadeiro a que esta reflete. Na continuação do mesmo versículo (citado acima), São Paulo afirma: “[...] mas depois, veremos face a face [...]”,⁸⁹ o que sugere haver aí algo de negativo por estar afastado. O final da citação é otimista, ao afirmar que haverá uma reaproximação; Santo Agostinho permite tal interpretação ao fazer a citação no livro XII, 14, 22, da Primeira carta de São João (I Jo, 3, 2), em que há a confirmação de que “[...] desde já somos filhos de Deus, e ainda não se manifestou o que seremos; sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é [...]”.⁹⁰ Isto nos possibilita dizer que as fraturas da imagem de Deus no homem, serão superadas levando-se em conta o plano de recuperação da alma, desde que haja o desejo de conhecer as coisas eternas. Embora a condição temporal não possibilite esse feito no presente momento, seja pela piedade cristã ou pela razão, pode-se “visualizar” isso, como bem enfatiza o Credo “[...] creio em Deus [...] criador do céu e da terra [...] na ressurreição da carne e na vida eterna.”⁹¹ Desta forma o homem de fé:

[...] mantém sua atenção para as coisas do alto, de modo que sua alma, degenerada pelo pecado, tenda a se recuperar da dessemelhança entre ela mesma e o Criador do qual é imagem. Esse tríptico processo de restauração da imagem divina (recuperação da condição humana, do conhecimento ou visão de Deus, e o amor a Deus em detrimento da soberba) tem sua consolidação no futuro, no plano da beatitude, mas tem seu início na vida presente, temporal. É nessa condição temporal, na qual o homem de fé se encontra no processo de sua tríptica recuperação, que é relevante o papel da ciência enquanto conhecimento das coisas temporais, que deve ser subordinado a essa sabedoria.⁹²

⁸⁹ I Cor., 13,12 .

⁹⁰ I Jo., 3,2.

⁹¹ HEBECHE, Luiz A.; DUTRA, Delamar José. **História da Filosofia II**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008. p. 111.

⁹² RAMOS, 2009. p. 182.

1.8 A CIÊNCIA E AS VIRTUDES NA PRÁXIS

Agostinho primeiramente mostra o perigo de um mau emprego da ciência. Para tanto ele nos alerta, e ressalta que há oposição entre as duas formas de encará-la, há a “*ciência que incha*” e a “*caridade que edifica*”.⁹³ Agora se procura ressaltar o lado bom da ciência, que consiste em relacionar as realidades temporais às eternas.

Até a ciência tem um uso bom, se o que nela “incha” ou costuma inchar for superado pelo amor do que é eterno, amor que, como sabemos, “não incha, mas edifica”. Sem a ciência, de fato, nem sequer se pode alcançar as virtudes com que se vive retamente e pelas quais esta mísera vida é dirigida de modo a alcançar a eterna, que é realmente bem-aventurada.⁹⁴

A ciência é indispensável à vida do homem, visto estar cercado de coisas materiais, e os indivíduos se relacionarem com elas, além de estas fazerem parte da natureza humana. Para obter a beatitude final, porém, sinônimo da suprema sabedoria, a ciência deve estar subordinada à sabedoria ao mesmo tempo em que se encontra vinculada à matéria. Neste estado (a vida temporal), o homem não tem acesso pleno a essa beatitude, possui apenas a esperança em obtê-la e “[...] por sua vez abster-se do mal, o que Jó considera ciência, pertence sem dúvida às coisas temporais ([...] *quam Iob scientiam dixit esse, rerum procul dubbio temporalium est*).”⁹⁵

Para abster-se do mal faz-se necessária a utilização da ciência, o “*conhecimento das coisas temporais*”, e para agir bem deve-se conhecê-las, uma vez que as ações acontecem nesta dimensão. Para as boas ações serem classificadas como virtudes, no que diz respeito à ciência, pois: “[...] é a disciplina pela qual nossa ação é encaminhada para agir bem e evitar o mal (*disciplinam, qua in euitandis malis bonisque appetendis actio nostra uersater*).”⁹⁶

⁹³ I Cor., 8,1.

⁹⁴ *Habet enim et scientia modum suum bonum si quod in ea inflat uel inflare assolet aeternorum caritate uincatur, quae non inflat sed, ut scimus, aedificat. Sine scientia quippe nec uirtutes ipsae quibus recte uiuatur possunt haberi per quas haec uita misera sic gubernetur ut ad illam quae uere beata est perueniatur aeternam.* A Trindade, XII, 14, 21.

⁹⁵ A Trindade, XII, 14,21.

⁹⁶ *Ibid.*, XII, 14, 22.

As virtudes definidas por Agostinho são as tradicionais: *prudência, temperança, fortaleza e justiça*, conhecidas também como *Virtudes Cardeais*. Nair de Assis Oliveira,⁹⁷ ao comentar sobre as considerações agostinianas contidas em *De Trinitate* sobre as quatro virtudes, lembra que elas desempenham um papel de orientação, por esta razão são chamadas “cardeais”; todas as outras se agrupam em torno delas. Ela ressalta que São Tomás, na *Summa Theológica*, evoca Aristóteles, ao considerar que “[...] a prudência é a regra certa da ação [...]”,⁹⁸ e mais “[...] não se confunde com a timidez ou o medo, nem com a duplicidade ou dissimulação. É chamada *auriga virtutum* porque conduz as outras virtudes indicando-lhes a regra e a medida.”⁹⁹

Tem-se, assim, uma função ética da ciência, como defende P. Agaëse,¹⁰⁰ visto que a ciência não só não é má, em si, como ela é necessária ao conhecimento pois o homem não pode atingir o seu fim senão vivendo no tempo, logo, ordenando o emprego dos bens deste mundo pelas luzes da razão. Além do que, “a ação pela qual nós nos servimos bem das coisas temporais [...] é atribuição da ciência (*Actio qua bona utimur temporalibus rebus [...] scientia deputatus*).”¹⁰¹ A ciência aparece como um conhecimento normativo, cujos limites coincidem com os da ética.

No IV livro do *De Civitate Dei* (capítulo XXI) encontram-se algumas referências às virtudes descritas por Cícero, que já assinalava a necessidade de harmonia entre as quatro virtudes, de modo que será considerado virtuoso o homem que conseguir ascender à sabedoria, a ponto de não lhe faltar nenhuma delas, pois na visão ciceroniana: “[...] virtude é a arte do bem viver [...]”,¹⁰² essa arte é constituída pelo conhecimento das coisas temporais, ou seja, por aquilo que Santo Agostinho classifica como sendo ciência, e esta prática foi empregada pelo povo romano em prol da honra, ou o louvor e glória da pátria e, ao subordinar a própria vida em prol do sucesso de Roma, alguns heróis receberam do povo o título de “virtuosos”. “As virtudes ciceronianas são revestidas de um caráter divino e devem ser buscadas por si próprias e não pelas recompensas que podem eventualmente surgir, e isso requer

⁹⁷ OLIVEIRA, Nair de Assis (Org.). *Comentários sobre algumas obras de Santo Agostinho*.

São Paulo: Editora Paulus, 1994. p. 28.

⁹⁸ TOMÁS, Santo. *Summa Theológica*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1979. p. 220.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 226. (II-II, 47, 2).

¹⁰⁰ AGAËSSE, P., apud GARETH, 2007. p. 96.

¹⁰¹ A Trindade, XII, 14,22.

¹⁰² A Cidade de Deus, IV, 21.

uma vigilância constante do homem, para que não seja vítima de seus próprios vícios.”¹⁰³

Santo Agostinho percebe as virtudes de uma forma mais natural, ou seja, mais racional que divina, embora não descarte totalmente tal aspecto: “[...] supõe um exercício com a finalidade de sustentar a ação virtuosa do homem em meio à concupiscência, comum na vida temporal. Esse exercício é constituído pelo conhecimento das coisas temporais (*scientia*).”¹⁰⁴ A ciência, por sua vez, deve produzir o bom conhecimento das coisas temporais, e com isso o discernimento para o bem agir, condição essencial para o surgimento das virtudes.

A condução das quatro virtudes (prudência, temperança, fortaleza e justiça) diz respeito à ciência, a partir da qual a ação virtuosa será contributo para a contemplação final do sábio, e se a ciência versa sobre a ação temporal e a sabedoria sobre as coisas eternas, então aquela deve subordinar-se a esta, dado haver aqui uma relação de superioridade. Com isso o conhecimento ou mesmo a relação com as coisas passageiras deve possibilitar, o máximo possível nesta vida temporal, a *visualização* das verdades eternas, numa espécie de elevação gradativa de forma a possibilitar a superação das três fraturas da imagem de Deus na alma humana.

A ciência bem encaminhada conduz a mente humana à semelhança com a imagem da Trindade divina. Esta é uma das intenções agostinianas presentes no tratado da *De Trinitate*, e que se evidencia, sobretudo, nos livros XII, XIII e XIV, analisados neste estudo. Nesta intenção, no final do livro XII é apresentada uma estrutura na qual pelo exercício da ciência o olhar da mente, temporal e passageiro, volta sua atenção às razões inteligíveis e, com isso, se depara com algo imutável. A elevação, todavia, nunca chegará à contemplação definitiva, enquanto durar esta vida temporal, mas o que pode perfeitamente acontecer é pelo olhar das coisas temporais e mutáveis à admissão de uma realidade imutável, e com isso fazer o caminho inverso, ou seja, voltar-se novamente para as coisas mutáveis e orientar suas ações em vista do eterno, e isto é a plena concretização das virtudes postas em prática, ou seja, partindo do mutável *ver* o imutável, voltar novamente suas atenções ao mutável e orientar suas ações com vistas ao imutável.

Neste processo todo, a ciência cumpre a função de restabelecer a harmonia com o inteligível, que foi rompida pelo pecado original. Para se aprofundar mais neste assunto é de grande valia o estudo da Filosofia

¹⁰³ RAMOS, 1998, p. 185.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 188.

agostiniana acompanhada de suas considerações sobre a Teologia da Graça, como ressalta Batista Mondim.¹⁰⁵

[...] portanto, também nisto (isto é, a ciência), se pudermos, descubramos certas trindades [...]; deste modo, no lugar de coisas temporais, as quais, estando fora, atingimos pelos sentidos do corpo, teríamos no interior semelhanças dos corpos impressos na memória, sobre as quais se formaria o pensamento; e a vontade seria o terceiro elemento, unindo um ao outro.¹⁰⁶

Ao voltar-se para o inteligível a mente humana afasta-se dos conteúdos corpóreos. Com isso torna-se mais interior, afasta-se, portanto, da exterioridade e dos sentidos, facilita assim a conquista da verdadeira imagem do Deus Trino: *pela memória de Deus, imagem de Deus, e amor a Deus*. Dessa forma a contribuição da ciência com os conhecimentos físicos se dá pelo registro da verdade na mente, a *memória*; a atividade do pensamento denomina-se *cogitatio*; o ato voluntário de rememorar é a *uoluntas*. Nestes três aspectos a ciência presta auxílio à razão na busca pela sabedoria, cujo coroamento dá-se com o conhecimento, uma espécie de adequação da mente à trindade divina.

Finalizando este capítulo, deve-se lembrar que a *imago Dei* encontra-se na *razão superior*, sede da sabedoria. A ciência, que ajuda a compreendê-la traz, também, uma semelhança trinitária, isto é, possui também tríades de elementos constitutivos. E aí está uma das principais mensagens do livro XII:¹⁰⁷ nem toda a semelhança trinitária é, por esse fato, a *imago Dei*. Vale destacar que o próprio Agostinho exorta o ser humano a se aprofundar nesta pesquisa, tendo como objeto de estudo o próximo livro deste tratado: “Este assunto, porém, não deve ficar incluso às considerações feitas neste livro. No seguinte, com a ajuda de Deus, poderemos investigar mais profundamente e explicar o que descobrimos.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ MONDIM, Batista. **Curso de Filosofia**. 6. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1996.

¹⁰⁶ [...] *etiam in hac igitur inueniamus, si possumus, aliquam trinitatem [...] ut pro corporalibus rebus quas corpóreo foris positas attingimus sensu, intus corporum similitudines habemus impressas memoriae ex quibus cogitatio formaretur, tertia uoluntate utrumque iungente*. A Trindade, XII, 15,25.

¹⁰⁷ Ibid., XII.

¹⁰⁸ *Sed non est hoc coarctandum in hunc librum, ut in eo qui sequitur, si Deus adiuuerit, convenientur possit inquiri, et quod inventum fuerit explicari*. Ibid., XII, 15, 25.

2 O CONHECIMENTO RACIONAL DAS COISAS HUMANAS NO LIVRO XIII DA *DE TRINITATE*

2.1 INTRODUÇÃO

Santo Agostinho parte, desde o início do livro XIII, da ideia *a priori* do que venha a ser a ciência ou “razão inferior”: o conhecimento racional das coisas humanas. Com sua maestria retórica de bom escritor, imprime estilo próprio, como a justaposição de diversos raciocínios; a submissão ao dogma católico. Além de muitos assuntos serem tratados mediante luz da razão e também por meio da fé, e o fato de uma evolução biográfica marcante, encontram-se muitos temas abordados em mais de uma obra de sua autoria.

Agostinho utiliza-se da razão para discutir muitos assuntos da fé mas igualmente, em vários momentos, faz o contrário. Dessa forma, nos seus trabalhos, descobre-se muita Teologia e Filosofia ao mesmo tempo, pois o autor Agostinho tinha a incumbência de escrever para distintos públicos, visto ser líder de uma comunidade religiosa, bispo, pensador, e estar diretamente envolvido com temas teológicos que envolvem toda a cristandade, a fim de combater as heresias que marcavam a sua época. Devido a motivos como esses, destinava a vários públicos a mesma obra, como se pode perceber pelos relatos da *Carta Prólogo* anexada no início do tratado *De Trinitate*, na qual ele comenta que “[...] alguns livros desta obra me foram furtados antes que os julgasse dignos de virem à luz [...]”,¹ e completa “[...] dou autorização a todos que queiram escutá-los, copiá-los ou lê-los [...]”.² Afirma ainda que espera que os *larápios* levem em consideração as correções feitas posteriormente a este acontecimento.

A característica que ressalta mais uma vez ao ler o livro XIII, como observa Hannah Arendt em sua tese de Doutorado, é “[...] a justaposição de diversos raciocínios [...]”³ em torno do mesmo assunto e assim, ao se analisar a teoria agostiniana da *scientia*, o *conhecimento certo* que se dá na subordinação à *sapientia*, encontra-se a mesma unida a temas como: *fé, desejo, e felicidade*, entre outros, além do dogma que perpassa toda a abordagem e aponta a um fim, ou seja, um retorno à fonte, ao início que também é o destino do homem.

¹ A Trindade, Prólogo I.

² *Ibid.*, Prólogo I.

³ ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto. Piaget, 2003, p. 07.

2.2 MAIS UMA VEZ: *SCIENTIA* E *SAPIENTIA*

No primeiro capítulo comentou-se sobre a hierarquia entre a *scientia* em relação à *sapientia*; neste analisar-se-á como se dá esta subordinação em busca do conhecimento. Deve-se observar que o conceito de ciência abrange não somente a razão, mas deve igualmente orientar a ação; então a ciência agostiniana compreende o entendimento (*scientia*) e também o ato de conhecer (*scire*).

[...] será movimentado não meramente do ponto de vista, por assim dizer, especulativo, e sim no seu sentido mais amplo, abrangendo o conhecimento como um todo, no que diz respeito à aquisição da melhor conduta que o homem é capaz de obter para dirigir sua vida ativa enquanto se encontra de passagem na situação temporal.⁴

Logo, é no interior da subordinação à sabedoria que se torna possível compreender o conceito de ciência, ou seja, pela *relação* entre ambas que se evidencia o papel de cada uma delas, o que possibilita ao homem obter o conhecimento certo de Deus e da criatura, e também os limites dessa possibilidade.

Para abordagem e compreensão do pensamento agostiniano voltado à *teoria do conhecimento* no *De Trinitate*, importa ressaltar que a *scientia* corresponde à situação atual do homem, ou seja, à realidade na qual este está submetido, isto é, a condição humana imersa na mortalidade, resultado da ação livre deste, como mencionada no capítulo anterior, a qual se relaciona com as realidades físicas. Além disso, leva-se em consideração a grandeza máxima e sabedoria máxima, isto é, Deus, para admitir sua *conditio humilitas*, tornando necessário que se abra e reconheça os limites de sua razão no ato de conhecer e de agir.

H. I. Marrou⁵ explicita que, logo no início do livro XIII, Agostinho já retoma a análise paralela das duas noções: ciência e sabedoria (*scientia et sapientia*) – ainda que se pudesse supor o assunto já esgotado no livro anterior e com isso ele dá um novo impulso, renovando, de modo inesperado, o alcance e o valor do termo *scientia*. Seu atual ponto de vista vai se desprendendo e se precisando aos poucos. Parece estar dominado por duas exigências fundamentais: a

⁴ RAMOS, 1998, p.193.

⁵ MARROU, H. I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958. p. 372-373.

primeira, a oposição à *sapientia*, que está em dependência das verdades eternas. Já *scientia* terá por matéria o que se manifesta no tempo empírico, tudo aquilo que vem se inserir na experiência do tempo e do espaço, contido na história humana, como uma *congitione historica*, como ele define a relação do homem com as *verdades* que não são eternas. Ademais, na austera perspectiva agostiniana, a ciência deve sempre ser útil à vida reta, segundo os preceitos cristãos, contribuindo, dessa forma, para a vida religiosa do fiel.

[...] no livro anterior, o duodécimo desta obra, procuramos com bastante cuidado diferenciar a função da mente nas coisas temporais onde não somente se desenvolve nosso conhecimento, mas também nossa ação, da outra função mais excelente da mesma mente, entregue à contemplação do eterno e que se realiza apenas pelo conhecimento.⁶

O conhecimento é resultado da “ação” da mente, que interage com as coisas temporais de duas formas bem distintas; seja por meio da *scientia*: conhecimento das coisas temporais, ou pela “[...] outra função mais excelente da mesma mente, entregue à contemplação e que se realiza apenas pelo conhecimento.”⁷

A *scientia* como conhecimento das coisas temporais precisa ser encarada como um estágio anterior à sabedoria, por isso é importante vê-la como vestígio, ou seja, sinais indicativos da *sapientia*, o verdadeiro conhecimento.

2.3 A FIGURA DE CRISTO COMO MEDIADOR DO VERDADEIRO CONHECIMENTO

No livro XIII do *De Trinitate*, Santo Agostinho trata mais especificamente da ciência humana imersa na condição mortal e, ao diferenciar a ciência da sabedoria, ele toma o termo ciência no sentido mais amplo, o qual supõe o campo de ação do homem. Ragnar Holte⁸ destaca que é possível reconhecer o caminho para a visão do eterno; no

⁶ *In libro superior huius operis duodecimo satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi eiusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione.* A Trindade, XIII, 1,1.

⁷ *Ibid.*, XIII, 1,1.

⁸ HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et problem de la fim de l'homme* das La Philosophie anceinne. Paris, 1962. p. 364.

entanto, no seu entender, Agostinho pressupõe duas possibilidades complementares: a *uita*, que abrange as três virtudes teológicas (fé, esperança e amor) e a *eruditio*, que compreende a preparação científica. Este caminho para a contemplação é o reconhecido como ciência, quando esta se encontra subordinada à sabedoria.

Ramos⁹ acrescenta que neste processo de contemplação o homem imagem de Deus deformada, obtém este resultado também a partir da fé na encarnação de Deus no seio da temporalidade, de tal maneira que, ao ver o eterno imergir no temporal, o homem passa a aspirar também à imortalidade. Por isso, a ideia de Cristo como mediador cumpre função indispensável ao exercício da ciência.

Sendo assim, logo no início pode-se ler a analogia da encarnação de Jesus em relação ao tempo, narrado pelo Evangelho de João, atribuindo tudo o que se refere ao Verbo enviado pelo Pai à sabedoria contemplativa.

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz dos homens brilha nas trevas, mas as trevas não a compreenderam. Houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João Batista. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era luz, mas veio para testemunhar a luz, luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo o homem. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que creem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade (Jo, 1,1-14).¹⁰

⁹ RAMOS, 2009, p. 194.

¹⁰ *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso uita erat, et uita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Ioannes; hic uenit in*

Cita Agostinho o início do Evangelho de João, atribuindo tudo o que concerne ao Verbo enviado pelo Pai à sabedoria contemplativa, no entanto o que se relaciona a João Batista vai atribuí-lo à ciência. A análise iniciada nas primeiras considerações do livro é retomada e no quarto item do mesmo capítulo, ali ele acrescenta tudo que se diz respeito à Revelação do Verbo e afirma que “[...] A ação tem lugar no tempo. Porque é no tempo que se dá o testemunho, mesmo sendo de uma realidade eterna. Foi para dar testemunho da luz inteligível que veio João ao mundo.”¹¹

Leonardo Boff ¹² enfatiza que, no texto bíblico citado anteriormente, tem-se a clássica divisão entre eternidade e temporalidade; a primeira refere-se ao imutável e eterno, aquilo que nunca muda e que é por isso o verdadeiro conhecimento que deve ser contemplado. A segunda é o que “[...] uma vez aconteceu no tempo, e pertence a um conhecimento histórico.”¹³ Então, pode-se dizer que João Batista está para Jesus assim como o temporal para o atemporal, e um não pode ser visto como negação do outro, como se fossem seres antagônicos: este é o verbo eterno e eternamente criador de tudo, aquele é testemunho do primeiro e por ele enviado para mostrá-lo no tempo, a fim de que, por meio deste personagem temporal, todos pudessem crer no eterno. Não por acaso há a citação antagônica, no mesmo texto de *trevas e luz*, a segunda corresponde ao eterno e a primeira ao temporal, que é iluminado por esta, representada na figura de João Batista relacionada com a sabedoria. Assim, vale a pena destacar:

[...] o que citei do Evangelho, trata na sua primeira parte do que é imutável e eterno, cuja contemplação nos traz a felicidade. Na segunda parte, as realidades eternas encontram-se mescladas com as temporais. Assim, algumas sentenças referem-se à ciência, outras à sabedoria [...].¹⁴

testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux uera quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum (Jo, 1,1-14). A Trindade, XIII, 1,2.

¹¹ Ibid., XIII, 1,4.

¹² BOFF, Leonardo. **Espiritualidade:** um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Ed. Sextante. 1997. p. 31-36.

¹³ A Trindade, XIII, 1,4.

¹⁴ [...] *quod ex Evangelio posui, in praecedentibus suis partibus habet quod immutabile ac sempiternum est, cuius contemplatio nos beatos facit; in consequentibus vero permixta cum temporalibus commemorantur aeterna. Ac per hoc aliqua ibi ad scientiam pertinent, aliqua ad sapientiam [...].* Ibid., XIII, 1,4.

Importante acentuar que todo o conhecimento inicia-se pelo temporal, a *scientia*, e ascende à *sapientia*, ao atemporal, como bem prefigurado nas pessoas de João Batista e Jesus, “[...] eu sou a voz que clama no deserto: aplainai o caminho do Senhor [...]”¹⁵

Como a ciência está mais voltada ao conhecimento das coisas temporais, é natural, portanto, que ela não seja vista apenas como conhecimento certo das coisas temporais, mas também como conduta correta da vida ativa, num processo de purificação do homem. Com isso, ela se torna uma espécie de regra prática de vida que leva o ser humano a conhecer e relacionar-se com as coisas temporais e possa desejar algo mais que o mero relacionamento com seres passageiros, e assim ambicionar a imortalidade para que possa continuar a conhecer um processo que leve à fonte de tudo, ao eterno, de onde não haja necessidade de transitar a outra instância, além de estar plenamente saciado. “Portanto, quando chegarmos à tua presença, [...] tu permanecerás tudo em todos.”¹⁶ Para esta finalidade é de grande valia a figura de Cristo como mediador, função indispensável para o exercício da ciência, auxiliado pela fé no Filho, segunda pessoa da Trindade Divina, de tal maneira que possa ver o eterno imergir no temporal.

Pela correlação desta passagem bíblica com o conhecimento, segundo os comentários de Nair Assis de Oliveira,¹⁷ pode-se ver Jesus como modelo da mente humana nas suas distintas funções (*scientia et sapientia*), pois na condição de homem Jesus está submetido e interage com o mundo físico, o empírico, a *scientia*, na qual se dá o *conhecimento das coisas temporais*. Como ao assumir a forma humana não renunciou à divina, constitui-se na personificação do eterno, que é o verdadeiro conhecimento, a *sapientia*. Ressalta-se aqui o paralelo entre fé e conhecimento, pois ambos não se podem compreender diretamente pelos sentidos como imagens, sons, entre outros. Necessitam de uma *luz* para superar as *trevas*. Ao citar Jesus, João Batista e a Sagrada Escritura, Santo Agostinho transita naturalmente da fé à razão.

Por meio da frase bíblica: “[...] houve um homem enviado por Deus [...]”,¹⁸ percebe-se a possibilidade de algumas considerações sobre seu entendimento a respeito de *Deus, enviado e homem*, porém não se aterá a isso, e sim ao significado ontológico dos personagens Jesus e

¹⁵ Jo., 1, 23.

¹⁶ A Trindade, XV, 28, 51.

¹⁷ OLIVEIRA, Nair Assis de, apud A Trindade. p. 672.

¹⁸ A Trindade, XIII, 1,2.

João Batista, para a compreensão do que seja o conhecimento na visão agostiniana.

Ao abordar as citações bíblicas, além das figuras de João Batista e Jesus, não é preciso lembrar que estes tocaram na questão da fé, que, por sua vez, gera a crença naquilo que não se vê, isto é, a aceitação de um objeto ausente como elemento a ser alcançado. A fé estando presente no sujeito cognoscente leva ao surgimento da crença:

[...] mas se o objeto da fé está ausente, ela está presente. Ainda que se aplique em realidades exteriores, alimentamos a fé em nosso interior. Assim se vê a fé, em realidades que não se veem. Essa fé nasce em certo momento no tempo, no coração dos homens.¹⁹

Encontra-se aqui uma *tríade do conhecimento: fé, objeto e sujeito*, que será abordada com mais propriedade no próximo capítulo.

A fé faz surgir outro elemento que merece atenção, ou seja, a questão do testemunho. Retomando a passagem que relata o papel do Precursor em relação ao Messias, este tem muito de testemunho, pois João Batista vem dar testemunho de um acontecimento, levando às pessoas a antecipação do objeto em questão: “[...] a fé é um meio de conhecer as realidades que ainda não se veem.”²⁰ Agostinho expõe isso de uma forma estratégica, pois é posto antes do Capítulo 3, do livro XIII, que trata da vontade, outro elemento de suma importância nas considerações agostinianas a respeito do conhecimento.

Como já comentado, quando a fé está presente o objeto da fé está ausente, pode-se afirmar que há uma espécie de antecipação, uma busca pelo objeto, isto é, a fé age como mola propulsora do ser em relação ao objeto, o que desperta a vontade.

Ao considerar a encarnação de Jesus e todo o seu conteúdo místico, que leva o homem a desejar a imortalidade, como afirmado anteriormente, deve-se ponderar sobre o que adverte Victorino Capanaga²¹ a respeito da libertação operada por Cristo, que, segundo ele, é o maior acontecimento da História, pois Deus uniu-se ao homem

¹⁹ [...] *ipsam tamen fidem quando inest in nobis, videmus in nobis; quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum.* A Trindade, XIII, 1, 3.

²⁰ Hb., 11,1.

²¹ CAPANAGA, Victorino. **Augustín de Hipona**: maestro de la conversión cristiana. Madrid, BAC, 1974. p. 152.

para que este ficasse incorporado a ele e deificado. Esse é o segundo fruto da redenção, isto é, a inserção do homem em Cristo, princípio de uma humanidade superior à antiga, pela força nova que diviniza a sua vida: graça e participação na natureza divina. Começa, pois, a nova História, que nasce da conjunção dos dois princípios: o divino e o humano.

Entre todas as coisas acontecidas no tempo, a maior graça é ter-se o homem unido a Deus na unidade de uma mesma pessoa [...] sendo ele o unigênito do Pai, e Cheio de graça e de verdade, resultou que mesmo estando presente nas coisas realizadas por nós no tempo, é Ele que nos purifica pela fé para o contemplarmos para sempre na eternidade.²²

2.4 O CONHECIMENTO PAGÃO A SERVIÇO DA FÉ

No final do livro XIII, já no antepenúltimo capítulo, Agostinho retoma o que havia comentado no início, sobre as funções da ciência e sabedoria, e as estende à noção da fé. Ele afirma:

Tudo o que o *Verbo feito carne* fez e sofreu por nós, no tempo e no espaço, respeita, segundo a distinção que empreendemos estabelecer, à ciência e não à sabedoria. Aquilo que o Verbo é sem tempo e sem espaço é co-eterno ao Pai, e é todo em toda a parte; se alguém pode, e na medida em que pode, proferir sobre ele uma palavra de verdade, essa será *palavra de sabedoria*; e, por consequência, o *Verbo feito carne*, que é Jesus Cristo, tem em si tesouros não só de sabedoria, mas também de ciência.²³

²² *In rebus enim per tempus ortis, summa gratia est, quod homo in unitate personae [...] unigenitus a Patrem plenus gratiae et veritatis, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis, cui per eandem fidem mundamur, ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis.* A Trindade, XIII, 19.

²³ *Haec autem omnia quae pro nobis uerbum caro factum temporaliter et localiter et pertulit secundum distinctioem quam demonstrare suscepimu ad scientiam pertinent non ad sapientiam. Quod autem uerbum est sine tempore et sine loco est patri caeternum et ubique totum, de quo si quisquam postet quantum potest ueracem proferre sermonem, sermo erit ille sapientiae; ac per hoc uerbum caro factum, quod est Christus Jesus et sapientiae thesaurus habet et scientiae.* Ibid., XIII, 19,24.

Agostinho une, em sua Filosofia, as concepções de contemplação às do estudo racional de Deus, conforme os dados da fé. Para ele, esses dois aspectos estão estreitamente unidos: a ciência e a contemplação. Há sempre a tendência de fazer intervir esta última na atividade superior do intelecto, que é o estudo do Deus-trindade (Esta associação será abordada com mais profundidade adiante).

Na visão de G. R. Evans,²⁴ o exemplo clássico desta união “contemplação-razão” está no processo de conversão de Santo Agostinho narrado no sétimo livro das *Confissões*, na qual se percebe as dificuldades de alguém ávido pelo conhecimento das coisas mais sensíveis, mas que não segue um percurso possível de uma purificação e elevação das coisas sensíveis até o inteligível, um caminho que deve começar pela ciência, o “[...] conhecimento das coisas sensíveis [...]”²⁵ que podem contribuir para elevação ao divino, isto é, as verdades invisíveis.

Os principais filósofos pagãos, no entanto, que chegaram a captar as coisas invisíveis de Deus, mediante as coisas criadas, porque filosofaram sem recorrer ao Mediador [...] possuíam injustamente a verdade, tal como deles foi dito. Radicados no último grau da criação, apenas conseguiram descobrir alguns meios para alcançar as coisas sublimes das quais lograram compreender a grandeza [...].²⁶

Nas suas observações, Agostinho destaca o sucesso e igualmente o fracasso de determinados filósofos pagãos (segundo alguns autores ele se refere aos neoplatônicos), como se pode ver pela citação anterior. Importante frisar que, para Agostinho, chegaram eles a um alto sucesso em suas reflexões, mas também a um trágico fracasso. Alcançaram um conhecimento certo de Deus, não somente sobre a sua existência, mas descobriram ainda que Deus é imutável, como se pode concluir pela leitura dos capítulos XX e XXI, do sétimo livro das *Confissões*, fato

²⁴ EVANS, G. R. **Agostinho Sobre o Mal**. São Paulo: Ed. Paulus, 1995. p. 23-49.

²⁵ A Trindade, XII, 15,25.

²⁶ *Illi autem praecipui gentium philosophi, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere potuerunt, tamen quia sine Mediadore [...] veritatem detinuerunt, sicut de illis dictum est, in iniquitate. Non potuerunt enim in his rebus infimis constituti, nisi quaerere aliqua media per quae ad illa quae ad illa quae intellexerant sublimia pervenirent; [...].* Ibid., XIII, 19,24.

lembrado por Nair de Assis Oliveira em seus comentários a respeito do livro XIII do *De Trinitate*.

O sétimo livro das *Confissões* trata também sobre a existência divina, este tema está nos capítulos X e XVI. Já no vigésimo capítulo do mesmo livro observa-se Agostinho comentar que mesmo na condição de neoplatônico sua alma chegou até *Aquele que É*, o: “*Id quo est*”, o que recorda a autorrevelação de Deus a Moisés no êxodo: “Sou aquele que sou”,²⁷ afirmada novamente por Jesus diante do sinédrio, na ocasião de seu julgamento: “Eu o sou.”

Neste contexto Agostinho fala também do contato com os platônicos, um tipo de Filosofia que se assentava sobre o primado da anterioridade e da transcendência, e segundo Ramos:

[...] parece evidente que, ao escrever o livro VII (das *Confissões*), Agostinho quer apontar a reviravolta que provoca a tese platônica do atributo divino da incorporeidade, devidamente conciliada com as primeiras palavras do Evangelho de João: “No princípio era o verbo e o verbo estava com Deus e o verbo era Deus”.²⁸

Voltando novamente os olhos à citação (*De Trin., XIII, 19,24*), percebe-se, entretanto, que o êxito destes filósofos pagãos coroou-se com um fracasso, e os versículos de Rm 1, 19-23, lembrados de forma indireta no início do pequeno texto, são evocados para lembrar desse desvario.

Outro ponto que também pode ser identificado nesta questão é o apelo à humildade no ato de buscar conhecer a si próprio e a Deus, de modo mais particular quando se está em processo de mudança de um ponto de vista, ou mesmo crença, que era o caso de Agostinho, pois para uma mudança radical faz-se necessária certa renúncia e, acima de tudo, reconhecer o erro no qual se incorreu durante anos, visto que “[...] concedes tua graça aos humildes, e como em tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade, visto que o teu verbo se fez carne e habitou entre os homens, proporcionaste-me através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos [...]”.²⁹

Por um lado, a providência divina proporciona o conteúdo para produzir a reviravolta na concepção de Agostinho, ao mesmo tempo

²⁷ Ex., 3, 14.

²⁸ RAMOS, 1998.

²⁹ Confissões, VII, 13.

evidencia uma espécie de exame de consciência que levará o ex-professor de retórica a analisar sua vida passada em uma espécie de mergulho em si mesmo, quando se encontrará com a humildade, reconhecendo seus próprios erros e abrindo-se à ação divina que aponta o caminho da humildade (*via humilitatis*), que é Cristo crucificado, o Deus que assumiu a condição humilde de homem e cuja morte fora vista como sinal de fracasso. Possivelmente o primeiro produto dessa abertura para si próprio e o mergulho em seu interior tenha sido a gestação de uma espécie de diário, *As Confissões*, um diálogo consigo mesmo, algo que até então não havia precedentes na literatura filosófica.

Hebeche, ao citar a tematização da experiência religiosa, no curso de Heidegger sobre “*Agostinho e o Neoplatonismo*”, comenta:

Esse mergulho na “autenticidade da vida pessoal” faz com que Heidegger se aproxime de Agostinho quando este afirma que “o fruto das minhas Confissões é ver, não o que fui, mas o que sou” (Conf., X, 4). Ele se dirige para o assunto de seu livro e esse assunto é ele mesmo, isto é, como “sou agora, no momento em que escrevo minhas confissões”. Nesse último livro autobiográfico são relatados os problemas pessoais que levaram o autor da decadência moral ao arrependimento junto com problemas filosóficos e teológicos [...] E o que nele nos interessa é o modo de tematizar a constituição desse “eu” que se tornou assunto de si mesmo. Ora, esse ‘eu’ que se tenta compreender a si mesmo expressa a vida fática das vicissitudes do homem que busca na verdade de si mesmo uma Verdade que está além dele.³⁰

Comentando este assunto, Peter Brown³¹ enfatiza que Agostinho trata da apropriação da Filosofia platônica pelo cristianismo, e a tentativa de se livrar da contaminação dos *defeitos* apontados pelo pensador católico. Como podem ser explicadas estas duas questões? Encontra-se uma possível resposta lançando-se à leitura do sétimo livro das *Confissões*. Mais uma vez a maestria do retórico apresenta-se ao fazer uma alegoria com o ouro dos egípcios, passagem do Antigo Testamento, narrado no Gênesis, no qual o povo hebreu, que estava

³⁰ HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Ed. Unijui, 2005. p. 407.

³¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2008. p. 113.

cativo no Egito, recebe ordem de Deus para se retirar da escravidão levando consigo parte das riquezas dos egípcios, uma vez que eram acumuladas pelo povo dominador à custa do trabalho forçado dos escravos.

“Toda mulher pedirá à sua vizinha e a que mora com ela objetos de prata, objetos de ouro e vestidos. Vós os poreis em vossos filhos e em vossas filhas. Assim despojareis os egípcios.”³² O resultado dessa apropriação passou a pertencer ao povo eleito liderado por Moisés, sendo este sagrado e eleito por Deus. Ao manusear as riquezas, estas passam a ser consideradas sagradas também. Outro ponto a ser destacado aqui é que esta riqueza passa a fazer parte dos bens a serem herdados pelos filhos dos hebreus, ou seja, torna-se um patrimônio sagrado, riqueza também para as futuras gerações.

Também eu vinha dentre os gentios para ti, e interessei-me pelo ouro que, por tua vontade, teu povo trouxera do Egito, pois era teu onde quer que estivesse [...] e é deles (dos atenienses) que vinham os livros que me nutriam. Mas não me fixei nos ídolos dos egípcios, aos quais sacrificavam, com teu ouro, os que mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo antes à criatura do que ao criador.³³

Ramos³⁴ acrescenta que, neste caso, a riqueza do inimigo, além de não profanar a comunidade hebraica, torna-se útil para ela. Seria, portanto, aquela parte do paganismo que serviria de grande proveito para o povo sagrado, devidamente escolhido dentre todas as coisas que poderiam ser retiradas dos egípcios e não foram incluídas na declaração de Deus a Moisés expressa anteriormente.

Nesta relação, o ouro dos egípcios, segundo o entendimento de Peter Brown,³⁵ simboliza o conteúdo dos *libri platoniorum*, pois é obra de inspiração divina que estava à disposição do paganismo, e o próprio Santo Agostinho declara: “[...] Eu também cheguei a ti, vindo do meio dos gentios, e interessei-me pelo ouro que, por tua vontade, o teu povo trouxera do Egito, pois era teu, onde quer que estivesse.”³⁶

³² Ex., 3, 22.

³³ Confissões, VII, IX.

³⁴ RAMOS, 2009, p. 109.

³⁵ BROWN, 2008.

³⁶ Confissões, VII, 15.

Assim como o ouro é algo natural e estava nas mãos dos egípcios acumulado pelo trabalho dos escravos, que se preparavam para a liberdade, a partir de então poderiam utilizar-se livremente destes bens que foram transferidos às mãos dos hebreus como sua nova propriedade. O mesmo acontece com as palavras platônicas que são exemplos de sabedoria, portanto, sua fonte está em Deus e jamais seriam apossadas pelo cristianismo orgulhosamente como propriedade sua, uma vez que não são propriedade de nenhum homem e sim de Deus, e aqueles que as recebem em maior “grau” não as têm por iniciativa própria, mas pela iluminação divina. Ademais, da mesma forma que as riquezas egípcias podem ser utilizadas pelos hebreus, para vestirem-se como libertos, o mesmo acontece com a sabedoria platônica em relação ao cristianismo e, de modo especial, Agostinho, que foi tocado por elas e encaminhou-se ao que ele entende como liberdade.

Por isso fora atrás da teoria das duas substâncias, na qual não achava descanso, e repetia coisas alheias. Desembaraçando-se desses erros, imaginara para si um Deus que se difundia pelos espaços infinitos e, julgando que eras tu, colocou-o em seu coração [...] Mas, depois que afagaste minha cabeça, sem que eu o percebesse, e fechaste meus olhos para que não vissem a vaidade, desprendi-me um pouco de mim mesmo, e minha loucura adormeceu profundamente; quando despertei em teus braços, vi que eras infinito não daquele modo, e esta visão não procedia da carne.

³⁷

Na alegoria, citada anteriormente, a riqueza egípcia está para os hebreus, assim como a filosofia platônica está para os cristãos. Esta (alegoria) pode ser estendida à forma como a riqueza da filosofia platônica chegou a Agostinho, pois, ela, sendo de origem pagã, serviu de instrumento que foi apropriado por ele e, a partir disso, as palavras divinas o tocaram e serviram como impulso ao mergulho em seu interior.

³⁷ Confissões, VII, XIV.

2.5 A ENCARNAÇÃO: REMÉDIO APROPRIADO À MISÉRIA HUMANA

Como se observará, Santo Agostinho é da opinião que por meio da razão pode-se chegar a admitir o desejo da felicidade, e a pessoa percebe também o anseio em não deixar de ser feliz. Para ser feliz faz-se necessário ter vida e isso leva a admitir o desejo pela continuidade da vida, ou seja, a imortalidade, para permanecer gozando da beatitude.

A razão associada à beatitude indica o desejo da alma pela continuidade da vida, e a fé promete a imortalidade futura. Então, deve-se lembrar que aquele que é: “[...] caminho, verdade e vida [...]”,³⁸ por meio do qual tudo foi criado e, a fim de resgatar a alma peregrina e expulsa do seu convívio, “[...] o verbo se fez carne [...]”,³⁹ isto é, o eterno entrou no tempo para possibilitar que todos que se encontram no tempo se tornem também eternos.

Todas as pessoas desejam ser felizes. Se o desejam de fato, conseqüentemente, devem desejar também ser imortais, pois de outro modo não poderiam ser felizes. Aliás, interrogadas sobre a imortalidade, tal como sobre a felicidade, todas responderão que desejam a imortalidade. Mas nesta vida a busca dessa felicidade parece ser mais de nome e mesmo fictícia, pois se desesperam da imortalidade, e sem ela a felicidade verdadeira não é possível.⁴⁰

John Rist,⁴¹ no artigo *Faith and reason*, comenta que na doutrina agostiniana a fórmula grega universal da raça humana de ser feliz recebe um novo sentido. O desejo natural de beatitude é no homem um instinto inato conferido pela divindade com o objetivo de levá-lo a buscar Deus e a eternidade. A fim de reforçar essa tese, é importante ressaltar que: “[...] se a imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, ela não procuraria a felicidade, pois sem a imortalidade não existe

³⁸ Jo., 14,6.

³⁹ *Ibid.*, 1,14.

⁴⁰ *Cum ergo beati esse omnes homines volunt, si verum volunt, profecto esse et immortales volunt; aliter enim beati esse non possunt. Denique et de immortalitate interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent. Sed qualiscumque beatitudo. Quae potius vocetur quam sit, in hac vita quaeritur, immo vero fingitur, dum immortalitas desperatur, sine qua vera beatitudo esse non potest.* A Trindade, XIII, 8,11.

⁴¹ RIST, John. *Faith and reason*. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge, United Kingdom, 2001. p. 26-40.

felicidade.”⁴² Acrescenta-se, ainda, que “[...] foi o Criador, sumamente bom e imutavelmente feliz, quem inseriu esse desejo no coração do homem.”⁴³ Assim, Agostinho conclui que “a fé é que leva à felicidade. Apenas por Cristo ressuscitado, ela nos é dada [...]”⁴⁴

O verbo encarnado assume a mortalidade para indicar ao ser mortal a imortalidade e, ao assumir esta condição e ressuscitar, revela qual será o futuro dos homens os quais podem chegar ao bem supremo da felicidade imortal. Então, com isso se pode concluir que os méritos da pessoa são dádivas divinas, pois ao conceder a recompensa da imortalidade, Deus coroa não os méritos dos homens, mas os seus próprios dons, sem deixar de lado, todavia, o que o homem é capaz de adquirir por seus verdadeiros méritos, e assim quem conhece e ama tem condições de se salvar, visto que “o temor do Senhor é o começo da Sabedoria, o entendimento é a ciência dos santos.”⁴⁵ Ressalta-se, ainda, que “[...] Deus é amor [...],”⁴⁶ além do que, “[...] eis a forma como se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou seu filho único ao mundo, para que vivêssemos por meio dele.”⁴⁷

Tal fato acalenta no ser humano a esperança na imortalidade, pois na condição de aspirante à felicidade (plena), deseja alcançá-la e não abandonar este estado de beatitude, o que significa o desejo pela imortalidade, para desfrutá-la *ad aeternum*.

Só podem ser felizes tendo vida, e assim não podem querer que pereça a vida. Logo, querem ser imortais todos aqueles que são felizes ou desejam sê-lo. Não vive, porém, na felicidade quem não possui o que quer. Assim, de forma alguma, poderá ser de veras feliz a vida que não for imortal.⁴⁸

A imortalidade da alma foi sempre um tema que ocupou profundamente o espírito de Agostinho. Segundo Assis de Oliveira,⁴⁹

⁴² A Trindade, XIII, 7,10.

⁴³ Ibid., XIII, 10, 8.

⁴⁴ Ibid., XIII, 20,25.

⁴⁵ Prov., 10,10.

⁴⁶ I Jo., 4,8.

⁴⁷ Ibid., 4,9.

⁴⁸ *Nec nisi viventes beati esse possunt; nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales ergo esse uolunt, quicumque uere beati uel sunt uel esse cupiunt. Non autem uiuit beate, cui non adest quod uult; nullo modo igitur esse poterit uita ueraciter beata, nisi fuerit sempiterna.* A Trindade, XIII, 8,11.

⁴⁹ OLIVEIRA, Nair Assis de, 1994 apud A Trindade. p. 675.

este se sente atraído desde a juventude por uma atividade especulativa. Em Cassiciáco já se mostra absorvido no problema do destino do homem. O conhecimento do destino imortal do espírito humano era para ele o ponto de apoio, sem o qual não julgava ser possível uma cultura espiritual. A questão primordial na existência do homem é o seu destino eterno, argumentava. “A vida da vida mortal é a esperança da vida imortal”⁵⁰ é a sua famosa sentença dos Comentários aos Salmos CIII, 4,17. O homem agostiniano é um ser radicalmente escatológico, projetado para a vida eterna. Seguindo a inspiração platônica, pensava Agostinho: “O homem não pode morrer, porque é sede da verdade imortal.”⁵¹ Apoiava-se também no fato de a alma ser espiritual, considerava o desejo e a aspiração humana pela eternidade, admitia ainda um *instinctus naturalis* pelo qual o homem deseja ser imortal e feliz, pois imortalidade e felicidade se atraem. Na opinião de Ramos:

Não recorrer à fé com a qual se espera que os bens necessários possam vir do alto, não projetar no futuro a felicidade que no momento é impossível, e não estabelecer uma relação vertical com Deus, reconhecendo nele a fonte da felicidade aguardada para o futuro é, seguramente, o erro dos filósofos que anteriormente a Agostinho dissertaram acerca da felicidade afirmando sem sucesso a possibilidade de encontrá-la nesta vida transitória.⁵²

Segundo Agostinho, há falhas em muitas correntes filosóficas ao se considerarem capazes, pelas próprias forças, de atingir a felicidade esforçando-se, na melhor das hipóteses, por superar as dificuldades da vida ordinária, como se pudessem evitar todas as misérias da condição humana e, dessa forma, equiparando à felicidade a mesma dimensão desta vida.

A condição humana, entretanto, pode mergulhar na miséria e a busca pela felicidade comprometer-se ainda mais. A razão de Agostinho abordar este assunto neste livro dedicado à ciência humana na situação temporal é que as condições, tanto para obter a felicidade quanto o conhecimento proveniente da ciência, estão ligadas ao meio e à forma como o homem age em relação ao meio em que está inserido. Desse

⁵⁰ *Vita vitae mortalis spes est vitae imortalis*. Comentários aos Salmos, CIII, 4,17.

⁵¹ GILSON, 2006, p. 96.

⁵² RAMOS, 2009, p. 222.

modo “[...] aos degradados filhos de Eva [...]”⁵³ cuja alma, que é a imagem divina, encontra-se fraturada e penalizada pelas próprias consequências desse desejo “[...] pois no dia que comerdes deste fruto, sereis como Deus, conhecedor do bem e do mal [...]”⁵⁴ Importante destacar que: “Não é, portanto, feliz, senão aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal.”⁵⁵

Ora, esta situação impõe a esse homem um impasse relevante, pois como ser feliz se deve possuir tudo o que deseja, e devido ao fato de ter desejos mil, e estar confinado à situação mortal, está impedido de possuir tudo o que quer, ainda que queira apenas o que seja justo? Vale lembrar, ainda, que: “[...] muitos homens, por meio desses males transitórios, encaminharam-se com fortaleza para os bens eternos. Certamente, são ‘felizes pela esperança’, mesmo no meio dos males transitórios, pois por esse meio chegam a bens não passageiros.”⁵⁶

São felizes pela esperança, mas quem possui a esperança ainda não pode ser tido como feliz, pois pelo fato de ter esperança de algo conseguir, significa que ainda não desfruta o seu desejo, então não possui tudo o que quer. Com isso não pode ser plenamente feliz, mas tem certo alívio de não possuir o desejado e está à espera, o que significa um conforto em relação ao sofrimento e uma vantagem sobre os que não possuem a esperança, além do que o *esperançoso* é capaz de

[...] receber com fortaleza e a suportar com ânimo tranquilo todas as adversidades que lhe advierem, prefere, no entanto que não lhe aconteçam e, se puder evita-as. E assim preparado para as duas eventualidades, na medida em que lhe é possível, deseja uma e evita outra. E se lhe acontecer o que está evitando, suporta com boa vontade, porque não se realizou o que queria [...].⁵⁷

Isso leva a pessoa à fortaleza, que é responsável pela *manutenção*, um auxílio ao homem que se encontra na condição de

⁵³ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes e Loyola, 1993.

⁵⁴ Gn., 3,5.

⁵⁵ *Beatus igitur non est, nisi qui habet omnia quae vult, et nihil vult male.* A Vida Feliz, II,11.

⁵⁶ *[...] multi per transitoria mala ad permansura bona fortiter tetenderunt. Qui profecto spe beati sunt etiam cum sunt in transitoriis malis per quae ad bona non transitura perveniunt.* A Trindade, XIII, 7,10.

⁵⁷ *[...] enim per portitudinem sit paratus excipere et aequo ferre animo quidquid adversitatis acciderit, mauult tamen ut non accidat et si possit facit; atque ita paratus est in utrumque ut quantum in ipso est alterum optet, alterum vitet, et is quod vitat incurrerit, ideo volens ferat quia fieri non potuit [...].* Ibid., XIII, 7,10.

mortal, pois este está envolto por males e problemas da vida temporal, condição na qual é impossível dispor de todos os bens de que necessita ou deseja. O único meio pelo qual pode vislumbrar a possibilidade de conquistar tais bens e, conseqüentemente, a felicidade, é crer que sua condição é passível de ser alterada e corrigida por um auxílio que venha do alto, uma vez que a busca por bens numa relação horizontal mostra-se ineficaz para encontrar a felicidade plena. Deve-se, então, partir para uma relação vertical, isto é, entre criador e criatura: “É por isso que, nesta vida mortal, tão cheia de erros e penas, é particularmente necessária a fé com a qual se crê em Deus.”⁵⁸

A convicção de ser possível a plena felicidade neste mundo, só em esperança, nunca cessou de se aprofundar em Agostinho, e isso à medida que avançava em idade. Assim, só na eternidade ter-se-á a plena posse de Deus e com ele a Felicidade, a única que merece esse nome. Segundo os comentários ao livro XIII do *De Trinitate*, anexados à terceira edição da Editora Paulus, esse é o seu parecer muitas vezes manifestado em várias obras; é o caso do *Enarrationes in Psalmos*, 83,3: “No céu haverá a substância da alegria, aqui, a antecipação pela esperança.”⁵⁹ Na *Cidade de Deus*, cita a *Epístola de Paulo aos Romanos* (8, 24): “Nós não somos salvos senão na esperança.”⁶⁰ Ora, a felicidade segue o mesmo caminho da salvação. Não se a tem agora, mas em esperança, no futuro. Cita ainda de Paulo: “*Gaudentes in spes*” “[...] até lograrmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então não haverá nada que tolerar [...] será, por conseguinte, a felicidade final.”⁶¹ “Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo estará presente para o gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estar certo de que será assim para sempre.”⁶²

Dessa forma, o fiel abre-se à necessidade de crer na possibilidade de sua felicidade a partir de uma dádiva divina que supere as misérias humanas; sendo assim, a relação Deus-homem torna-se, na verdade, uma relação na consciência, entre o eterno e o temporal, de modo que a pessoa creia em uma felicidade imortal e plena, projetada para o futuro. “Ora, quando aquele que é bom e fiel diante das misérias desta vida

⁵⁸ *Ac per hoc in ista mortali uita erroribus aerumnisque plenissima, praecipue fides necessaria, qua in deum creditur.* Ibid., XIII, 7,10.

⁵⁹ BROWN, 2008, p. 321.

⁶⁰ Rm., 8, 24.

⁶¹ A Cidade de Deus, XIX, 4,5.

⁶² A Trindade, XIII, 7,10.

chegar à (vida) feliz, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma: o homem viver como quer.”⁶³

Nesse sentido, deve-se ressaltar que a felicidade plena somente se dá na presença de Deus. Isso não significa que ao homem está reservado unicamente as misérias deste mundo, pois se assim fosse não se poderia, de forma alguma, aspirar a algo que fosse totalmente desconhecido a ele. Agostinho trata dessa possibilidade a partir do retorno ao tema da fé, como auxílio ao homem que se encontra na vida passageira, e funde crença com beatitude em busca da sabedoria.

O homem contemplado pela graça permanece na condição de pecador, mas uma falta justificada pela ação divina que é um socorro proveniente do alto, e que acontece no tempo, visto ser no tempo que o Verbo assumiu a condição humana, pois

[...] Deus faz valer seu amor em nós pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando ainda éramos pecadores. Muito mais então agora, justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Pois, se éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte do seu filho, muito mais reconciliados, seremos salvos na sua vida.⁶⁴

Como decorrência do primeiro pecado ocorre o afastamento de Deus, mas deve-se ter em mente também que se a consequência do primeiro pecado foi a morte carnal, “[...] tu és pó, e em pó te hás de tornar.”⁶⁵ Nesse mesmo instante houve também a promessa da ressurreição desse corpo, e para que o pecado fosse vencido pela graça divina, o próprio Deus assumiu a condição carnal sujeita à morte, de tal forma que a justificação do homem só pudesse ser concretizada com a encarnação. Por essa razão Hebeche⁶⁶ lembra que Pelágio, ao negar o pecado original, nas palavras de Santo Agostinho, está a negar também o próprio Cristo.

Nos comentários à temática da “*encarnação de Cristo*”, presentes na terceira edição da *A Trindade*, edições Paulinas, nota 20 (pg.677), lê-se que a doutrina agostiniana está impregnada do otimismo de Cristo. O amor do Verbo humanizado é bálsamo de esperança para os homens

⁶³ *Cum autem ex hac vita ab eo qui in his miseriis fidelis et bonus est, ventum fuerit at beatam, tunc erit vere quod nunc esse nullo modo potest, ut sic homo vivat quomodo vult.* A Trindade, XIII, 10,7.

⁶⁴ Rm., 5,10.

⁶⁵ Gn., 3 14.19.

⁶⁶ HEBECHE, 2005, p. 111-117.

alquebrados por sua condição pecaminosa. Os sofrimentos de Cristo são a prova mais cabal de seu amor infinito, que o leva a se inclinar até a debilidade do homem prostrado. Duas palavras refletem esta situação: *infirmitas e impietas*. A enfermidade tornou necessária a presença do médico. A impiedade exigiu purificação, pois o pecado afastara o homem de se comunicar com Deus. A inclinação para Deus, como princípio e fim, ficara transtornada pela malícia, e o homem tornara-se fraco para fazer o bem. Cristo foi enviado para salvar os homens.

2.5.1 A Figura do Demônio: Negação do Bem e da Verdade

Nesta abordagem vem à mente a figura do demônio, que além de ser a clássica personificação do mal, aqui pode ser interpretado como negação da sabedoria, isso pelo que se lê no *De Libero Arbitrio*, uma vez que “[...] será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo bem?”⁶⁷ Se a sabedoria é o mesmo que a posse do bem, seu oposto, a ignorância, será a ausência deste bem, o que pode ser interpretado como sendo o mal.

Na visão de Gilson,⁶⁸ essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. Para fundamentar esse pensamento ele cita as *Confissões*: “[...] quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.”⁶⁹

Nair de Assis Oliveira,⁷⁰ ao comentar esta passagem do *De Libero Arbitrio*, citada acima, lembra que a sabedoria não é senão a verdade em que se contempla e se possui o sumo bem. A *Sofia* e a *Alethéia* para os gregos, assim como para os cristãos, entranham entre si sempre uma conexão, visto que uma sabedoria esvaziada do conhecimento da verdade seria uma contradição nos termos. A sabedoria não só implica uma conexão com a verdade, mas também com o Bem Supremo, o *summum bonum*. Note-se que não é apenas a percepção, mas ainda a posse da verdade - que é o sumo bem -, o que traz a felicidade. Felicidade à qual todos tendem, sem contestação alguma. Feliz é aquele que goza do sumo bem até o pleno desfrute. A verdade é,

⁶⁷ O Livre-arbítrio, 9, 26.

⁶⁸ GILSON, 2006, p. 273.

⁶⁹ Confissões, III, 7,12.

⁷⁰ OLIVEIRA, 1994.

pois, um deleite. O *Bonum é beatificum*, pois a verdade beatificante é o próprio Deus.

Tratando então do demônio (visto como personificação do mal, que pode ser definido como sinônimo de negação da verdade que tem íntima ligação com a sabedoria, como se pode perceber pela leitura do *Contra Acadêmicos*), deve-se pensar em algo que possa superá-lo, e Ramos⁷¹ é da opinião de que as formas que deveriam ser empregadas para vencê-lo não poderiam ser as mesmas aplicadas por este para ludibriar o primeiro casal da espécie humana, pois se assim fosse, seria imitação da mesma ação, o que caracteriza falta de opção, além de apoiar a mesma atitude, embora reprovando o resultado. Dessa forma, ficam descartadas as possibilidades de utilização do poder divino, seja em relação ao próprio demônio, seja no tocante ao homem, o que se daria pela limitação do gênero humano no contato com o mal, pela utilização das ferramentas do orgulho ou a ambição, caracterizada igualmente como vitória do demônio, estaria entrando na *área de atuação* deste. A fim de abrir as portas, seria preciso que a ação divina combatesse o pecado pela justiça, e não pelo poder ou orgulho.

“Por isso, aprovou a Deus que o demônio fosse vencido não pelo poder, mas pela justiça, ao libertar o homem do jugo do demônio; assim os homens, imitando a Cristo, procuram vencer o inimigo satânico pela justiça, não pelo poder.”⁷² Se Deus tivesse querido vencer satanás, ou tirar uma satisfação adequada da ofensa, teria tomado uma medida de poder. Foi em consideração à natureza humana que Deus quis, misericordiosamente, usar de justiça. Pela redenção de Cristo, a natureza humana foi justificada: o homem, então, libertado de demônio, ficou reconciliado com Deus.

Existirá um sinal dessa verdade mais claro e brilhante do que este: o Filho de Deus, bondade imutável, permanecendo em si mesmo o que era e recebendo de nós, por nós, o que não era, sem detrimento de sua natureza, ter-se dignado associar-se a nossa natureza e ter carregado sobre si nossos males, sem que tenha cometido mal algum? E em sua indevida liberalidade ter outorgado a nós seus dons que acreditamos agora

⁷¹ RAMOS, 2009, p. 238-242.

⁷² [...] *placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus, sed iustitia vinceretur; atque ita et homines imitantes Christum, iustitia quaerent diabolum vincere, no potentia.* A Trindade, XIII, 13,17.

quanto Deus nos ama e esperamos doravante aquilo de que já nos desesperávamos, e isso sem nenhum merecimento de nossa parte, pelo contrário, apesar do peso de nossas más ações.⁷³

Para que isso acontecesse, tornava-se necessária a imagem de um anti-Adão, que agisse de modo contrário ao que fizera Adão, e que servisse de contraponto à serpente, pois foi esta ferramenta do demônio que serviu para afastá-lo da Sabedoria Máxima, estimulando a desobediência. “ ‘Há algo mais justo do que caminhar até a morte, e morte de cruz’ (Fil., 2,8.), pela justiça? E há algo mais poderoso do que ressuscitar dentre os mortos e subir ao céu com o mesmo corpo que sofreu a morte?’⁷⁴

Com Cristo tem-se o que era necessário, uma ferramenta pela qual fosse possível fazer o caminho inverso da serpente, e a morte imerecida da segunda pessoa da Trindade é exemplo para que os homens possam superar as misérias humanas.

2.5.2 E o “Verbo se fez carne”

Os acontecimentos históricos da encarnação, morte e ressurreição da segunda pessoa da Trindade constituem-se (para os que creem) um estímulo em ascender à vida eterna, desejo de quem é feliz, e mediante a fé existe a possibilidade de “visualizar” a continuidade da vida. Como comentado anteriormente, a felicidade é resultado de uma vida satisfeita, que acontece por meio do equilíbrio dos desejos: “[...] já que não podes ter tudo o que desejas, deseja só o que é possível [...],”⁷⁵ o que acontece por intermédio da medida certa, sinônimo de sabedoria definida anteriormente na frase do *De Beata Vita*, e novamente lembrada no livro XII, capítulo 7, parte 10, da *De Trinitate*: “Já que não podes fazer o que desejas, deseja só o que pudes.”⁷⁶ Esta sentença é de Terêncio. É

⁷³ *Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis pro nobis accipiens quod non erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret; ac sic iam credentibus quantum nos diligat Deus, et quod desperabamus iam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, immo praecedentibus et malis meritis nostris, indébita largitate conferret?* A Trindade, XIII, 10,13.

⁷⁴ *Quid enim iustius, quam usque ad mortem crucis (Phil 2,8) por iustitia prervenirer? E quid potentius, quam resurgere a mortuis, et in caelum cum ipsa carnes in qua est occisus ascendere?* Ibid., XIII, 14,18.

⁷⁵ A Vida Feliz, II, 7, 25.

⁷⁶ A Trindade, XIII, 7,10.

cômoda e não passa de um conselho dado ao infeliz, para amenizar sua infelicidade. Em relação aos males dirá que:

Ora, esses males são de grande proveito para os fiéis que os suportam piamente, seja para corrigir os pecados, seja para exercitar e comprovar a justiça, seja para mostrar a miséria desta vida, de modo que possa ser desejada mais ardentemente e procurada com mais afã aquela vida que proporcionará a felicidade verdadeira e perpétua.⁷⁷

Temas como a encarnação, acompanhados dos conceitos de sofrimento, justiça, imortalidade, felicidade, entre outros, podem ser pouco receptivos a muitos pensadores com limitado contato ou vivência com a cultura cristã, mas esses temas contidos no livro XIII do *De Trinitate* constituem o que Ramos denomina de *exercitatio animi*, comum nos escritos agostinianos.

[...] muitas vezes confunde o leitor, mas sempre aponta para um fio condutor na exposição do tema da ciência humana, propedêutica para a sabedoria cristã: a ciência humana diz respeito ao tempo e ao espaço, nos quais teve origem o orgulho humano e, em contrapartida, veio a encarnação do Filho como ato de humildade, capaz de corrigir semelhante orgulho e, conseqüentemente, recuperar a alma das suas três fraturas que a tornaram menos semelhante à trindade divina.⁷⁸

Tudo o que o Verbo feito carne fez e suportou por nós, no tempo e no espaço, diz respeito à ciência e não à sabedoria. Jesus Cristo age *submetido* à ciência, apesar de ser a suprema sabedoria. Lembra João, em seu Evangelho, que o Verbo se fez carne e habitou entre os seres humanos e eles viram sua glória. A glória que o Filho único tem da parte do Pai. Isto faz acontecer a manifestação da Trindade no domínio temporal.

⁷⁷ *Prosunt autem ista mala quae dideles pie perferunt, uel ad emendanda peccata, uel ad exercendam probandamque iustitiam, uel ad demonstrandam uitae huius miseriam, ut illa ubi erit beatitudo uera atque perpetua, et desideretur ardentius, et instantius inquiratur.* A Trindade, XIII, 16,20.

⁷⁸ RAMOS, 2009, p. 242.

Isso se inicia com “Filho do Homem”,⁷⁹ envolvido com a ciência, a *razão inferior* (como definida no primeiro capítulo), ou seja, auxiliado pela fé o homem é conduzido à sabedoria, isto tudo pelo exemplo de Jesus Cristo, que é a máxima sabedoria encarnada na figura humana, e indicou o caminho que é a plena felicidade, para que se pudesse gozar *ad eternum*, abriu aos homens as portas da imortalidade. Por essa razão,

[...] nossa ciência é Cristo, nossa sabedoria igualmente é Cristo. É ele quem implanta em nós a fé nas realidades temporais e exhibe a verdade nas coisas eternas. É ele que nos revela a verdade que leva às realidades eternas. É por ele que caminhamos até ele; e é pela ciência que tendemos à sabedoria [...].⁸⁰

Agostinho quer, pelo estudo das ações de Cristo, como homem, elevar as almas à contemplação de suas perfeições como Filho de Deus. Deseja dar à ciência o coroamento da sabedoria. A humanidade de Cristo não é senão uma via, e na condição de Deus-Verbo, como Sabedoria infinita, verdade suprema e transcendente, ele se manifesta à alma pela contemplação da fé. É esse o papel do Verbo encarnado, isso porque a ciência é mais segura quando possui participação na luz da sabedoria. Então:

Será que o diabo seria vencido nesta justíssima demanda se Cristo tivesse querido litigar com ele pela força e não pela justiça? Mas Cristo pôs de lado o que podia, para fazer o que convinha; por isso era preciso que ele fosse não só homem, mas também Deus. Se não fosse homem, não poderia ser morto; e se não fosse também Deus, não se acreditaria que não quis aquilo que podia, mas sim que não podia aquilo que quis, nem consideraríamos que a justiça foi por ele preferida ao poder, mas sim que não tinha poder. Na realidade, sofreu por nós o que era humano, porque era homem; se, porém, o não tivesse

⁷⁹ Mt., 20, 28.

⁸⁰ [...] scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit; ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergitur ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam [...]. A Trindade, XIII, 19,24.

querido, teria podido também não o sofrer, porque era também Deus.⁸¹

2.6 A VONTADE ESTÁ PRESENTE EM TODOS

No terceiro capítulo do livro XIII, Santo Agostinho discorre sobre a questão da vontade, algo comum a todas as pessoas e que no fundo vai aos poucos desvelar o desejo de beatitude. A vontade (*voluntas*), neste sentido, vai constituir-se como *motus animae*, isto é, “*movimento*”.

Deve-se reforçar aqui que a *voluntas*, como está trabalhada por Agostinho nesse trecho da obra, é sinônimo de desejo (*cupiditas*), diferenciando-se da concepção de vontade (a *voluntas*, como é definida no livro XIV), o amor em toda a sua intensidade, que está associada à *inteligência* e à *memória*, e juntamente com estas duas estão na *mens* e compõem os elementos necessários à *formação* da trindade na alma.

No quinto capítulo do *De Quantitate Animae*, no qual se dá a discussão sobre a infinita potência da alma, também se observa a vontade associada à questão do desejo. Naquela obra, segundo as palavras de Agostinho, a memória, uma das potências da alma, *contém* dentro de si muitas coisas, entre as quais: imagens, lembranças, cheiros, concepções de distâncias, e também por meio da vontade *contida* na memória acontece o *movimento* da alma de uma situação de desejo para outro estado, que pode ser o da satisfação.

Voltando a atenção ao livro XIII do tratado *A Trindade*, constata-se que Agostinho afirma em outras obras, como é o caso no *De Beata Vita*, algo parecido com o que se lê no capítulo terceiro deste livro, ou seja, que há uma vontade (desejo) geral, comum a todos os homens, e esta consiste na conquista da beatitude, a verdadeira felicidade, que não se confunde com meros estados satisfatórios e passageiros.

Depara-se, então, com uma unidade pelo desejo e a variedade na busca e nas concepções do que seja a felicidade; a unidade se expressa pelo desejo em obtê-la, a multiplicidade está na forma com que se busca e na concepção do que ela seja. Esta variedade acontece

⁸¹ *Numquid isto iure aequissimo diabolus uinceretur si potentia Christus cum illo agere non iustitia uoluisset? Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit; ideo autem illum esse opus erta et hominem et deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi; nisi et Deus esset, non crederetur nluisse quod potuit sed non potuisse quod uoluit, nec ab eo potentiae praelatam fuisse iustitiam sed ei defuisse potentima putaremos. Nunc uero humano pro nobis passus est quia homo erat; sed si noluisset; etiam hoc non pati potuisset quia et Deus erat. A Trindade, XIII, 14,18.*

[...] não porque alguém não queira, mas porque nem todos a conhecem. Se todos a conhecessem, uns não a situariam na força da alma; outros nos prazeres do corpo [...] isto leva-nos a pensar que [...] nem todos a conhecem? [...] todos a conhecem, mas nem todos sabem onde se encontra, e daí nasce a diversidade de opiniões?⁸²

Como, no entanto, Agostinho inicia esta discussão a respeito de uma harmonia que possibilite tratar de desejos comuns? Pelo fato de sempre haver casos em que alguém possa ter uma noção dos desejos alheios, seria o caso de uma multidão que se faz presente numa apresentação de um artista, um grupo de estudantes diligentes em seus afazeres, uma equipe esportiva antes de sua apresentação, dois grupos de torcedores que acompanham o mesmo jogo, entre outros exemplos que se poderia citar.

Agostinho faz pensar em um anfiteatro lotado (provavelmente com um grande número de comerciantes), em que o comediante em questão afirma conhecer o desejo dos que se fazem presentes, e arrisca uma frase que provoca risos justamente devido ao consentimento de toda a plateia: “[...] todos querem comprar barato e vender caro!”⁸³

Nessa questão, na verdade, como pano de fundo está o vício de obter vantagens sobre os demais, por isso tratando-se de comerciantes é bem possível que seja verdadeira, porém deve-se lembrar que esta probabilidade torna-se falha ao se tratar de um grande número de pessoas, pois há muitos que não têm essa motivação para suas ações. Esta tentativa de supor com grande probabilidade sobre a vontade alheia realmente não é um conhecimento: Santo Agostinho a denomina de conjectura (em latim: *coniectura*). Ramos⁸⁴ alerta que a diferença entre a *coniectura* (a qual se pode também denominar de: *presunção*, *suposição* ou *mesmo conjectura*) agostiniana e o conhecimento é bem nítida. A *presunção* ou *conjectura* não se equivalem à constatação. Trata-se de certo tipo de crença, ou mesmo suposição. É como ter uma noção de Paris pelos diversos testemunhos alheios, distinta do conhecimento de Florianópolis, a qual se vê com os próprios olhos. Pode-se ter tanta certeza da existência desta quanto daquela, porém enquanto uma se

⁸² [...] non quod aliquis eam nolit, se quod nom omens eam norint. Si enim omnes eam nosset, non ab aliis putaretur esse in uirtute animi; aliis, in corporis uoluptate, [...] An forte sciunt omnes ipsa quae sit, sed non omnes sciunt ubi sit, et inde contentio est? A Trindade, XIII, 4,7.

⁸³ Ibid., XIII, 3,6.

⁸⁴ RAMOS, 2009, p. 213.

conhece de fato, a outra se tem por presunção. Este é o caso do comediante; apenas conjecturas.

Mas uma coisa é ver a própria vontade, outra é conjecturar sobre a alheia, ainda que pela mais certa conjectura. Ao nível das coisas humanas, estou tão seguro da fundação de Roma como da de Constantinopla, embora tenha visto Roma com os próprios olhos e de Constantinopla não saiba nada senão por outras testemunhas em que acredito.⁸⁵

Deve-se ressaltar que a conjectura, assentada nos vícios das vantagens, não se mostra tão eficaz e possui escassa polidez ao se tentar estender a todos. Assim, o próprio Agostinho propõe outra fórmula, mais elaborada e com probabilidade mais fundamentada e com maior poder de alcance. Destaca então a obra do poeta Enio: “[...] todos os mortais querem ser louvados [...]”,⁸⁶ eis a frase utilizada na *De Trindade* no seu original: *omnes mortales sese laudari optant*. Esta nova tentativa agostiniana revela-se bem mais abrangente, porém encontram-se lacunas nas quais não é possível aplicar esta concepção. Seria o caso das pessoas que, descontentes por algum tipo de mania pessoal, desde as mais banais, iniciando pelos cacoetes até os vícios mais pesados, agradecem quando são reprovadas por alguém, desde que desejem libertar-se do que as sufoca, ou mesmo chegando a preferir críticas ao invés de louvores, e as vendo como algo necessário, como o próprio Agostinho afirma: “[...] prefiro os que me criticam na verdade àqueles que me bajulam na falsidade.”⁸⁷ Percebe-se, então, que Santo Agostinho, ao fazer suas considerações a respeito dos desejos comuns, descarta algumas possibilidades de serem estendidas a todas as pessoas, sejam elas por conjectura, ou conhecimento, como é o caso de obter vantagens pecuniárias, ou ser louvado.

Mas se nosso comediante tivesse dito: “Todos vós quereis ser felizes, não quereis ser infelizes”, teria dito o que ninguém deixaria de reconhecer em sua

⁸⁵ *Sed aliud est uoluntatem suam, aliud quamuis certissima conietura, conicere alienam. Nam conditam Romam tam certum habeo in rebus humanis quam Constantinopolim, cum Romam uiderim oculis meis, et de illa uero hihil nouerim nisi quod aliis testibus credidi.* A Trindade, XIII, 3,6.

⁸⁶ ENIO. *Annales*. Livro incerto, 1994 apud A Trindade. Notas Complementares. p. 672.

⁸⁷ A Trindade, I, 3,6.

própria vontade. Pois tudo o que alguém deseje em seu íntimo não estará fora desse desejo. É ele conhecido por todos e está presente em todos os homens.⁸⁸

Volta-se, assim, ao início, quando se comenta que há o desejo universal pela felicidade e a sua manutenção. Dessa forma, Agostinho conclui que se há este desejo, é sinal de que o homem tem um conhecimento *a priori*, mesmo que precário, a respeito do que ela venha a ser. A segunda conclusão está em que há desacordo entre as diversas formas de se chegar a ela ou mesmo mantê-la. Com isso, ressalta-se o que Novaes Filho⁸⁹ comenta: que se de um lado alguns afirmam que ela consiste nos bens do corpo e, do outro, seus adversários sustentam que consiste nos bens da alma, não há motivo para que estes, por exemplo, julguem que os demais não queiram viver felizes. Todos amam a felicidade e querem ser felizes, seja no prazer do corpo, da alma ou em ambos, pois todos querem viver de acordo com aquilo que os agrada, o *delectat*, como é mencionado pelo próprio Agostinho. Sendo assim, a diferença está no que os *delectant*, e não na recusa da *uita beata*.

2.7 SOBRE A FELICIDADE

A felicidade foi tema da prolífica produção de Agostinho, tanto de modo direto quanto indireto. Tal temática é abordada em várias de suas obras, além de estar presente no livro XIII da *Trindade*, ela consta nas *Confissões* e na *Cidade de Deus*. O livro I de sua obra mais antiga sobrevivente, *Contra os Acadêmicos*, aborda a questão da *felicidade*, relacionando-a com a *verdade*.

O tema da felicidade é antigo na Filosofia, e alguns autores veem a Filosofia como caminho que conduz a ela; outros, como no caso de Agostinho, são da opinião de que as ações humanas tendem, ou seja, subordinam-se a um *fim último*, o *bem supremo* que alguns concordam em chamar de *felicidade*. Então seria sensato perguntar: O que é a felicidade? O prazer, o gozo para uns; a fama, a honra, a riqueza, entre outros.

⁸⁸ *At si dixisset: 'Omnes beati esse uultis; miseri esse non uultis', dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret uoluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter uelit, ab hac uoluntate quae omnibus et in omnibus hominibus satis nota est, no recidit.* A Trindade, XIII, 3, 6.

⁸⁹ NOVAES FILHO, Moacyr. **A Razão em Exercício**: estudos sobre a Filosofia. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2007. p. 69-73.

Santo Agostinho é da opinião que é próprio de todos os homens desejarem ser felizes, todos têm esse desejo em seu coração. Afirmações desse tipo encontram-se em várias obras de Santo Agostinho, como no caso do Livro X, das *Confissões*. No *De Beata Vita* constata-se concepções desse gênero. Lê-se, neste opúsculo, que cada um deve remar, ou seja, a felicidade é uma tarefa a realizar, uma meta a atingir. Essa tarefa é levada para um fim último, e o homem que navega deve regressar ao porto de onde zarpou,⁹⁰ ou seja, a meta se realiza mediante uma vivência total.

Deve-se lembrar de que, nesta concepção, a felicidade é um estado de espírito, e se vive como em dois mundos diferentes, porém sem abandonar o início de tudo, que é a corporeidade humana, semelhante a uma ponte que alcança as duas margens de um rio ao mesmo tempo, sem que seja necessário concentrar-se somente no lado A ou B deste. Isso significa estar no mundo e ser “extramundano”. “[...] Transcender a memória é fazer uma ponte entre o finito e o infinito. É descobrir em mim vestígios do que está mais distante de mim. Esses vestígios, porém, não são meros delírios ou sonhos, mas a ordem do mundo [...] que lhe permite conhecer o caminho para a vida feliz.”⁹¹

A discussão sobre felicidade em Santo Agostinho realiza-se na presença de uma Filosofia eclética, vista desde o núcleo da fé cristã, e o desejo de conhecer o que é a felicidade leva-o a um universo cheio de possibilidades, ou seja, as portas se abrem por intermédio de argumentações. O estado terminal dessa ambição é gozar da verdade, ou seja, é a afirmação possível da concretização do desejo humano até fazer-se *divino*,⁹² isto é, a felicidade consistirá em gozar da verdade de Deus, e a Filosofia, por sua vez, expressa uma explicação e compreensão transitória do que hoje a incomoda, pois tal incômodo pressupõe e, de certa forma, antecipa o *amanhã* que o desejo procura satisfazer-se completamente: Deus.

Agostinho vê a Filosofia como o caminho que pode conduzir à felicidade, por meio da busca da singularidade do ser, que é a imagem de Deus. O que leva a ampliar o mundo do indivíduo, e ultrapassar sua singularidade. A mudança acontece não nesta esta ou aquela característica de vê-lo, mas em toda percepção, numa abordagem que amadurecerá de tal forma a produzir as *Confissões*: “[...] um mergulho

⁹⁰ Aqui Agostinho lança mão novamente da ideia do *REGRETIO*.

⁹¹ HEBECHE, 2005, p. 416.

⁹² O fazer “divino”, visto como *regretium*, a Deus que é a relação retrospectiva a sua origem.

no passado à procura de seu próprio ser [...],”⁹³ e mais, ter a visão de si próprio, manter-se presente a si, e voltar a si, buscando em sua mente fundamentos para a explicação do Mistério da Trindade. Esse é o ponto o “centro” de si. Mas devemos lembrar que a Imagem não resolve tudo por si, não possui um caráter mágico.

Tal qual o filósofo e teólogo Paulo de Tarso recomenda, porém utilizando a via mística da oração, quando escreve à comunidade dos Efésios: “[...] orem sem cessar [...]”⁹⁴ visto que na concepção cristã defendida por alguns autores, como é o caso de Hebeche, em *O Escândalo de Cristo*: “[...] O pecado é a queda no meramente mundano. E os Cristãos ainda são criaturas mundanas, por isso o ato de orar é uma ponte para a transcendência [...]”⁹⁵ Esta ideia aproxima-se do “*peregrinatio*”, como define Gareth, a respeito do ser agostiniano, no qual, de certa forma, o ente está em si e ao mesmo tempo sai de si, semelhante ao misticismo cristão.

2.7.1 Conceito “Empírico” e “Formal” de Felicidade em Santo Agostinho

Por isso, dado ser verdade que “todos os homens querem ser felizes” e só isso desejam com a mais ardente paixão, e tudo o mais o desejam em função disso, e dado que ninguém pode amar aquilo de que absolutamente desconhece natureza e qualidade, nem pode ignorar a natureza daquilo que sabe que deseja, segue-se que todos sabem o que é a vida feliz.⁹⁶

Diante da afirmação acima, é possível se basear para dizer que o homem sabe o que é a felicidade? Nas palavras do estudioso agostiniano *Matthews Gareth*.⁹⁷ Esse filósofo, ao longo de suas obras, apresenta duas concepções a respeito do problema *felicidade*. A primeira concepção de cunho mais “empírico” é denominada por este de *Conceito Empírico de Felicidade*, e seu melhor exemplo está

⁹³ Confissões, V, 5.

⁹⁴ 1Ts., 5,17.

⁹⁵ HEBECHE, op. cit., p. 97.

⁹⁶ *Quapropter quoniam uerum este quod ‘omnes homines esse beati’ uelint idque unum ardentissimo amore appetant et propter hoc cetera quaecumque appetunt, nec potest nescire quid sit quod uelle se scit, sequitur ut omnes beatam uitam sciant.* A Trindade, XIII, 5,8.

⁹⁷ GARETH, 2007.

apresentado no *Livro X das Confissões*. Santo Agostinho tem a inclinação para defender que somente alguém que conhece a felicidade, que a vivenciou, pode saber o que ela é. Aqui se percebe a preocupação de Agostinho em tratar dos acontecimentos da vida humana, como estes ficam gravados na mente das pessoas e qual a sua implicância, ou seja, para buscar a felicidade o indivíduo deve, em algum momento de sua vida, fazer a experiência desta, e servirá como parâmetro a ser buscado novamente.

No *Conceito Formal*, ressalta-se a questão do *regretio*, ou seja, o regresso ao Criador como Pátria Inicial da alma. Hannah Arendt a este respeito afirma que: “[...] na medida em que o Criador é anterior ao criado, a origem já está sempre lá [...]”.⁹⁸ Sendo assim, a relação, as aspirações, entre outros, já estão lá, e a isso se pode acrescentar que “[...] a vida feliz só pode ser alcançada a partir do regresso (redire) a sua pátria de origem [...]”.⁹⁹

Ser criado significa que a criatura não tira o seu ser dela própria, mas de um outro ser, que por sua vez é um ente vindo à existência pela vontade do criador. Gareth lembra que a criatura possui uma “[...] consciência factual, que surgiu unicamente a partir da razão eterna [...]”.¹⁰⁰ Segundo descreve Agostinho, o ser toma consciência desse caráter duplo por intermédio da memória, que é uma *presentificação* do passado. Dessa forma, vem à mente a *saudade*, ou a *experiência* da felicidade, pois o passado, restaurado na própria mente, volta a ser uma possibilidade de experiência do ser.

“A memória torna presente o passado e permite fazer coincidir passado e futuro absoluto como se já tivéssemos vivido este futuro que, todavia, se apresenta novamente como uma possibilidade desejada.”¹⁰¹ Chama-se a atenção para a dupla concepção de Santo Agostinho sobre o tema da felicidade, ligando a visão grega de algo que sempre existiu à influência cristã do ser que recebeu sua existência e que naturalmente à fonte deve retornar “[...] *lex aeterna quae impressa nobis est*.”¹⁰² Observa-se que tanto em Gênesis quanto no Evangelho de João há a narração da criação, que é natural ao cristianismo, e a concepção do eterno, que sempre existiu, é algo mais próximo da Filosofia grega, o que é diferente de uma representação puramente abstrata, diferenciando-se daquelas relacionadas aos números e figuras geométricas.

⁹⁸ ARENDT, 2003, p. 69.

⁹⁹ Sermonis CXLII, 3 apud BROWN, 2008, p. 392.

¹⁰⁰ GARETH, 2007, p. 58.

¹⁰¹ ARENDT, op. cit., p. 74.

¹⁰² O Livre-arbítrio, I,15.

[...] nunca vi, nem apalpei, nem cheirei, nem provei a alegria com os sentidos corporais. Mas experimento alguma coisa em minha mente quando alegre. A ideia de alegria enraizou-se em minha memória para mais tarde a poder sempre recordar [...] com saudade, segundo as circunstâncias em que me lembro de ter estado alegre [...].¹⁰³

Pode-se dizer que as experiências momentâneas e mesmo as “lembranças” de felicidades são como que placas sinalizadoras na direção desse bem máximo desejado. Para aquelas pessoas que se encontram em momentos de tribulação, será que a simples lembrança dos momentos felizes desalojaria a tristeza? Com relação a esse questionamento, pode-se afirmar que a esperança é um alívio ao sofrimento momentâneo: “[...] Certamente, podem ser menos infelizes pela esperança, mesmo no meio dos males transitórios [...] Posso recordar a alegria (*gaudium*) mesmo quando estou triste, assim como penso na felicidade (*beata vita*) quando me encontro desolado.”¹⁰⁴

Nesse caso, a pessoa pode unir a esperança a momentos vividos anteriormente por esta, o que, além de dar-lhe nova luz, servirá como mola propulsora em busca de momentos mais felizes.

2.7.2 A Fé e a Felicidade

Na convicção de Agostinho, não há vida feliz sem o perfeito conhecimento de Deus. Por isso, ele não faz consistir a felicidade na posse do gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou gozo do Bem Absoluto e Perfeito, ou seja, nesse caso, pode-se ver um claro exemplo da mística agostiniana. Nas palavras de Ramos,¹⁰⁵ outro fator que motivará isso é a concepção de mundo ordenado e hierárquico, proveniente do neoplatonismo, para onde tudo deve convergir.

E, com isso, pode-se perceber a raiz *monocêntrica*, que será marca indelével dos pensamentos desse autor; nesse caso, a fé em Deus que também possibilita aquilo que os filósofos gregos antigos almejavam: chegar a um conhecimento máximo, pleno.

Admitindo-se Deus como ápice da hierarquia, para onde tudo deve convergir, segundo a concepção agostiniana, isso é filosoficamente

¹⁰³ Confissões, X, 21.

¹⁰⁴ A Trindade, XIII, 10,7.

¹⁰⁵ RAMOS, 1998.

possível. Claro está que, para isso ser admissível, faz-se necessário sepultar aqueles deuses aristocráticos do período homérico ou das indiferentes divindades de alguns filósofos.

[...] meu Deus e Senhor, se ao invocá-Lo, O invoco para dentro de mim [...] que motivo tenho para pedir que venhais até a mim já que não existiria se em mim não habitásseis? ‘Não estou no inferno, e, contudo, também Vós lá estais, pois se descer ao inferno, aí estais presente’ (SI, 138, 8).¹⁰⁶

Para tanto é preciso advertir, como proclamava Nietzsche na obra, *Assim Falou Zaratustra*: “[...] deus morreu [...], e o assassino fomos eu e você [...]”,¹⁰⁷ assim solenemente entoar o *Requiem a Deum*, e assumir a ideia do Deus cristão. Não se trata de procurar respostas no vácuo, nas incertezas da descrença, na distância, pois estas já estão orientadas pela experiência da proximidade com a divindade:

[...] Eis que estavas dentro de mim, e eu lá fora, a te procurar! Eu, disforme, me atirava à beleza das formas que criaste. Estava comigo, e eu não estava em ti. Retinha-me longe de ti aquilo que nem existiria, se não existisse em ti. Tu me chamaste, gritaste por mim, e venceste minha surdez. Brillhaste, e teu esplendor afugentou minha cegueira. Exalastes teu perfume: respirei-o, e suspiro por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me, e o desejo de tua paz me inflama.¹⁰⁸

Além do mais, não se pode esquecer que, na visão cristã, da qual Agostinho é um expoente, a vida feliz, plenamente feliz, só se concretizará na eternidade, é uma promessa, e a vida humana, nesse estado em que o homem está inserido, é uma experiência inacabada de um verdadeiro *homo viator*. A visão de ser humano é caracterizada pela própria incompletude, porém com um diferencial acrescentado pelo cristianismo, que rompe com a epopeia da dúvida, dando um rumo certo, e, naturalmente, levando a pessoa a se sentir como um viajante,

¹⁰⁶ Confissões, I, 2.

¹⁰⁷ NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Martim Claret, 2003. p. 208.

¹⁰⁸ Confissões, X, 27.

mas agora com rumo definido. Assim a fé é caminho para a felicidade plena.

[...] a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus [...] Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar [...] Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. Eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade.¹⁰⁹

Nesse contexto, cabe afirmar que pela fé não há a prova da existência, mas sim a aceitação do ser supremo, como bem evidenciou acima Santo Agostinho. Sendo a felicidade perfeita para o cristianismo, uma promessa, deve-se admitir que, neste caso, a Filosofia auxilia na busca desse estado de espírito, aliada à fé, ou seja, são dois fundamentos rumo ao mesmo objetivo.

Algumas obras agostinianas, a exemplo dos livros XII, XIII e XIV da *De Trinitate*, apresentam determinados temas profundamente ligados à questão da *felicidade*, como é o caso de: *Deus, sabedoria, ciência*, entre outros, e com a Filosofia humanista típica de Agostinho, ele segue certas *pegadas*. Então, faz-se necessário admitir que já parte de uma certa orientação determinada. Para Hebeche:

[...] Agostinho também se apoia em Paulo, e, a partir dele, acentua o caminho para a “vida feliz” (*vita beata*), embora, em sua obra, também se encontre a tensão entre a continuidade e o pensamento grego, como teologia, e a dramaturgia cristã originária, que se opõe a toda generalização objetivadora.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ac per hoc in ista martali uita erroribus aerumnisque plenissima praecipue fides est necessaria qua in deum creditur. Non enim quaecumque bona maximeque illa quibus quisque fit bonus et illa quibus fiet beatus, unde nise a deo in hominem... Non enim uolet male uiuere in illa felicitate aut uolet aliquid quod deerit aut deerit quodo uouerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit bonum erit, et summus deus summum bonum erit atque ad freundum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum ita simper fore certum erit.* A Trindade, XIII, 7,10.

¹¹⁰ HEBECHE, 2005, p. 84.

2.7.3 A Sabedoria e a Felicidade

E quanto à alma, perguntei, não possui ela seu alimento próprio? Não lhes parece ser esse alimento a ciência? [...] não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência [...], isto é, das próprias ideias e pensamentos que a alma se alimenta.¹¹¹

Segundo Agostinho, também não se pode deixar de destacar a sabedoria como auxílio para encontrar a felicidade; e sendo a sabedoria *o alimento* da alma, quando esta não é suficientemente alimentada “[...] fica debilitada, expondo-se a perigos [...]”.¹¹² Vê-se aqui a sabedoria como caminho que impede o homem de ser escravo, isto é, limitado à própria ignorância, pois o néscio está preso à falta de cultura, estado que impede de poder desfrutar e entender a realidade do mundo em que está inserido, sendo vítima e também carrasco de si próprio devido à estultice, acaba agindo dessa dupla forma em relação aos semelhantes, além de si próprio.

“Com efeito, sem a ciência, não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz, que é a eterna.”¹¹³ A ignorância impede o indivíduo de ter boa visão, pois a luz natural da inteligência está ofuscada, e ao andar *às apalpadelas*, envolvida pela escuridão, expõem-se a um maior número de erros.

[...] Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanimação, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências. Os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade essa decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a ser o nada e o vazio [...] já que estamos de acordo que o homem consta de dois elementos, a saber, corpo e alma [...]

¹¹¹ A Vida Feliz, II, 8.

¹¹² Ibid., II,8.

¹¹³ *Sine scientia quippe nec uirtutes ipsae quibus recte uiuitur possunt haberi per quas haec uita misera sic gubernetur ut ad illam quae uere beata est perueniatur aeternam.* A Trindade, XII, 14,21b.

Façamos, portanto, votos para que sintais o apetite do espírito para esse alimento, e seja ele superior ao apetite do corpo.¹¹⁴

A falta de sabedoria, não aplicada à vida, causa muitos males, como no caso de Sergio Orata:¹¹⁵ “[...] acontece que pelo fato mesmo de temer a perda de todos os seus bens, encontrava-se na indigência, pois possuía em excesso algo, os bens materiais, e era indigente em muitos outros, entre os quais a medida pela qual a pessoa se liberta de todo o excesso e caminha naturalmente à plenitude, fruto da sabedoria que é medida para a vida feliz.” Da mesma forma, não se pode esquecer que evitar o mal também é resultado da sabedoria “[...] tudo isso nós reconhecemos na ciência ou conhecimentos [...]”.¹¹⁶

2.8 A VONTADE E AS CONDIÇÕES PARA SER FELIZ

Devido à existência do livre-arbítrio, deve-se levar em consideração a questão da vontade, presente em cada ser. Consequentemente, tudo depende da decisão que ele tomar ou não tomar, de fazer acontecer seus desejos. A faculdade da vontade é tão importante que as demais faculdades humanas dependem desta, e se poderia dizer que uma vontade dividida é sinônimo de uma pessoa dividida contra si mesma; “[...] desse modo minhas duas vontades, a velha e a nova, a carnal e a espiritual lutavam entre si e, nessa luta dilaceravam minha alma.”¹¹⁷

Segundo Gilson,¹¹⁸ todos os movimentos sensíveis da alma reportam-se às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, todo movimento significa ir ao encontro de algo, neste caso, da alma, é colocar-se em busca, e as paixões citadas anteriormente originam-se desta relação. Para reforçar essa ideia, Gilson, em sua obra, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, comenta que

[...] todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a ser evitado ou descartado: o

¹¹⁴ A Vida Feliz, II, 8.

¹¹⁵ *Ibid.*, IV.

¹¹⁶ A Trindade, XII, 14,23.

¹¹⁷ Confissões, VIII, 5,11.

¹¹⁸ GILSON, 2006.

movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade.¹¹⁹

Percebe-se a questão da vontade até mesmo nas operações mentais mais simples, mas quando se está envolvido com outros pensamentos, pode acontecer de se passar despercebido por várias situações, ainda que os sentidos estejam atentos, mas se a vontade está *ocupada com outros afazeres mentais*, não registra o acontecido. “A vontade, na verdade, assim como associa o sentido ao objeto [...] também associa a memória ao sentido e o olhar do sujeito que pensa, à memória. E a mesma vontade, que harmoniza e associa essas realidades, também pode desunir e separar.”¹²⁰

No terceiro capítulo do mesmo livro XI também é possível ler que a memória, por meio da “[...] vontade pode voltar-se novamente a ela com o olhar da alma [...]”¹²¹ Observando, então, esta realidade, que associa a ordem sensível à influência da vontade, deve-se avançar às questões de entendimento puro, pois se por meio dela dá-se as sensações, ela também aparecerá no tocante ao conhecimento racional. Pode-se perceber isso pelo desejo do conhecimento, uma vez que a vontade é necessária e anterior à busca. Gilson,¹²² ao concluir o segundo capítulo da segunda parte da obra mencionada anteriormente, comenta que estando todas as operações da alma sob as dependências das determinações voluntárias do indivíduo, é verdadeiro afirmar que a vontade é o homem.

A vontade é tão presente e representativa no ser que o leva a uma tomada de postura ou a assumir determinadas atitudes, sejam elas morais ou intelectuais. Deve-se então lembrar que “[...] com efeito, estamos tratando agora a respeito da vontade livre. Verifica-se que ela mesma pode servir-se ora bem, ora mal das coisas.”¹²³

Para ilustrar, vale aqui recordar o pecado original, já citado no capítulo anterior, que fora ardilmente trabalhado pela serpente ao saber do livre-arbítrio, liberdade em poder agir. Isto indica que tanto a serpente como Adão e Eva são possuidores de “vontades”. No processo de conversão de Agostinho, narrado nas *Confissões*, também há a presença da vontade. A vontade está presente em ambos os casos,

¹¹⁹ GILSON, 2006, p. 253.

¹²⁰ A Trindade, XI, 8,15.

¹²¹ Ibid., XI, 3,6.

¹²² GILSON, op. cit., p. 258.

¹²³ A Trindade, II, 17,51.

porém com resultados diferentes. Ela está presente em vários momentos e de várias formas pode ser observada. “E recorde-me de ouvir de alguém dizer que costumava ver em seu pensamento a imagem do corpo feminino de forma tão viva e quase física que, como que sentindo unir-se a ele, até ejaculava.”¹²⁴

Ressalta Mariana da Cunha, em sua tese de Doutorado, *Perspectiva da Vontade em Agostinho*:

O conceito de vontade não está presente entre os gregos, mas aí já encontramos sua gestação; com Agostinho ele adquire um perfil mais definido, [...] o que poderíamos considerar uma teoria cristã da vontade. Na obra de Agostinho, que dá início a esse processo, não há uma teoria acabada a respeito da vontade, mas encontram-se passagens significativas, principalmente em *De Trinitate* e *De Libero Arbitrio*. Vemos aí uma ampla reflexão sobre a vontade a propósito da imagem de Deus no ser humano (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*), sobre o livre-arbítrio e a origem do mal.¹²⁵

A vontade desperta o desejo e, ao saciar-se, ela naturalmente desaparece, cedendo lugar à fruição entre *ser* e *objeto*; essa fruição na verdade é um deleite, um amor, que proveio da vontade, pois esta despertou o desejo, porém ninguém possui qualquer tipo de desejo se não tem, de certa forma, algum tipo de conhecimento, por mais elementar que seja, desta: “Portanto o que é o amor senão uma certa vida que une ou deseja que unam duas coisas, a saber: o que ama e o que é amado?”¹²⁶

Assim, a vontade funciona como “potência” unificadora das demais potências da alma, pois por intermédio dela acontece a aproximação ou afastamento do amante em relação ao amado, seja pelo desejo na questão do amor ou falta dele, e igualmente no conhecimento, visto que ao querer conhecer algo a vontade age na memória para buscar

¹²⁴ *Et memini me audisse a quodam quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret ut ei se quasi misceri sentiens etiam genitalibus flueret.* A Trindade, XI, 4,7.

¹²⁵ CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **Perspectiva da Vontade em Agostinho**. Tese de Doutorado. Unicamp-Campinas, SP. 2000. p. 5.

¹²⁶ A Trindade, VIII, X, 14.

o que ali está gravado (em relação ao objeto), e assim a vontade une os elementos para conseguir realizar sua finalidade.

A vontade procede do conhecimento, não é gerada por este. Se o indivíduo, porém, não tem vontade daquilo que não conhece, como a vontade vem de si próprio? O que acontece é um círculo de realimentação, uma simbiose de ambas as partes, em que o conhecimento prévio gera a vontade e esta, por sua vez, impulsiona a aprofundar este conhecimento.

Pensando na *uoluntas* agostiniana (aqui empregada no sentido de *cupiditas*) que desperta o desejo da *uita beata*, vale lembrar que esta acontece plenamente somente em Deus. Sendo este criador, é anterior à criatura, e *infunde* na dimensão no homem uma espécie de *saudade* da pátria de origem, uma vez que existe certa admoestação que age em cada um. Admoestação que procede da própria fonte da verdade, pois existe certo impulso que convida o homem a lembrar-se de Deus, e a buscá-lo.

3 A SADEORIA OU “RAZÃO SUPERIOR”: O CONHECIMENTO INTELECTUAL DAS COISAS DIVINAS NO LIVRO XIV DA *DE TRINITATE*

3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo tratar-se-á a respeito de um possível *mapeamento* do percurso seguido por Agostinho no livro XIV do *De Trinitate*, que está dividido em duas partes. A primeira estende-se do início até o capítulo 11, e tem como tema propulsor as várias imagens trinas presentes na alma, tratando em seu interior de subtítulos, entre os quais: *a trindade pela fé*, *trindade exterior*, entre outras. Todas refletem, de certo modo, a imagem trina de Deus, porém, de alguma forma, revelam ser passageiras ou limitadas, e isso significa que a representação não é completa, restando somente a trindade da mente, a imagem mais fidedigna da Trindade Divina.

A segunda parte inicia-se no capítulo 12, estendendo-se até o fim do livro, e tem como objetivo reforçar a questão da verdadeira imagem da trindade na alma, afirmando ser esta sinônimo de conhecimento e felicidade.

O estudo do livro XIV deste tratado possibilita também dizer que a *imago Dei* reside na parte superior da alma e encontra-se nas realidades permanentes, não nas transitórias, e a *renovação* da alma é possível pelo conhecimento e amor a Deus, e isso acontece quando há a aquisição da sabedoria pela contemplação das coisas eternas.

Devido à situação decaída, entretanto, resultado do pecado original, como se pode conferir nos *Comentários ao Salmo 136*, o homem encontra-se afastado da sabedoria verdadeira, ficando esta reservada aos olhares mais *qualificados*, resultado de uma disciplina, e: “[...] toda disciplina, com efeito, no momento não parece motivo de alegria, mas de tristeza. Depois, no entanto, produz naqueles que assim foram exercitados, um fruto de paz e de justiça.”¹ Como enfatiza Agostinho ao citar o duodécimo capítulo da Carta de São Paulo aos Hebreus.

Ressalta-se que “[...] Deus mesmo é a suma sabedoria, e o culto a Deus é a sabedoria do homem [...]”.² A sabedoria do homem, então, para ser “*verdadeira*”, deve ser uma *participação* na sabedoria divina. Santo Agostinho lembra que “[...] é sobre essa mesma sabedoria, que é o culto

¹ Hb., 12, 11.

² Jô 28,28.

a Deus.”³ Isso a torna semelhante à piedade cristã, a qual os gregos denominavam de *theosebeia*, traduzida para o latim como sinônimo de *pietas* e também *sapientiam*. O que significa dizer que o verdadeiro conhecimento é uma espécie de culto ao divino, com vistas à eternidade. “[...] agora nossa dissertação deve ser sobre a sabedoria, não a de Deus, a qual é sem dúvida o próprio Deus [...] trataremos o tema da sabedoria do homem, mas da sua verdadeira sabedoria, a que é segundo Deus.”⁴

3.2 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE *MENS*

Sabendo-se que a *imago Dei* não está no físico do homem e sim na alma, faz-se necessário esclarecer que não é toda ela imagem de Deus, esta se localiza mais especificamente na mente. A fim de se compreender a concepção agostiniana de mente, buscaram-se algumas considerações presentes no livro XV: “A mente não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma [...] e de cada homem é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente [...]”⁵ Deve-se, então, entender o que é a *mens* agostiniana. Para isso, precisa-se partir da sua concepção sobre Filosofia. Na visão de Gilson, Agostinho é da opinião que “a filosofia é outra coisa que a busca especulativa de um conhecimento desinteressado; ela é uma inquietação pelo próprio destino”;⁶ este inquietar-se leva à busca por si mesmo, por isso o autoconhecimento é preferível ao homem que o conhecimento das coisas:

O gênero humano sói ter em grande estima a ciência das coisas da terra e as do céu. Levam, entretanto, grande vantagem aqueles que preferem o conhecimento de si mesmos ao dessas ciências. É mais digna de louvor a alma que tem consciência de sua debilidade do que aquela que não a tendo esquadrinha o curso dos astros com afã de novos conhecimentos.⁷

³ A Trindade, XIV,1,11.

⁴ *Nunc de sapientia nobis est disserendum, non de illa Dei, quae procul dubio Deus est [...] sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est.* A Trindade, XIV, 1,1.

⁵ *Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur [...] singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago [...].* Ibid., XV, 7, 11.

⁶ GILSON, 2006, p. 2.

⁷ *Scientiam terrestrium caelestisque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse sentipsos [...].* A Trindade, IV, Prólogo.

Qual a razão do autoconhecimento? Segundo Agostinho, a *mens* “contém” a imagem da trindade divina, a sabedoria em si, da qual depende a sabedoria do homem. Assunto que é abordado a partir do final do livro VII, da *De Trinitate*, após comentar sobre a Trindade Divina e seus atributos; passa então a analisar a presença da trindade em toda a criação, inclusive no *homem interior*, de modo mais especial na *mens*; mas o que é a *mens*? “Retiremos, então, desta reflexão todos os outros elementos, e são muitos, de que o homem é constituído, e para esclarecermos, quanto nesta matéria é possível, aquilo que agora investiguemos, tratamos apenas da mente.”⁸

Após a conversão ao catolicismo, nos escritos filosóficos agostinianos do chamado *Retiro de Cassiciaco*, (nos anos de 386 e 387), já se percebe a citação das *partes* da alma que compõem o homem. No *Contra Acadêmicos*, I, 2, 5, lê-se que: “[...] o mais excelente no homem é essa parte da alma a cujo domínio cabe que se submetam todas as demais a que nele há!”⁹ A palavra *parte* não pode ser encarada no sentido material, pois a alma é entendida por ele como sendo algo imaterial, como se pode constatar em *De Beata Vita* o comentário de que o homem é composto de alma e corpo, e se é uma composição há uma diferença entre os elementos envolvidos neste ser. Sendo o corpo matéria, o mesmo não sucede com a alma. Em *De Quantitate Animae*, XIII, 22, lê-se que “[...] a alma é substância dotada de razão, apta a reger um corpo [...]”.¹⁰ É o mesmo caso da energia elétrica, o indivíduo não a vê, mas pode perceber suas ações.

Nos comentários de Aloysio Jansen de Faria, referentes ao 13º capítulo da segunda edição do *De Quantitate Animae*, pode-se ler que para Platão a alma rege o corpo de uma forma *accidental*. Já para Aristóteles a alma é *aderente* ao corpo; com Santo Agostinho tem-se a concepção de uma composição, entre alma e corpo, em que se sente este e se pode admitir aquela, mas será que há um terceiro elemento que una o corpo à alma?

Parece-vos manifesto que somos compostos de alma e corpo? – Sim, todavia tenho dúvida se há apenas estes. – Assim, não dúvidas que há estes

⁸ *Auferamos enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt quibus homo constat, atque ut haec quae nunc requirimus quantum in his rebus possumus liquido reperiamus, de sola mente tractemus.* A Trindade, IX, 2,2.

⁹ *Contra Acadêmicos*, I, 2,5.

¹⁰ *Animae substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata est.* Sobre as Potencialidades da alma, XIII, 22.

dois: o corpo e a alma. Mas estás incerto se algo distinto não vale para o homem como complemento de perfeição. - É isso, concordou ele. - Como poderia ser isto, procuraremos em outra ocasião, sendo possível. Pergunto a todos, que reconhecemos que não pode haver homem sem corpo e alma.¹¹

Segundo Pépin,¹² o bispo africano não concebe o homem como um ser tricotômico, pois se assim fosse tal concepção deveria aparecer em *De Trinitate* quando ele define o homem. “Mas se definirmos o homem, dizendo que é uma substância racional, que consta de alma e corpo, indubitavelmente o homem possui uma alma que não é corpo e um corpo que não é alma.”¹³

Vale lembrar na afirmação anterior que Agostinho é enfático ao argumentar: “[...] indubitavelmente o homem possui uma alma [...]”, o que deixa claro que ele não aceita a ideia de um ser tricotômico. Mesmo que ao falar neste tema encontram-se os termos *animus* e *mens*, isso reporta a Plotino, quando comenta sobre a *Psiché* e *Nous*, mas, segundo Pereira de Andrade,¹⁴ a primeira corresponderia à memória sensível, seria a *anima* agostiniano, o *Nous* corresponderia à *mens*, a *razão*, a parte capaz de se elevar até Deus. A diferença está que enquanto Plotino vê estes *componentes* da alma como distintos, Agostinho os concebe como unidos, separados apenas quanto à função que realizam no *interior* da alma.

Agostinho distingue as funções da alma e não a divide em *substâncias*, portanto a *mens* não corresponderia plenamente ao *nous* plotiniano, apesar de possuir certas semelhanças, pois quando a *mens* se eleva até Deus significa que todo o homem interior (*ratio*, *voluntas*, *intelligentia*, *amor* e *intellectus*) volta-se para Ele.

No *Contra Acadêmicos* a *mens* é a parte mais excelente da alma, sinônimo de razão. “Quem duvidará, digo eu, que o mais excelente do homem nada mais é que essa parte da alma a cujo domínio cabe que se

¹¹ A Vida Feliz, II, 7.

¹² PÉPIN, Jean. **Une Nouvelle source de Saint Augustin**: le Zetema de Porphyre sur l’union de l’ame e du corps: Bordeaux, 1964. p. 74.

¹³ *Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: “Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere anima quae non est corpus, habere corpus quod non est anima”*. A Trindade, XV, 7,11.

¹⁴ PEREIRA DE ANDRADE, Marcelo. A concepção agostiniana de mens. In: **Lumen Veritatis**, Rio de Janeiro. Questões de Linguagem. Ano II, n. 4. Ed. Instituto Filosófico Aristotélico Tomista, 2008. p. 72.

submetam as demais que há nele? Esta, porém, para que não peças outra definição, pode ser chamada de *mens* ou razão.”¹⁵

Já em *De Ordine* II, 11, 30, da mesma época que o *Contra Acadêmicos*, a *ratio* é um movimento da *mens*: “Razão é o movimento da *mens* capaz de discernir o que é conhecimento [...]”¹⁶, dirá algo próximo a isso em *De Civitate Dei* ao definir a *mens* como aquela que contém a razão e a inteligência: “[...] A *mens* na qual está naturalmente a razão e a inteligência.”¹⁷ Soma-se a isso a consideração dos *Solilóquios*: “[...] o olho da alma.”¹⁸

Estas variações de termos em torno de um tema, para Gilson¹⁹ significam que ele não se deixa reduzir a explicações sintéticas dos assuntos que chamam sua atenção, e retoma mais de uma vez o mesmo assunto em diferentes situações. Segundo ele, isso se deve à compreensão de Filosofia que Santo Agostinho possui: um desejo de fruição do bem que torna o homem feliz e não apenas um esforço teórico na solução de problemas. Agostinho entende a Filosofia sempre relacionado-a com a sabedoria, por isso o homem faria a Filosofia no desejo de encontrar a beatitude. Neste sentido a tarefa da Filosofia é exortativa, segundo a sua etimologia, visto que filósofo não é o sábio em si, mas sim o *amigo da sabedoria*. Soma-se a isso o fato de a filosofia utilizar-se de um mecanismo humano: a fala, instrumento finito, bem menor que a sabedoria, portanto incapaz de contê-la por completo. Por tal motivo o mesmo Gilson²⁰ é da opinião de que as variações terminológicas se devem ao fato de a Filosofia agostiniana ser marcada pelo método *progressivo*, bem como ao reconhecimento do limite da linguagem humana e ao cunho exortativo de seu pensamento.

Por trás das várias nomenclaturas para definir algo da alma, fica a lição de que *pars, animi, oculus animae*, ou *honorabiliter praesidens*, como definido no capítulo XV de *De Trinitate*, pertencem à concepção da *parte mais excelente* da alma.

3.2.1 A Definição de *Mens* e a Inspiração Paulina

Muito comum nos escritos agostinianos, mesmo nos primeiros, a referência a uma “parte” mais excelente da alma, encontram-se vários

¹⁵ *Contra Acadêmicos*, I, 2,5.

¹⁶ *A Ordem*, II, 11,30.

¹⁷ *A Trindade*, XI, 2,3.

¹⁸ *Solilóquios*, I, 6, 24.

¹⁹ GILSON, 2006, p. 01.

²⁰ *Ibid.*, p. 312.

termos para designar tal parte, ou melhor, dizendo função da alma, e em *De Trinitate*: “[...] é denominado *mens* não a alma, mas o que há de mais excelente na alma.”²¹

A *mens* é a parte mais excelente da alma pelo fato de ser a sede da sabedoria humana, e como o homem não é sábio por si, mas pela participação na Sabedoria máxima que é Deus, então esta, para ser a parte mais excelente, só pode ser como tal se se referir de alguma forma a Deus. Segundo Pereira de Andrade, “[...] a *mens* se refere imediatamente a Deus, pois ‘decerto não no corpo, mas sim na *mens* mesma [...] o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus.’”²²

O homem é concebido por Agostinho como substância composta por corpo e alma, sendo o corpo algo dotado de dimensões, sujeito às intempéries da natureza, à ação do tempo, além de estar submisso à morte, não lhe sendo possível então refletir plenamente a imagem trina de Deus. A alma, substância espiritual, imortal, princípio vital do corpo e sede dos sentimentos, portanto também substância racional, *capax dei est*, ou seja, é em relação a ela que há o comentário bíblico: “[...] façamos o homem à nossa imagem e semelhança.”²³

Nela Deus está presente, como modelo, arquétipo daquilo que ele é, e por isso o homem é capaz de compreender a si e algo acerca de Deus, pois se é imagem, possui semelhanças com o Criador.

Cada homem singular, que é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente. E ele não é senão uma pessoa, sendo a imagem da Trindade, pela mente. Mas quanto à Trindade, da qual a mente é imagem, toda ela é Deus e toda ela é Trindade.²⁴

Na percepção de Pépin,²⁵ ao definir a *mens* Santo Agostinho permanece fiel à tradição bíblica, mas assimila também a tradição platônica, e a concepção de uma parte mais excelente da alma, é uma contribuição do neoplatonismo, que se une à compreensão, visto que a semelhança do homem com Deus está na alma, então a *mens* é a parte

²¹ A Trindade, XV, 7,11.

²² Tratado sobre o Evangelho de São João apud PEREIRA DE ANDRADE, 2008, p. 75.

²³ Gn., 1, 26.

²⁴ *Uapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trinitas vero illa cuius imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil aliud est tota quam Trinitas.* A Trindade, XV, 7,11.

²⁵ PÉPIN, 1964, p. 146.

mais excelente da alma, isto é, onde de fato está refletida mais perfeitamente a imagem de Deus.

Aqui, entretanto, importa ressaltar que se em um primeiro momento Agostinho deixa-se influenciar pela tradição platônica, posteriormente ele vai romper com ela ao afirmar que a essência da *mens* é a *memória*, *inteligência* e a *vontade*. A *mens agostiniana* não é uma parte da alma puramente intelectual, como é entendida a mente hoje. Ela inclui o amor que é uma vontade mais intensa por algo, e a intelectualidade agostiniana abrange o amor, a atividade cognitiva é despertada pela vontade.

Importante ressaltar a exegese de Santo Agostinho na Carta de São Paulo aos Efésios:

“Quanto às palavras no espírito de vossa mente (Ef 4, 23-24), o apóstolo não quis que fossem entendidas duas coisas, como se uma fosse a mente e outra o espírito da *mens*. Mas que toda a *mens* é *spiritus*, ainda que nem todo o espírito seja *mens*.”²⁶

Deve-se citar, também, a famosa definição agostiniana da mente: “A mente não é a alma, mas nela, o que excede,”²⁷ Assim, para finalizar esta questão: “[...] Abstraíndo-nos do corpo e pensando apenas na alma, a mente é uma parte da alma como o é a sua cabeça, o olho ou a face; mas não debes pensar nisso de modo corpóreo. A mente não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma.”²⁸ Acaso se pode dizer que a cabeça está no homem como parte do homem, e que não seja homem ela mesma?

3.3 AS IMAGENS DA TRINDADE

A epistemologia agostiniana no livro XIV da obra *De Trinitate* dedica-se a encontrar na mente humana a imagem da trindade divina. Para chegar ao seu objetivo apresenta algumas tríades que se aproximam de seu propósito, mas que por algum motivo não representam plenamente a imagem de Deus no homem, por isso são descartadas.

Aprouve-nos, por isso, tentar descobrir gradualmente em relação à ciência e à sabedoria no homem interior uma trindade específica [...]

²⁶ *Quod autem ait: spiritu mentis vestrae; non ibi duas res intellegi vultit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis; sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est.* A Trindade, XIV, 16,22.

²⁷ *Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocabatur.* Ibid., XV, 7,11.

²⁸ Ibid., XV, 7,11.

Mediante esse processo de aplicar primeiramente de modo diligente a inteligência às coisas inferiores-, haveremos de chegar à contemplação daquela Trindade que é Deus, na medida de nossas forças, pelo menos como que em enigma e em espelho [...].²⁹

Acompanhando o desenvolvimento dos 15 livros que compõem *De Trinitate*, percebe-se que Agostinho, como defensor da doutrina trinitária, emprega o exercício mental (*exercitatio animi*) e faz com que a interioridade vá emergindo no decorrer das sucessões das várias tríades que se intercalam. No livro XIV esse tema é mais aprofundado por Agostinho, paralelamente ao da reformulação e renovação da imagem do homem, na conquista da sabedoria.

3.3.1 A Tríade da Fé Ainda não é Imagem de Deus

A *Trindade da Fé* reflete de forma parcial a imagem da Trindade divina, devido ao fato de não ser eterna, plantar suas raízes na exterioridade e não na interioridade, e em coisas passageiras. Então, mesmo aspirando à verdade e se dirigindo aos bens eternos, não é ainda na posse, na contemplação e no amor dessa mesma fé temporal que se pode afirmar que essa Trindade mereça ter propriamente o nome de imagem de Deus, pois a fé é passageira e um dia será substituída pela imagem real de Deus.

[...] assim, agora, não vendo, mas, porque cremos, mereceremos ver e haveremos de nos alegrar por termos sido conduzidos à visão por meio da Fé. Então já não existirá a fé, pela qual se crê nas coisas que não se veem, mas sim a visão pela qual se veem as coisas em que se cria.³⁰

Esta tríade está fundamentada nas coisas temporais da fé, e a imagem de Deus há de se assentar somente nas coisas eternas. As

²⁹ *Placuit quippe velut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quamdam sui cuiusque generis trinitatem [...] sicut prius apud exteriorem quaesivimus; ut ad illam Trinitatem quae Deus est, pro nostro modulo, si tamen vel hoc possumus, saltem in aenigmate et per especulum [...].* A Trindade, XIII, 20,26.

³⁰ [...] *sicut modo non uidentes, tamen quia credimus, uidere merebimur atque ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus. Neque enim iam fides erit qua credantur quae non uidentur, sed species qua uideantur quae credebantur.* Ibid., XIV, 2,4.

realidades da fé são transitórias e embora se retenham lembranças desta vida mortal para sempre na memória e se possa evocar por meio desta o que se criou, estas estão lançadas à conta das coisas pretéritas e findas e não das coisas presentes e perenes. Consequentemente, esta trindade que agora consiste na recordação, visão e amor da fé presente e atual, será considerada acabada e passada, não, porém, permanente. Nesse caso, dever-se-ia concluir: se essa trindade fosse imagem de Deus, ela estaria existindo nas coisas permanentes, e não nas transitórias.

Não é na posse, contemplação e amor da fé passageira, portanto, mas no que há de permanecer para sempre que é preciso encontrar o que convém ser denominada imagem de Deus.

Exemplifica-se a Trindade da fé pelos significados das palavras. Quando os vocábulos da fé são confiados à memória, as significações são retidas, mesmo se o homem não pensar nelas. Desses sons, será formada a imagem da recordação. Quando o ser movido pela vontade lembrar-se e pensar neles, reúne os sons à lembrança afetiva.

Ao aceitar que certas palavras de idiomas desconhecidos tenham estes ou aqueles significados, acontece algo semelhante à “*tríade pela fé*”.

É assim que alguns fazem em relação ao grego, por não conhecer essa língua; ou em relação ao latim ou qualquer outro idioma [...] Pois estão na memória os sons daquelas palavras, mesmo quando não pensam nelas. E a vontade daquele que recorda e pensa associa esses dois elementos.³¹

É preciso, primeiramente, receber o ensino, gravá-lo na memória e, em seguida, aplicar-se a compreendê-lo ou aprofundar-se em seu estudo, o que acontece por meio da inteligência, sobretudo, pela vontade de decidir se põe em prática.

Devido, contudo, ao fato de esta imagem estar assentada na fé que é algo presente e atual, e será superado com o passar do tempo, portanto não permanente, não pode ser então imagem da Trindade, pois sendo Deus eterno, sua imagem também deve ser eterna. Visto ser

³¹ *Verba graeca tenere memoriter, vel latina similiter, vel cuiusque alterius linguae, qui eius ignari sunt! [...] et in memoria sunt illi verborum soni, etiam quando inde non cogitat; et inde formatur acies recordationis eius, quando de his cogitat; et voluntas recordantis atque cogitantis utrumque coniungit?* A Trindade, XIII, 20,26.

imortal, a alma humana deve também ela “conter” em si uma imagem trinitária imortal e permanente.

Lembra-se, contudo, do Senhor seu Deus. Quanto a ele, sempre é. E não se pode dizer dele: “foi e não é mais”; tampouco: “é, mas não foi”. Pois assim como jamais deixará de ser, nunca começou a ser, e jamais deixou de ser. Está todo inteiro em todas as partes. Eis porque nele a alma tem a vida, o movimento e o ser (At 17, 28). E a alma tem assim a possibilidade de se lembrar de Deus.³²

Como foi mencionado anteriormente, porém, Agostinho não adota essa trindade porque está destinada a desaparecer, conseqüentemente, será considerada finita, o que significa que não pode ser aceita como imagem definitiva do Deus infinito.

A *trindade da fé* tem como base a *recordação (conservação)* que está intimamente ligada a alguma experiência concreta, portanto, o empírico, que fora denominado como sendo parte constitutiva do homem exterior; em seguida tem-se como elemento a *visão (contemplação)*, que acontece na alma, e é simultânea ao contato com o objeto. Logo, tal trindade é um encontro da ciência ativa e da fé verdadeira. Ela dá-se quando a estima do conteúdo da fé atua na pessoa do crente.

Deve-se ressaltar que a estima pelo assunto da crença atua na pessoa do crente, e isso não ocorre somente em relação às místicas, mas em muitos conteúdos da aprendizagem, pois “[...] Ele implanta em nós a fé nas realidades temporais e também na verdade das realidades eternas [...]”³³ Agostinho lembra que isso acontece toda vez que a pessoa crê no testemunho de alguém, que narre algum fato presenciado por ele, seja no sentido religioso ou não.

Esta tríade em questão pode ser comparada à imagem de alguém refletida num espelho. Há o *homo exterior*, o *reflexo* e a *consciência* (que compõem a tríade), e entre estes não há antes e nem depois, são simultâneos. Os componentes deste exemplo em alguns aspectos igualam-se à *trindade pela fé*, pois, os dois primeiros são finitos e temporais, enquanto a consciência (o conhecimento do fato) parte da

³² *Domini autem Dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et no nest, nec est et non fuit; sed sicut numquam non erit, ita numquam non erat. Et ubique totus est, propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est, et ideo eius reminisce potest.* A Trindade, XIV, 15,21.

³³ *Ibid.*, XIII, 19,24.

exterioridade em direção à interioridade da mente e ficará registrada na memória para a eternidade.

A tríade pela fé será desfeita, pois, quanto à *recordação*, esta permanecerá *ad eternum* na alma imortal, a *visão* igualmente segue estes mesmos pressupostos, porém o mesmo não se dá com *o amor da fé*, que será substituído pela “[...] visão face a face.”³⁴

Santo Agostinho recorre à fé para fazer uma espécie de antecipação, ou seja, uma explicação gradual do que de fato ele pretende em relação à Trindade e ao conhecimento, visto que:

[...] enquanto o justo vive da fé (Rm, 1,17), embora viva conforme o homem interior e se apoie na fé temporal, aspirando à verdade e se dirigindo aos bens eternos, contudo não é ainda na posse, na contemplação e no amor dessa mesma fé temporal, que se possa dizer que essa trindade mereça ter propriamente o nome de imagem de Deus.³⁵

Não é imagem de Deus essa trindade que cessará de existir. É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou melhor, na sua mente, a imagem do Criador inserida imortalmente nesta natureza imortal.

3.3.2 Trindades pelo Conhecimento Exterior e Interior

Pela fé, contudo, não é possível estabelecer uma trindade que seja a imagem divina, pelo fato de ela não ser permanente, como é Deus.

A trindade atual (baseada na fé) dá-se quando temos e amamos a fé atual em nós. Outra será a trindade futura, quando distinguiremos pela lembrança, não mais a mesma fé, mas um vestígio, subsistindo sob forma de imagem no recôndito da memória, o que contemplaremos pelo ato da recordação. Esses dois elementos, isto é, o vestígio conservado na memória e a

³⁴ I Cor., 13,12.

³⁵ “[...] *quandiu iustus ex fide uiuit, quamuis secundum interiorem hominem uiuat, licet per eandem temporalem fidem ad ueritatem nitatur, et tendat aeternam, tamen in eiusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nundum talis est trinitas, ut dei iam imago dicenda sit.* A Trindade, XIV, 2,4.

representação que se imprime no olhar do que recorda, estando unidos pelo terceiro elemento, que é a vontade.³⁶

A Trindade pelo conhecimento exterior trata da relação com objetos externos ao indivíduo e a trindade pelo conhecimento interior diz respeito às tríades que se fazem presente no *homo interior* sem plantar raízes no *homo exterior*, a não ser pela lembrança gravada na memória.

Ambas acontecem ascendendo das coisas inferiores às superiores, isto é, passando das realidades exteriores às interiores. Depara-se com a primeira trindade, que é formada pelo objeto que se vê, percebido pelo olhar do vidente, e pela intenção da vontade que associa os dois. A intenção da vontade enlaça a forma do objeto visto com a imagem que se forma no olhar do observador. Se o objeto observado por algum motivo for retirado do campo visual ou mesmo eliminado de qualquer possibilidade de o olhar recorrer a ele para vê-lo novamente, acontecerá uma nova trindade. Não é a mesma que antes existia, quando se via a forma corpórea do objeto colocada no espaço, pelo fato de a imagem do objeto corporal, já passado e desaparecido, permanecer na memória e por ela ser informado o olhar do que recorda; e ambas as realidades se associarem por terceira, ou seja, a vontade. É outra trindade, totalmente diferente, aquela é extrínseca e esta, intrínseca; aquela era formada pela figura de um objeto corporal presente, e esta segunda pela imagem do objeto desaparecido.

Outro aspecto que deve ser considerado nestas representações é o fato de esta “plantar” suas “raízes” não na unidade de um mesmo ser, mas em entidades distintas entre si, ou seja, o objeto e a mente, e esta última, por sua vez, é novamente “dividida” em duas “partes”: a memória e a vontade, sendo que a entidade divina é una em sua essência e trina simultaneamente, além do que, do uno emana o trino e, neste caso, há uma carência de unicidade. A segunda forma da trindade acontece na ausência do objeto.

[...] pelo vestígio conservado na memória que se imprime no olhar do que recorda, estando unidos

³⁶ *Sed qui hoc dicit, non discernit aīlam nunc esse trinitatem, quando praesentem fidem tenemus, videmus, amamus in nobis; aliam tunc futuram, quando no ipsam, sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum, recordatione contuebimur, et duo haec, id est, quod erat in memoria retinentis, et quod inde imprimitur in acie recordantis, tertia voluntate iungemus.* A Trindade, XIV, 3,5.

pelo terceiro elemento, que é a vontade [...] é outra trindade totalmente diferente, pois, além do mais, aquela é extrínseca e esta, intrínseca; aquela era formada pela figura de um objeto corporal presente, e esta segunda, pela imagem do objeto desaparecido.³⁷

Está-se diante de uma imagem trina que não corresponde plenamente à Trindade divina, apesar de servir como exemplo. Está limitada a questão do *tempo*, por tanto, é posterior à mente e não simultânea a ela “possui *registro de nascimento*”; e, na concepção agostiniana, Deus é atemporal, como se pode ler no capítulo XI das *Confissões*, onde há o comentário de que a divindade criou tudo sob o tempo, mas ele não está sujeito ao tempo, por isso sua imagem também não deve estar sujeita ao tempo.

Nesse contexto, a forma de compreensão do tempo agostiniano é uma realidade psicológica, e vale lembrar que: “[...] para compreender que tu, antes de todos os tempos, és o Criador eterno de todos os tempos, e que nenhum tempo te é coeterno, nem criatura alguma, embora algumas estejam acima dos tempos.”³⁸

Se a entidade divina não pode ser visualizada em relação ao tempo, igualmente sua imagem não pode ser compreendida em relação a ele, e na mente dever ser simultânea a ela, não sendo possível haver um antes ou depois, ou mesmo um momento exato para seu surgimento.

Não é a imagem de Deus, essa Trindade que ainda não existe agora; do mesmo modo como não é a imagem de Deus aquela que então cessará de existir (trindade pela fé). É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal.³⁹

³⁷ [...] *quia imago rei corporalis iam transactae atque praeteritae remant in memoria unde informetur cogitantis obtutus atque id utrumque tertia uoluntate iungatur [...] sed prorsus alia. Nam praeter quod illa erat extrinsecus, haec intrinsecus, illam profecto faciebat species praesentis corporis, hanc imago praeteriti.* A Trindade, XIV, 3,5.

³⁸ Confissões, IX, 30.

³⁹ *Nec illa igitur trinitas, quae nunc non est, imago Dei erit; nec ista imago Dei est, quae tunc non erit; sed ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectualli, imago Creatoris, quae immortalitate immotalitati eius est insita.* Ibid., XIV, 4,6.

Agostinho indica a direção em que se deve buscar a verdadeira imagem, pois se é necessário que ela não seja passageira e temporal, deve haver uma via possível, e que se possa igualmente apontar e seguir. Essa via é a interioridade da alma humana, levando em consideração sua racionalidade e imortalidade. Significa que ao se aprofundar no conhecimento da alma, pode-se encontrar uma similitude com a Trindade divina, que assegure fundamentação para a memória, a visão e o amor a algo que seja imortal. “[...] mas é na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, que deve ser encontrada a imagem do Criador, que foi imortalmente implantada na sua imortalidade.”⁴⁰

A imagem de Deus que Agostinho procura, para ser perfeita, deve ser imortal e na vida eterna subsistirá enriquecida de um brilho todo celeste; ainda assim, será a mesma que fora aqui na Terra. Tal imagem pode ser encontrada na alma imortal, e manifesta-se em algumas de suas operações intelectivas e espirituais.

Lembrando que se a alma foi criada à imagem de Deus, mesmo que ela esteja em grande deformidade sob o ponto de vista moral, religioso ou intelectual, subsistirá a referida imagem, caso contrário haveria uma contradição, pois sendo Deus imortal a alma, que é sua imagem, deve refletir igualmente esta imortalidade. Este é o caráter ontológico da imagem, uma vez que a imortalidade e as demais operações intelectivas que se constituem como imagens da Trindade não são acrescentadas à alma já criada, ela é assim constituída e, portanto, irremovível. Estão lá deste a origem da alma, permanecem com o indivíduo independentemente de sua condição, e ainda que a alma se encontre deformada, não deixa de ser uma imagem divina e por isso partícipe da natureza divina, e mesmo que despreze estas qualidades não deixa de refleti-las. Assim toda a alma contém em si um valor intrínseco e desse modo não pode ser desprezível.

Além da imortalidade, faz-se necessário que a verdadeira imagem goze de profundidade, então Agostinho trilha um caminho que leva naturalmente a mergulhar na interioridade da alma.

Nesse viés nas chamadas tríades inferiores, a alma dirige seu conhecimento às coisas inferiores a ela, num movimento em que a vontade une esse conhecimento à memória. A trindade que Agostinho procura no *De Trinitate*, com a intenção de encontrar a imagem de Deus, na alma, deve estar isenta da contaminação com os dados da

⁴⁰ [...] in anima hominis, id est rationali siue intellectuali, imago Creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita. Confissões, XIV, 4,6.

exterioridade, e exercer sua atividade reflexiva sobre si própria de duas formas: o conhecimento explícito e implícito.

3.3.3 O Conhecimento Explícito e Implícito da *Mens*

Agostinho aborda o papel do pensamento em relação ao conhecimento da *mens* sobre si própria. Recorrendo ao exemplo das crianças, faz uma diferenciação entre o “*não se conhecer*” e o “*não pensar em si*”. A criança ainda não fala nem se pensa e, contudo, se reconhece como ser individual capaz de algumas atitudes próprias a sua idade.

As formas de conhecimento de si, o *non se nosse* e *non se cogitare*, pertencem à natureza mesma da alma ao se conhecer. Ela não existe primeiramente para depois se conhecer. Ela sempre possui um saber íntimo de si mesma, ainda que nem sempre pense nisso e por isso se engane sobre si.

O conhecimento que a mente sempre tem de si mesma de modo implícito e latente, é a *notitia* (conhecimento informal da alma). Está sempre na memória. Difere da *cognitio* (pensamento) que é um conhecimento explícito, fruto da reflexão, como que gerado. “Portanto, quando a mente pensa em si, vê-se, ela se compreende e se reconhece.”⁴¹

A força do pensamento, para Santo Agostinho, é de tal maneira que nem a própria mente coloca-se em sua presença, a não ser quando pensar em si. Nada há presente na mente, senão quando nisso ela pensa, a ponto que nem mesmo a própria mente pode estar presente em si mesma, a não ser pensando em si própria.

A presença da mente a si assemelha-se aos olhos. Estão presentes no corpo, mas seu olhar estende-se ao que está fora. Desta forma o próprio olho não está na sua presença, pois não se enxerga, a não ser por meio de um espelho. A presença a si é algo pertinente a sua própria natureza; e quando pensa em si mesma, ela volta-se para si mesma. Por outro lado quando a mente não se pensa, com certeza, ela não se vê. Então a possibilidade de gerar conhecimento sobre si está ligada à capacidade de pensar a respeito de si.

Pela função do conhecimento de si, o saber implícito, isto é, o conhecimento pré-reflexivo, aciona as três potências da *mens*: *memória*, *inteligência* e *vontade*. O conhecimento de si guardado na memória gera

⁴¹ *Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit.* A Trindade, XV, 6,8.

o pensamento, e ambos são unidos pela vontade. Estes dois últimos compõem o conhecimento explícito da *mens* sobre si.

Acrescenta-se que não há nada que a *mens* conheça tão bem quanto aquilo que é presente a si, e nada lhe é mais presente do que ela própria. Pertence a sua natureza ver-se a si mesma, e quando assim o faz, volta-se para si mediante uma conversão incorpórea.

É importante observar que um conhecimento presente somente na memória e não pensado fica perdido no esquecimento e nunca se chega a saber o que se sabe se não for trazido à luz pelo pensamento. O ser humano só sabe que sabe algo se pensar sobre aquilo que sabe. Agostinho afirma que “*a mens é formada de modo que nunca se esquece, nunca deixa de se inteligir e de se amar*”.⁴² Além disso, a alma tem consciência do conhecimento a respeito de si própria.

Por isso a *mens* possui um conhecimento potencial sobre si, gravado na *memória*, que precisa vir à luz pela força do *pensamento*, motivado pela vontade. Estas “potências” são partes constituintes de si e não podem perder-se, estão sempre presentes em si.

O mesmo ocorre em relação a outros conhecimentos guardados na memória. O indivíduo pode ter vários deles armazenados, mas quando trata de outro assunto não os apaga, apenas os “esquece” momentaneamente, porém se receber uma informação a respeito de um tema do qual tenha conhecimento, fará como que uma “*conversa*” entre a *memória* e o *pensamento*, tendo como fator motivacional a *vontade*. Pode-se exemplificar isso com o caso de um arquiteto que ao falar sobre artes, seu conhecimento sobre Arquitetura não deixa de existir; este que discute sobre artes continua sendo arquiteto, pois se recorda da arquitetura, compreende-a e a ama, embora no momento não pense em tal conhecimento.

Porque, se nos referimos à memória interior da alma, pela qual ela se recorda de si; a inteligência interior, pela qual se conhece; e à vontade interior pela qual se ela ama - nesse centro onde essas três coisas estão juntas e onde existem juntas e sempre existiram ao mesmo tempo, desde que começaram a existir, quer se pense ou não pense nelas [...] reconhecemos que a imagem da trindade

⁴² A Trindade, XIX, 14,18.

manifesta-se nas três coisas, ou seja, na memória, na inteligência e na vontade.⁴³

A memória, a inteligência e a vontade, os três elementos que compõem a unicidade e *trindade da alma*, convivem juntas e nenhuma delas surgiu antes das demais, tampouco são provenientes do exterior da alma. O conhecimento explícito dá-se quando o que estava implícito na memória, nos recôndidos da alma, passa para a superfície. Na realidade a imagem da Trindade é permanente no homem, visto que a *mens* nunca deixa de se conhecer.

Para entrar em si para conhecer-se e conhecer a Deus faz-se necessário primeiramente passar pelo próprio coração. Agostinho é da opinião de que se o homem não se conhecer a si mesmo, não saberia conhecer aquele que o fez.⁴⁴ Ao procurar conhecer a Deus, conhece-se antes a si.

A alma neste caso torna-se, então, cognoscível e cognoscitiva, isto é, sujeito e objeto simultaneamente do conhecimento, o que a leva a se tornar isenta da transitoriedade, pois esta se volta para si mesma, o que significa também que se atém em algo imortal. Voltar-se para si significa olhar para o inteligível, onde verá sua imortalidade e a sabedoria além dos visíveis; a alma encontra, assim, condições para se aproximar do modelo desejado no qual pode refletir a Trindade.

Essa trindade reflexiva é superior àquela proveniente do conhecimento exterior, e a composta pela fé, pois ambas assentam-se em coisas passageiras ou que serão, de certa forma, superadas, ao menos em alguns aspectos, como é o caso da fé, que será substituída pela “[...] visão face-a-face [...]].”⁴⁵

Aqui está implícito, de acordo com Folch Gomes, em sua *“Antologia dos Santos Padres”*, o quanto Agostinho defende o valor do testemunho dos sentidos e da experiência sensível, sem isso o homem não teria possibilidade natural de crescimento, como as coisas do mundo corpóreo ou da História. Exigem elas a experiência dos sentidos como primeiro contato com o real. Não sucede a mesma coisa na alma, no entanto, pois ela nunca é para si algo de adventício, isto é, que venha de

⁴³ *Nam is nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit, et interiorem volutatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur [...] in trinitatem potius illis imago ita cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, voluntate.* A Trindade, XIV, 7,10.

⁴⁴ FOLCH GOMES, C. *A Doutrina da Trindade Eterna*. Rio de Janeiro: Ed. Lumem Christi, 1979. p. 161.

⁴⁵ I Cor., 13,12.

fora. Desde o alvorecer de sua existência ela nunca perdeu a possibilidade de se recordar, conhecer-se e amar-se.

[...] há, no recôndito da mente, certos conhecimentos de algumas coisas e que, umas vezes, de algum modo, surgem à plena luz e se situam, como que mais claramente, no olhar da mente, quando são pensadas; outras vezes, a própria mente descobriu que recordava, que compreendia e amava mesmo aquilo que não pensava, quando pensava em outra coisa.⁴⁶

Agostinho, porém, assegura que “[...] uma coisa é não se conhecer a si mesmo, outra coisa é não pensar em si mesmo.”⁴⁷ Exemplifica isso ao comentar que muitos dos conhecimentos do homem estão “guardados” na mente e o pensamento dá a luz a estes. O que estava implícito na memória, nos *recôndito* da alma, passa para a *superfície*. O mesmo se dá em relação à *mens* quando esta procura conhecer-se.

3.4 A *IMAGO DEI* NA ALMA

A imagem da Trindade que Agostinho procura configura-se como um mergulho na interioridade. “O homem interior conhece essas coisas por meio do homem exterior; mas o homem interior, que é a alma, também conhece essas coisas por meio dos sentidos do corpo.”⁴⁸

Como descrito anteriormente no item “*O Conhecimento Implícito e Explícito da Mens*”, o pensamento é parte constitutiva da *mens* agostiniana, que, por sua vez, é uma das funções da alma, entretanto esta é um enigma para si mesma. Por essência, ela é consciência ou conhecimento de si mesma, e é preciso um ato expresso de pensamento para se colocar diante de seu próprio conhecimento. Interessante observar que esse conhecimento da alma sobre si mesma enfatiza o preceito: “Conhece-te a ti mesmo! (*Nosce te ipsum*).”⁴⁹ Com efeito, a alma para Agostinho não é uma desconhecida para si mesma, embora

⁴⁶ *In abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui quando cogitantur; tunc enim se ipsa mens et meminisse et intellegere et amare inuenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat.* A Trindade, XIV, 7,9.

⁴⁷ *Ibid.*, XIV, 5,7.

⁴⁸ Confissões, X, VI.

⁴⁹ Frase popularizada por Sócrates, estava escrita no Santuário de Delfos, Templo de Apolo.

nem sempre pense em si própria. O que é preciso é ela se “separar” do que acumulou sobre si para se ver tal qual é.

A interioridade, condição do verdadeiro conhecimento de si, é o despojamento, a ascese, a separação do sensível. Trata-se de retirar da alma o que a encobre a si mesma, para que possa se perceber, na perfeita coincidência consigo mesma, e tornar-se transparente para si própria.

Nair de Assis Oliveira⁵⁰ é da opinião de que se faz necessário esclarecer que o preceito “*Conhece-te a ti mesmo!*” não tem o significado de um simples conhecimento de si, isto é, das aptidões, do caráter, temperamento, inclinações e sinceridades de cada indivíduo. Está mais voltado ao conhecimento da verdade da existência da pessoa, do seu ser verdadeiro em si e para si, isto é, de sua própria essência como espírito, ou seja, a aquisição da autoconsciência.

Esta autoconsciência leva a alma a se conhecer como sujeito pensando em si mesmo, ou seja, a alma conhece a si mesmo como o sujeito que se conhece. Para explicar isso Agostinho recorre não à introspecção, mas a um argumento reflexivo. Conhecer um objeto é saber que o conhece. Ora, saber o que é conhecer não é um saber que vem do exterior, mas um saber que a alma atinge de modo imediato. O conhecimento do sujeito por si mesmo está, pois, envolvido no próprio ato de conhecer. Supondo, dessa forma, que a alma se procura, ela se conhece como ser que se busca além de sujeito e objeto do conhecimento.

Portanto, conhece a si mesma. Por isso, ao se buscar se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a alma que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhece-se, pois se procurando, e ignora-se ao se procurar para se conhecer.⁵¹

⁵⁰ OLIVEIRA, Nair Assis de, 1994 apud A Trindade. p. 690.

⁵¹ *Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut nouerit, quaerentem se iam nouit. Iam se ergo nouit. Quopropter non potest omnino nesciere se quae dum se nescientem sciti se uitiquei scit. Si autem se nescientem nesciat, no se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur. Nouit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut nouerit.* A Trindade, X, 3,5.

P. Agaësse⁵² é da opinião que a autoconsciência leva a alma a se conhecer em sua totalidade, pois ao mesmo tempo em que se procura, ela se conhece totalmente. Refuta, assim, a hipótese de que a alma percebe-se por uma parte, utilizando-se de outra parte para tomar consciência do ato. Neste ato o sujeito é indivisível e também é da opinião de que a alma conhece-se toda inteira porque o objeto de conhecimento goza dos privilégios do sujeito que conhece.

No intuito de “visualizar” a referida imagem, ela deve se conhecer, o que só é possível *voltando-se* a si mesma, isso a leva a se *colocar* diante de si, *mantendo-se* presente em si mesma enquanto perdurar esta “autoinvestigação”. Desse modo, observam-se três atos distintos, todos pertencentes à alma, o que constitui uma trindade.

À presença de si, para si mesmo, Agostinho fundamenta com a questão do pensamento, acrescentando que: “Todavia é tal a força do pensamento que, de certo modo, nem a própria mente se põe no seu próprio olhar a não ser quando se pensa em si mesma [...]”⁵³

Pode-se perceber que o *movimento imaterial* da mente voltando-se sobre si mesma ocupa um lugar muito importante na reflexão filosófica, presente em toda a obra *De Trinitate*. Importante frisar que Agostinho diferencia a consciência de si, a qual ele chama de *notitia*, uma espécie de conhecimento natural e implícito a todo ser racional. Diferente de *cognitio*, que é um conhecimento explícito, fruto da reflexão e como que gerado, isto é, a diferença está em ter consciência de si e pensar sobre si.

Consequentemente, só resta admitir que na mente a presença a si mesma é algo pertinente à sua própria natureza; e quando pensa em si mesma, ela volta-se para si mesma [...] Por outro lado quando a mente não se pensa, com certeza, ela não se vê, não é informado o próprio olhar, contudo ela se conhece como sendo para si mesma a sua própria memória.⁵⁴

⁵² AGAËSE, P., apud GARETH, 2007. p. 190.

⁵³ *Tanta est tamen cogitationis uis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat nisi quando se cogitat [...].* A Trindade, XIV, 6,8.

⁵⁴ *Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam [...] Cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui.* Ibid., XIV,6, 8.

“Portanto, quando a mente se vê pelo pensamento, ela se entende, e se reconhece.”⁵⁵ Eis a mente agindo sobre si mesma. Gareth⁵⁶ comenta que essa é a sua mais perfeita operação, pois quem se vê não é estranho a si mesmo, como algo de fora.

Agostinho explicita que há coisas que começam sua existência juntamente com o seu conhecimento: “[...] som e audição começam a existir simultaneamente [...] e o cognoscível- ou tenha precedência no tempo, ou tenha existência simultânea -, gera o conhecimento e não é por ele gerado.”⁵⁷ O mesmo acontece com a alma. Tem-se, assim, de modo implícito, dois *elementos*, visto que a alma ao “agir” sobre si, gera conhecimento de si.

Vale esclarecer que, para Agostinho, mesmo que a alma não pense em si, que é a condição inicial e primordial para chegar à imagem da Trindade, ela possui esta capacidade, pois pode lembrar-se de si, entender-se e amar-se, visto que “[...] todas as almas têm conhecimento de si mesmas, e disso têm certeza [...]”⁵⁸

O conhecimento se dá quando é objetivado pela reflexão (*cogitatio*), a *trindade da alma*. Esse conhecimento sobre si mesmo é primordial na vida humana. Demonstra a capacidade que reside na participação da Suma Grandeza.

Aloysio Jansen de Faria,⁵⁹ em seus comentários à Trindade, lembra que a estrutura da mente humana é trinitária, ela se recorda de si, entende-se e ama-se. Ao se contemplar isso, contemplar-se-á a Trindade, ainda não Deus, mas sim uma imagem Sua onde Ele resplandece. O fato de estar presente a si mesma, de se entender e amar, sem recorrer a algo exterior, nem sair fora de si para aderir ao objeto de suas operações, dá um leve “*pré-sentimento*” da imanência da vida e consciência de Deus pela alma. “Eis, portanto, que está estabelecido: que a alma se recorda de si mesma, se entende e se ama. Se intuirmos isso intuímos desde já uma *trindade*, que, todavia, ainda não é Deus, mas sim aquela que é a imagem de Deus.”⁶⁰

Eis a alma agindo sobre si mesma. Essa é a sua mais perfeita operação, pois o objeto não lhe é estranho como algo de fora. Quando a

⁵⁵ *Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit.* A Trindade, XIV, 7, 9.

⁵⁶ GARETH, 2007, p. 76.

⁵⁷ A Trindade, XIV,10, 13.

⁵⁸ *Ibid.*, X, 10,14.

⁵⁹ FARIA, Aloysio Jansen de, 1994 apud A Trindade. Notas Complementares. p. 688.

⁶⁰ *Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* A Trindade, XIV, 8,11.

mente pensa acontece como que uma “separação”, pois ela é agente do pensamento e ao mesmo tempo objeto, mas diversamente do olho que vê algo distinto de si, a mente está olhando para si mesma sem que haja a separação que acontece no caso da visão, ou seja, a mente consegue realizar a mesma coisa que os sentidos em relação ao objeto de seu conhecimento, não necessitando haver a separação entre cognoscível e cognoscente.

É preciso destacar que nada disso surgiu de fora da mente, foi gerado nela mesma e por ela mesma. Esse conhecimento não é produzido e sim gerado. O pensamento não introduz elementos estranhos à mente.

“[...] É, pois, ainda por esses três termos que cremos se insinuar a trindade da alma: memória, inteligência e vontade.”⁶¹ Sendo assim, o elemento que gera é a *memória*, o que é gerado é o *pensamento*, e a *vontade*, o terceiro elemento que une o primeiro e o segundo. Estas três faculdades da mente aplicadas sobre si mesma a mostram sendo uma e trina ao mesmo tempo.

A *memória* refere-se ao conhecimento latente que a *mens* tem de si, e ao próprio ato de lembrar-se de si; a *vontade* é a faculdade que movimenta a *mens* ao encontro do pensamento visando conhecer-se como presente a si própria. “Agora chegamos ao assunto que nos determinamos considerar; a mente humana que conhece a Deus ou pode vir a conhecê-lo, a fim de descobrir aí a imagem de Deus.”⁶²

Após discorrer sobre a *trindade da alma*, na qual se pode ver uma relação desta consigo mesma: *memoria sui, intelligentia sui, amor sui*, Agostinho apresenta uma nova trindade, a da sabedoria. Agora não se dá uma relação da alma consigo mesma, mas entre ela e Deus, da qual ela é a imagem: *memoria Dei, intelligentia Dei* e *amor Dei*.

Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que

⁶¹ A Trindade, XIV, 6, 8b.

⁶² *Nunc vero ad eam jam pervenimus disputationem ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imagem Dei.* Ibid., XIV, 7,11.

ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-a e ame-o.⁶³

Eis o caminho para a alma tornar-se sábia, pois recordar, entender e amar a Deus é manifestação suprema da vida humana, e a luz divina vem iluminar a sua própria imagem. E assim conclui Santo Agostinho: “Quando a alma age desse modo, faz-se sábia, e se não o fizer, não sai de sua própria insensatez.”⁶⁴

3.5 A TRINDADE NA ALMA E A TRINDADE DIVINA

Pelo fato de que se pode visualizar na alma a imagem do *Deus-trindade*, esta pode *ascender* até a referida fonte, donde provém a sabedoria, que também é sinônimo de felicidade.

A qualidade de sábio não pode ser atribuída ao homem peregrino nesta vida, este é um adjetivo que, a rigor, só pode ser imputado de fato ao homem no estágio da contemplação final. Para reforçar esta ideia, Agostinho lembra o termo *filósofo*, citado por Pitágoras, a fim de se contrapor à posse definitiva da sabedoria e dar a ideia de uma busca contínua, pois ao ser questionado, sobre sua ocupação respondeu ser filósofo, isto é, afeiçoado à sabedoria ou seu amigo, visto parecer-lhe muito arrogante proclamar-se sábio.⁶⁵ Além do que, com isso há o reforço da concepção de que Deus é a Sabedoria plena, e dado que ao homem não é possível este estado (a posse da sabedoria plena), ele pode, então, julgar-se *amigo da sabedoria*.

[...] mas nem nesse sentido eu me atrevo a considerar-me sábio. Basta-me saber, e ninguém pode negar que é próprio do filósofo, isto é, do amante da sabedoria, discorrer sobre a sabedoria. E isso não deixaram de fazer aqueles que se declaram de preferência “amantes da sabedoria” a se chamarem “sábios”.⁶⁶

⁶³ *Haec igitur trinitas mentis non proptere dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facti, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, sequae intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit.* A Trindade, XIV, 12,15.

⁶⁴ *Quod cum facti, sapiens ipsa fit. Si autem non facit [...] stulta est.* Ibid., XIV, 12,15.

⁶⁵ A Cidade de Deus, VIII, 2.

⁶⁶ [...] *sed ego nec sic quidem sapientem me audeo profiteri. Satis est mihi quod etiam ipsi negare non possunt, esse etiam philosophi, id est amatoris sapientiae, de sapientia*

Como, no entanto, o ser humano pode chegar à sabedoria? Perfazendo o caminho da trindade humana, constituída pela *memória*, *inteligência* e *vontade*. Isto é, quando as três realidades que compõem a mente voltam-se sobre si. “Com efeito, a alma é admitida à participação da natureza, da verdade e da felicidade de Deus [...] Entretanto, por agora, quando a alma contemplar a si mesma, não contempla ainda nada de imutável [...]”⁶⁷

A respeito da *relação* alma-Deus Santo Agostinho observa que a alma humana está de tal modo estruturada e tem plenas condições de se lembrar de si mesma, entender-se a si mesma e amar-se a si mesma. Quem consegue refletir sobre si mesmo consegue fazer o mesmo em relação a Deus, pois o amor e o conhecimento são reflexos de Deus.

Ora, ela não poderia amar-se a si mesma, se se desconhecesse totalmente, isto é, se não lembrasse de si mesma, e não se conhecesse. Essa presença é tão poderosa que a torna capaz de aderir àquele de quem é a imagem. Pois a alma está a tal altura na hierarquia das naturezas que acima dela só existe Deus [...] E quando aderir a essa natureza divina viverá sem mudanças, e contemplará o que lhe for dado contemplar, à luz da imutabilidade, para sua felicidade.⁶⁸

O conhecimento do homem recebe por participação, e a verdadeira sabedoria é Deus que se apresenta na forma de Trindade. A alma foi criada à imagem e semelhança desta Trindade, ela pode encontrar em si, então, resquício desta realidade, o que a impulsiona a pensar em algo acima dela na hierarquia dos seres, isto é, Deus! Eis o verdadeiro exercício do conhecimento.

Pelo fato de a alma ter gravada em si a imagem divina, a atividade reflexiva sobre si descortina a trindade humana, que não se assenta em coisas materiais ou passageiras, o que faz acontecer uma

disputare. Non enim hoc illi facere destiterunt qui se amatores sapientiae potius quam sapientes esse professi sunt. A Trindade, XIV, 1,2.

⁶⁷ *Accedente quidem istam ad participationem naturae veritatis et beatitudinis illius [...] Se ipsam vero nunc quando videt non aliquid immutabile videt.* Ibid., XIV, 14,20.

⁶⁸ *Diligere porro se ipsam non possset si se omnino nesciret, id est si sui non meminisset nec se intellexeret. Qua in se imagine dei tam potens est ut ei cuius imago est valeat inhaerere. Sic enim ordinata est naturarum ordine non locorum ut supra illam non sit nisi ille.* Ibid., XIV, 14,20.

espécie de antecipação, uma marca indelével, que a qualifica para pensar em Deus.

Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu criador. Quando assim age, torna-se sábia [...] E a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema [...] É neste sentido que se diz: “sabedoria do homem” [...].⁶⁹

Agostinho refere-se à trindade interior da alma denominando-a de consciência de si: *memoria sui - intelligentia sui - amor sui*. Depois disso, apresenta a trindade da sabedoria, que não se dá por uma relação entre a alma e ela mesma, mas entre a alma e Deus, da qual ela é a imagem, o que a habilita à: a *memoria Dei*, a *intelligentia Dei* e o *amor Dei*.

Esta segunda trindade é a da alma revivificada pela participação em Deus, e seu ser não chegaria a esta participação se não tivesse sido feita capaz Dele, feito à imagem dos três seres que formam a Santíssima Trindade.

A forma do conhecimento, descrita por Agostinho nos livros XII, XIII e XIV, do tratado *De Trinitate*, envolve um processo construído ao longo de um percurso ascendente, que acaba na ligação “íntima” com Deus e indicando uma espécie de nostalgia e o retorno da alma, pois o coração do ser humano está inquieto enquanto não encontrar na divindade o repouso, visto ter sido criado para esta finalidade. Utilizando-se, então, de Hortêncio, Agostinho enfatiza:

[...] Por isso, para encerrar de uma vez este discurso, queiramos desaparecer tranquilamente depois de termos vivido na Filosofia. Ou então, desejemos emigrar sem demora desta para outra

⁶⁹ *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit [...] et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapienter erit, atque ubi aeternae, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit.* A Trindade, XIV, 12,15.

morada melhor; nesses dois casos, devemos nos dedicar a esses estudos, com afincos e diligência.⁷⁰

Considera-se aí a verdadeira sabedoria do homem, isto é, o dom que Deus lhe faz de poder participar de sua própria natureza divina, significa que a sabedoria se encontra lá, onde está a contemplação das realidades eternas.

Cabe aqui expressar que se o exercício da Filosofia é buscar a sabedoria, então nada mais natural que se busque no seu estado máximo, isto é, em Deus. A citação da obra Hortêncio, no final do livro XIV, vem apoiar a ideia de que a contemplação do Criador é a própria finalidade do filósofo, o “amigo da sabedoria”.

⁷⁰ *Ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille uolumus cum in his artibus uixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est.* A Trindade, XIV, 19,26.

CONCLUSÃO

Explorou-se, neste estudo, a *concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII e XIV)*. Nos três livros que foram abordados, notou-se uma descrição hierárquica do conhecimento, que se dá por meio de um processo de purificação da mente que está envolvida com as coisas humanas, até que possa contemplar as coisas divinas. A forma como Agostinho trabalhou a concepção do conhecimento nestes livros conduz o olhar do leitor suavemente à contemplação da *imago Dei* gravada na alma humana.

Importante reforçar que Deus, a sabedoria máxima, para Santo Agostinho, se “apresenta” na forma de Trindade e cria o homem a sua imagem e semelhança. Então, é de suma importância ter a noção do que seja o Deus-Trindade. Considerando que a pessoa, ao pensar, gera ideias e sensações, *Deus-Pai* gera pelo pensamento não apenas sensações, mas uma entidade, o *Deus-Filho*. Quando o Filho contempla o Pai, se vê igual a ele em tudo, exceto no ato de ser sua própria origem. Neste “*olhar*” acontece simultaneamente o reconhecimento da unicidade e também da separação. Isso resulta no amor de um pelo outro. Este amor que provém de ambos torna-se o terceiro ser desta *relação*, que é o *Deus-Espírito Santo*. Quando o Pai ama o Filho, ama também a si próprio, visto ser o Filho o Verbo de Deus. O mesmo acontece com o Filho que, ao amar o Pai, está amando o todo do qual ele faz parte. A essência da divindade está nos três; veem-se aí a unicidade e a trindade.

Pelo fato de os seres humanos serem criados à semelhança desta *comunidade*, possuem a imagem da trindade que os assemelha a Deus e que indica que são *capax Dei*. Percebeu-se, assim, que a “capacidade de Deus” se dá por meio do conhecimento humano, que acontece mediante as três funções que compõem a *mens*: a *memória*, a qual identificou com o Pai, a *inteligência* com o Filho e a *vontade* com o Espírito Santo. O *amor*, que é a vontade vivida em toda sua intensidade, em toda sua força, está associado à *inteligência* e à *memória*, estes três elementos estão na *mens*. Na alma está a *mens*, onde se dá o conhecimento. Ali está também a *imago Dei* que precisa vir à tona por meio do conhecimento e da interiorização.

Visando à interiorização proposta por Santo Agostinho, iniciou-se este trabalho pela diferenciação entre o *homem exterior* e o *homem interior*, em seguida foi abordada a questão do *conhecimento inferior* e *conhecimento superior*, as duas funções da razão.

Na sequência, abordaram-se as duas formas de conhecimento propriamente ditas: *ciência* e *sabedoria*. A distinção entre ambas reside

em que a sabedoria diz respeito ao conhecimento das coisas eternas e a ciência ao conhecimento racional das coisas temporais, e não é difícil ajuizar qual delas deve ser preferida em relação à outra.

A afirmação que diz que a ciência é o conhecimento das coisas humanas e a sabedoria o conhecimento das coisas humanas e divinas situa os dois tipos de conhecimentos em relação direta entre si, e salvaguarda a hierarquia entre ambos. Ela, porém, foi repudiada por Santo Agostinho, visto suscitar algumas problemáticas, pois a ciência é “absorvida” pela sabedoria, desta forma é desnecessária a definição de ciência, uma vez que pela sabedoria se pode dirigir tanto ao conhecimento empírico quanto ao contemplativo. Assim, a ciência acaba sendo sinônimo de uma parcela da sabedoria que trata das coisas materiais. A sabedoria, por sua vez, torna-se uma ciência mais ampla que abarca as coisas humanas e divinas. A solução para isso é definir como sabedoria aquilo que diz respeito ao conhecimento das coisas divinas e o que diz respeito às coisas humanas denominar ciência.

A *ciência* foi vista como anterior à *sabedoria*, e o que leva às argumentações filosóficas, possibilitando *localizá-la* como parte de um todo, um plano que transcende a realidade física.

As contradições existirão quando a *scientia* (ciência) volta-se para si própria, mas se houver o empenho em transitar das coisas visíveis às realidades eternas, haverá o ato de subordinação à *sapientia* (sabedoria), o que revela a ruptura com o “físico”. Quando isso acontece, há o início da *interiorização*. Se isso não ocorrer, o conhecimento volta-se a si mesmo, baseado no orgulho próprio, fixando-se na *exteriorização*. É o mesmo que completar-se pela metade e julgar-se completo em sua totalidade.

A interioridade ocorre quando o conhecimento transcende o nível dos sensíveis, aderindo ao inteligível e postulando o conhecimento contemplativo e eterno, ou seja, imortal. Viu-se que isto pode ser percebido pela razão e por intermédio do *Verbo feito Carne*, o Cristo que é o mediador entre Deus e o homem, o qual conferiu àquele que é sua imagem e semelhança a possibilidade de contemplá-lo e cultuá-lo.

Ressaltou-se que se o mediador fosse de natureza somente divina, estaria distante do homem; se unicamente de essência humana, estaria abaixo de Deus. Então, fez-se necessário alguém que contivesse as duas essências. A diferença é que a pessoa do Filho (Deus mesmo na pessoa do Filho) assumiu a condição carnal, sem perder a divindade. A mediação só foi realmente eficiente por ligar as duas realidades, a mortal e infeliz e a imortal e feliz, e isso aconteceu na pessoa de Cristo.

A encarnação de Cristo é o acontecimento que vincula a ciência do homem à sabedoria divina e a união das duas realidades, a humana e a divina, contém em si a ciência e a sabedoria, Ele constitui-se o elo, a personificação da relação hierárquica e harmônica entre ambas, as quais envolveram, além da Filosofia, também a fé, em busca da compreensão do que seja a sabedoria, cujo protótipo maior seja o próprio Deus, na figura da Trindade presente no homem.

A *trindade da alma* acontece na relação desta consigo mesma, por meio da *memoria sui*, *intelligentia sui* e *amor sui*, o que demonstrou a possibilidade da relação entre a alma e Deus, do qual ela é a imagem. Eis o caminho para a alma tornar-se sábia, pois recordar, entender e amar a Deus constitui-se no que Santo Agostinho denominou como sendo: *memoria Dei*, *intelligentia Dei* e *amor Dei*. Esta é a manifestação suprema da vida humana e a luz divina vem iluminar a sua própria imagem. Quando a alma age desta forma, faz-se sábia.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Vol. I. Trad. de Oscar Paes Lemes. 9º ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

_____. **A Trindade**. Trad. de Augustinho Belmonte. 3º ed. Coleção Patrística. São Paulo: Ed. Paulus, 1994.

_____. **A Ordem**. Trad. de Augustinho Belmonte. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

_____. **A Vida Feliz**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. 2º ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

_____. **De Trinitate**: Edição Latino-portuguesa. Trad. De Arnaldo do Espírito Santo/ Domingos Lucas Dias et al. 1º ed. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilha, Portugal: Editora Universidade da Beira Interior & Ed. Paulinas, 2007.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Augustinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Ed. Paulus, 2005.

_____. **Comentários aos Salmos**. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

_____. **Confissões**. Trad. de Alex Martins. 3º ed. São Paulo: Ed. Martin Claret, Série Ouro, 2003.

_____. **Contra Acadêmicos**. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. 2º ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

_____. **O Livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. 1º ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Sobre a Doutrina Cristã**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

_____. **Sobre as Potencialidades da Alma**. Trad. de Aloysio Jansen de Faria. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

_____. **Solilóquios**. Trad. de Aduary Frangiotti. 2º ed. Coleção Patrística. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

ALTARNER, B. Stuibler A. **A Patrologia**. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1972.

ALVARES, Saturnino. **El hombre-persona**: metafísica de la interioridad. In: Jornadas Internacionales de Augustinología. Madrid: Ed. Salamanca, 1987.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1º ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. TEB. São Paulo: Ed. Paulinas & Loyola, 1995.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Ed. Sextante, 1997.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. 5º ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2008.

CAPANAGA, Victorino. **Augustín de Hipona**: maestro de la conversión cristiana. Madrid, BAC, 1974.

_____. **San Agustín**: Semblanza Biográfica. Madri: Ed. Stvdivm, 1988.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes e Loyola, 1993.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **Perspectiva da Vontade em Agostinho**. Tese de doutorado. 104 f. Unicamp-Campinas, SP, 2000.

DUTRA, Delamar José Volpato, HEBECHE; Luiz Alberto. **História da Filosofia II**. Florianópolis: EAD/ UFSC, 2008.

EVANS, G. R. **Agostinho Sobre o Mal**. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

FOLCH GOMES, C. **A Doutrina da Trindade Eterna**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1979.

_____. **Antologia dos Santos Padres**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1976.

GARETH, Matthews. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 1º ed. São Paulo: Ed. Discurso Editorial & Paulus, 2006.

HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. 1º ed., Ijuí: Unijuí, 2005.

HEBECHE, Luiz A.; DUTRA, Delamar José. **História da Filosofia II**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

HOLTE, Ragnar. **Béatitude et Sagesse**: Saint Augustin et problem de la fim de l'homme das La Philosophie anceinne. Paris, 1962.

MARROU, H. I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: De Bocard, 1958.

MELLO, Tiago de. **Poesias Escolhidas**. São Paulo: Ed. Ediouro, 2001.

MONDIM, Batista. **Curso de Filosofia**. 6º ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1996.

_____. **Antropologia Teológica**. 4º ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1981.

NIETZSCHE. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martim Claret, 2003.

NOVAES FILHO, Moacyr A. A interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana. In: Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval. **Analytica Revista de Filosofia**. v. 7, n. 1, 2002. p. 67-112.

_____. **A razão em exercício**: estudos sobre a Filosofia de Agostinho. Coleção Philosophia. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2007.

OLIVEIRA, Nair de Assis (Org.). **Comentários sobre algumas obras de Santo Agostinho**. São Paulo: Editora Paulus, 1994.

PÉPIN, Jean. **Une nouvelle source de Saint Augustin**: Le Zetema de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps. Revue des Études Anciennes, tome LXVI, n. 1-2, Bordeaux, 1964.

PEREIRA DE ANDRADE, Marcelo. A concepção agostiniana de mens. In: **Lumen Veritatis**, Rio de Janeiro. Questões de Linguagem. Ano II, n. 4. Ed. Instituto Filosófico Aristotélico Tomista, 2008. p. 70-80.

PLATÃO. **Diálogos**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1978.

RAMOS, Angelo Zanoni. **Ciência e sabedoria em Agostinho**: estudo do De Trinitate. São Paulo: Ed. Baraúna, 2009.

_____. **O Conceito de Justiça na Cidade de Deus de Santo Agostinho**. São Paulo: Editora da USP, 1998.

RIST, John. Faith and reason. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: United Kingdom, 2001. p. 26-40.

TESKE, Roland. Augustine's Philosophy of Memory. In: STUMP, Eleonore; KRETAMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge, United Kingdom, 2001. p. 148-159.

TOMÁS, Santo. **Summa Theológica**. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1979.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

AGOSTINHO, Santo. **A Instrução dos Catecúmenos: teoria e prática da catequese.** Trad. de Maria da Glória Novak. 2º ed. Petrópolis: Ed Vozes, 2005.

_____. **De Trinitate:** Edizione Latino-italiana. A cura della Cattedra Agostiniana presso l' "Augustinianum" di Roma. Col. Opere di Sant'Agostino. Città Nuova Editrice, Roma, 1973.

CIPRIANI, N. **Le Fonti Cristiane della Dottrina Trinitaria Nei Primi Dialoghi de S. Agostino.** In: Augustinianum XXXVII, Roma, 1997. p. 253-312.

CORPUS AUGUSTIANUM. **Gissense a Cornelius Mayer editum (CR-ROM).** Basileia: Schwabe & CO. AG, 1996.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho.** Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. **Santo Agostinho: um gênio a serviço da fé.** Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

DANIELS, D. **The Argument of the De Trinitate and Augustine's Theory of Signos.** Augustinian Studies, London, 1977.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. **Curso de Teologia Patrística III: A vida da Igreja Primitiva.** São Paulo: Ed. Paulus, 1989.

GARCIA-JUCENDA, J. Antonio. **La cultura cristiana y San Agustín.** Madrid: Ed Cincel, 1988.

JOÃO PAULO II, Papa. **Fides et Ratio.** 1º ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

JOLIVERT, Regis. **San Agustín y el Neoplatonismo Cristiano.** Trad. De G. Blanco et al., Colección Gladium. Buenos Aires, 1982.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **A Antropologia Pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos.** São Paulo: Ed. Paulus, 1994.

PETERSON, Marianna Allen. **Introdução à Filosofia Medieval**. Fortaleza: Ed. UFC, 1981.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Trad. de Monjas Beneditinas. 3ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge, United Kingdom, 2001.