

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

MARIA IMACULADA AZEVEDO FERNANDES

**INTERIORIDADE E CONHECIMENTO EM
AGOSTINHO DE HIPONA**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

MARIA IMACULADA AZEVEDO FERNANDES

**INTERIORIDADE E CONHECIMENTO EM
AGOSTINHO DE HIPONA**

MESTRADO EM FILOSOFIA

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

SÃO PAULO
2007

Banca Examinadora

Para Erimá,
meu sol,
minha luz.

Para Juninho e João,
razão de tudo.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Marcelo Perine, pela orientação sempre segura, serena e encorajadora.

À Telma de Souza Birchall, professora do departamento de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, por conduzir meus primeiros passos rumo ao pensamento de Agostinho.

À minha irmã, pela incondicionalidade do apoio.

Ao meu pai e minha mãe. Ao meu pai por sua agradável e generosa companhia em tantas viagens a São Paulo. Por oferecer apoio e segurança sempre. À minha mãe pela paciência e boa vontade de ler e comentar meus textos, pela dedicação, pelo incentivo. Pelo francês, inglês, latim e cada vírgula colocada ou retirada. Por sofrer comigo nas dificuldades, por comemorar por mim as vitórias.

Ao Erimá por sua constante presença.

ESTE TRABALHO CONTOU COM O FINANCIAMENTO DO CNPq

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo investigar a questão da interioridade agostiniana através do problema do conhecimento.

Interioridade e conhecimento representam duas peças-chave do pensamento de Agostinho e trazem um enigma com o qual nos ocuparemos em compreender. Refere-se à forma aparentemente antagônica de conciliar a atividade humana do conhecimento através do *cogito agostiniano* com a *teoria da iluminação* divina. Investigaremos qual é o estatuto do conhecimento no pensamento agostiniano; o que implica dizer que a interioridade é, ao mesmo tempo, o lugar do conhecimento e o caminho para Deus; e se é possível conceber o conhecimento como uma função do intelecto humano e uma intuição do conteúdo das idéias vindas de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho, *cogito*, iluminação, interioridade.

ABSTRACT

This work has as a purpose to research the question of Augustin interiority through the problem of the knowledge.

Both interiority and knowledge represent the key-pieces of Augustin thought and they bring an enigma which we'll be busy in understanding. It refers to the apparently antagonistic form to conciliate the human activity of the knowledge through the *cogito* of Augustin with the theory of the divine illumination. We'll research which is the statute of knowledge in Augustin thought; what it implies to say that the interiority is, at the same time, the place of the knowledge and the way to God; and if it is possible to conceive the knowledge as a function of the human intellect and an intuition of the contents of ideas coming from God.

KEY-WORDS: Augustin, *cogito*, illumination, interiority.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
-----------------	----

CAPÍTULO 1: O HOMEM E A CRIAÇÃO

1. A criação ex nihilo.....	13
2. A natureza do homem.....	17
3. O homem e a imagem da Trindade.....	20
4. A natureza do mal.....	25
5. A graça.....	30
6. A salvação pelo conhecimento de Deus.....	37

CAPÍTULO 2: INTERIORIDADE E PRESENÇA DE DEUS

1. A questão da interioridade.....	45
2. O homem interior e o homem exterior.....	48
3. O itinerário da alma a si mesmo: a visão da imagem.....	52
4. O conhecimento de si.....	56
5. Do conhecimento de si ao conhecimento de Deus.....	58
6. O “Conhece-te a ti mesmo”.....	62

CAPÍTULO 3: CONHECIMENTO E PRESENÇA DE DEUS

1. A procura da verdade.....	66
2. A iluminação.....	69
3. A natureza do olhar.....	72
4. Iluminação e conhecimento de Deus.....	74
5. O mestre interior.....	76
6. O conhecimento de si.....	82
7. Memória, inteligência e vontade.....	86
8. Interioridade e conhecimento.....	89

CONCLUSÃO	96
-----------------	----

BIBLIOGRAFIA.....	100
-------------------	-----

INTRODUÇÃO

De qualquer maneira que queiramos interpretar o pensamento de Agostinho, deparamos com problemas que singularizam e ao mesmo tempo limitam uma análise que vise abranger um número muito grande de textos da obra desse grande doutor, pai da Igreja Católica do Ocidente. A começar pelo fato de que Agostinho não escreveu com o objetivo de elaborar um sistema filosófico propriamente dito. Suas reflexões são quase sempre respostas a problemas gerados do envolvimento com as grandes questões doutrinárias da Igreja de sua época. Assim, com os mais variados tipos de textos como cartas para amigos e pessoas da comunidade onde trabalhou, sermões que por vezes parecem verdadeiros tratados, diálogos de cunho tanto filosófico como didático, dissertações e outros, Agostinho vai tecendo suas reflexões ao longo de uma jornada de vida e trabalho pela Igreja, procurando abordar os mais diversos e diferentes assuntos.

Não é difícil de concluir, portanto, que o pensamento de Agostinho foi evoluindo e se modificando com o passar dos anos. Dos seus primeiros escritos elaborados após sua recente conversão até os últimos, já Bispo em Hipona, percebemos fortes influências de correntes filosóficas importantes como a estoica por meio de livros de Cícero e neoplatônica mediante os *Platonicorum libri* a que teve acesso. Não obstante, o pensamento agostiniano à medida que encontrava seus próprios contornos tendeu a ir se distanciando das bases filosóficas pagãs na mesma proporção em que se firmou no pensamento filosófico cristão, inclusive com uma considerável intensificação dos dogmas religiosos. Por isso, não é incomum depararmos com justaposições de diversos raciocínios, evolução de conceitos e até mesmo certa ausência de unidade em seus diversos textos.

Sem querer negligenciar toda complexidade que a obra apresenta e cuja análise mais completa exigiria uma inspeção bastante cuidadosa dos diversos e diferentes escritos de Agostinho, limitamos nosso estudo em apenas dois de seus principais textos: *Confissões* e *A Trindade*. Ambas são classificadas pelos historiadores do pensamento agostiniano como escritos da maturidade, e o motivo da escolha dessas obras se resume na forma como o hiponense aborda tanto a questão da interioridade como a questão do

conhecimento. Outras obras como *O livre arbítrio*, *A graça*, *Solilóquios* e *De Magistro* foram por vezes também usadas como referência, mas não com a mesma intensidade, por uma questão mais de enriquecimento e esclarecimento de determinados pontos que julgamos ser importante tratar.

Interioridade e conhecimento representam, a nosso ver, duas peças-chave do pensamento de Agostinho e trazem um enigma com o qual nos ocupamos em compreender ao longo desse trabalho. Refere-se à forma aparentemente antagônica de conciliar a atividade humana do conhecimento através do *cogito agostiniano*, atividade essa que exige um esforço pessoal do sujeito que conhece, com a *teoria da iluminação divina*.

O *cogito agostiniano* representa o movimento de coligir da alma que lembra, junta e recolhe dados de conhecimentos latentes e escondidos na memória. Pode ser considerado como uma atividade intelectual totalmente interna e através da qual a alma se conhece, pensando em si mesma, apreende sua própria existência por uma experiência imediata e se encontra com Deus.

A *iluminação divina* representa a forma mais imediata da presença de Deus na alma. Ela é o ponto de inserção entre a mente e as verdades inteligíveis. A luz irradiada por Deus ilumina as verdades, o que pressupõe que a luz capacita a alma a ver as leis e regras gerais segundo as quais podemos perceber, julgar e apreender os objetos de conhecimento.

De forma geral, os intérpretes do pensamento agostiniano afirmam que a teoria da iluminação divina é uma herança da teoria platônica da reminiscência. De fato, Agostinho herda de Platão tanto as dicotomias entre sensível e inteligível, eterno e temporal, mutável e imutável, como o conceito de Idéia associado principalmente à criação *ex nihilo*. Mas a teoria platônica da reminiscência, além de ser incompatível com a teoria da salvação cristã, não consegue explicar como o espírito toma contato com as verdades eternas.

Para Agostinho, a capacidade de ver as verdades inteligíveis está em nós, bastando para isso que a coloquemos na direção certa, ou seja, em direção ao mundo existente com a alma. O interior é, pois, o lugar onde a esfera do inteligível se dá ao conhecimento. Ainda que se possa vislumbrar toda beleza e perfeição na ordem cósmica criada por Deus, o conhecimento das verdades eternas se dá mediante um ato consciente

de interiorização. Assim poderemos ver que a teoria da iluminação divina tem um caráter genuinamente cristão e inovador na medida em que inclui uma noção de interioridade tal, antes não considerada pelos gregos e seus seguidores.

Enquanto a interioridade em Agostinho é o lugar do encontro com a Verdade e, por isso mesmo, encontro com Deus, a fonte mesma desse encontro, sede do conhecimento, é o transcendente, o que leva a alma buscar em si uma força maior que a si mesma. Uma frase famosa pode sintetizar o que precisamos saber sobre a força interior através da qual o homem adquire o domínio das verdades transcendentais em Agostinho: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homini habitat veritas.*” (Não vá para fora, volte-se para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade).¹ Tudo que precisamos está *intus*, no homem interior, no espírito, lugar de penetração da memória, da razão, da dileção e da vontade, porque Deus está presente ali e pode ser consultado sempre que quisermos.

Deus não é apenas o que ansiamos em ver e conhecer, mas a força subjacente à própria capacidade de tudo compreender. Deus é a própria luz interior que ilumina a razão, capacitando-a a enxergar as verdades inteligíveis dentro e fora de si.

É assim que a fórmula da iluminação divina, antes de dispensar a atividade humana, ao contrário, exige um esforço radicalmente reflexivo. Se Deus está presente no interior do espírito e se podemos por meio de Sua presença ultrapassar os limites de nossa existência temporal e mundana e atingir as verdades inteligíveis, a atividade de conhecer apresenta-se como uma experiência totalmente individualizada. Cada um de nós tem de voltar-se para sua própria atividade de conhecer, adotando uma atitude reflexiva de atenção a si mesmo.

Tomar posição de um ponto de vista de primeira pessoa, dar atenção à forma como o mundo aparece e pode ser pensado por cada um de nós, eis o que afinal a fórmula significa. Assim, o ponto central do conhecimento ou da consciência em Agostinho é justamente aquilo que nas ciências modernas ficaria de fora, a saber, a visão a partir do que o “eu” pensa. Acostumados às fórmulas objetivadas do mundo moderno, desconsideramos a dimensão pessoal e particular das formas intuitivas do conhecimento e concentramo-nos nos objetos experimentados. Agostinho nos chama a fazer o

¹ AGOSTINHO. De vera Religione, XXXIX: 72. Citado por TAYLOR. In *interiore homine*, p. 172.

caminho contrário: concentrar na forma como os objetos aparecem para nós, fazer da experiência de conhecer o próprio objeto do conhecimento, tomar consciência de nossa consciência, experimentar nossa própria experiência.

Mas como em Agostinho em termos de atividade cognitiva e do conhecimento, o que separa a ação do homem da ação de Deus é uma linha muito tênue e sutil, todo apelo à atenção a si mesmo é também um apelo a Deus. A verdade está dentro do homem e pode ser conhecida por meio de sua razão, mas também está acima, pois Deus é a própria Verdade. É a verdade de Deus que serve de critério e modelo ao qual a razão deve se curvar e reconhecer.

Agostinho precisava demonstrar que Deus pode ser visto no mundo criado em uma ordem perfeita e espetacular, mas também e mais importante na intimidade da presença da própria pessoa diante de si mesma. Deus como Verdade apresenta-nos os modelos e princípios de toda razão e julgamento corretos, o que nos faz produzir idéias dos elementos observados. As idéias, no entanto, não surgem dos objetos observados e sim daquela luz incorpórea pela qual a mente humana é iluminada. Deus é a fonte da luz e raiz de toda atividade cognitiva, de todo julgamento correto e de toda Verdade.

Ao propor uma investigação sobre a questão do conhecimento em Agostinho de Hipona, dirigimos nosso olhar para o universo conceitual que resume as características essenciais do pensamento filosófico do pai do cristianismo as quais aparecem associadas a importantes questões teológicas. De todas essas questões, a primeira e principal delas parece-nos ser a relação entre o homem e Deus, o que implica saber qual é a posição da criatura face ao criador. A segunda e não menos importante, parece-nos ser a introdução de uma linguagem da interioridade até então desconhecida no cenário filosófico. Agostinho é o fundador de uma linha de espiritualidade filosófica que afirma a certeza de Deus no interior da alma e isso traz uma mudança tanto na concepção de Deus como na concepção de homem em todo pensamento ocidental.

Com o olhar sobre esses dois eixos de reflexão, procuramos estruturar esse trabalho dividindo-o em três partes: a primeira, fazendo jus ao universo conceitual referido acima, visa explicitar as bases do pensamento filosófico e teológico de Agostinho, tendo como ponto central o estatuto do homem na teoria da criação. A segunda procura explicar como o Bispo de Hipona concebe e apresenta a noção de interior. A terceira, enfim, trata exclusivamente da questão do conhecimento:

conhecimento sensível, conhecimento racional, conhecimento de si e conhecimento de Deus.

Porque em todas essas formas de conhecimento a percepção e apreensão do objeto passam necessariamente por dentro, Agostinho faz do conhecimento de si um dos fins privilegiados da consciência. Por meio do conhecimento de si e da conseqüente realização da identidade do sujeito face ao objeto de conhecimento revelam-se as condições de possibilidade da Verdade. Significa, pois, que para além dos limites do espírito está a possibilidade de apreensão daquelas normas que transcendem e permitem julgar as atividades de sensação, lembrança, pensamento e raciocínio da alma. Podemos dizer que o que faz transcender os limites do próprio espírito é a luz divina e o que faz o homem alcançar a luz é uma capacidade inerente à alma humana.

O pensamento de Agostinho quer demonstrar que entre o homem e Deus há um elo de união cujo ponto de interseção se inscreve em uma possibilidade de ultrapassar os limites temporais e corpóreos da vida humana. O elo é, pois, resultado da constituição da *mens*, parte superior da alma humana e potencialidade capaz de ver as realidades incorpóreas e imutáveis.

CAPÍTULO 1

O HOMEM E A CRIAÇÃO

*“CRIASTES-NOS PARA VÓS E O NOSSO CORAÇÃO
VIVE INQUIETO, ENQUANTO NÃO REPOUSA EM VÓS”
(CONFISSÕES I:1, 1)*

1. A criação ex nihilo

Embora Agostinho não tenha elaborado, sistematicamente, uma doutrina da criação, encontramos em diversas de suas obras comentários de suma importância que nos fazem entender sua concepção de natureza humana e cósmica. Diferentemente de muitos filósofos da tradição grega, cujos representantes tiveram a preocupação de elaborar uma ‘teoria da natureza’, Agostinho procurava, principalmente, responder a dúvidas e interrogações em relação a certas passagens das Escrituras, combater o dualismo estóico e o materialismo dos maniqueus e ainda mostrar a inviabilidade das idéias necessitaristas e emanatistas de um mundo eternamente existente dos neoplatônicos.

É, pois, seguindo a tradição cristã que o santo Bispo compreendia a doutrina da criação, não tanto como um ensinamento filosófico, mas como a própria experiência de Deus e da salvação. Segundo a concepção cristã, a criação é o resultado do ato livre de Deus, fruto do amor e da manifestação da Trindade² divina.

No vocábulo “Deus”, eu entendia já o Pai que criou todas as coisas; e pela palavra “princípio” significava o Filho, no qual tudo foi criado pelo Pai. E,

² A Trindade é o dogma de um só Deus em três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo, reconhecidas como distintas em uma mesma unidade, natureza, essência ou substância. O leque de interpretações a respeito dessa doutrina levou Agostinho a escrever o seu tratado sobre a Trindade (*De Trinitate*) cujas bases instauram-se tanto nas Escrituras como no neoplatonismo (LACOSTE. *Dicionário crítico de Teologia*). A trindade neoplatônica se expressa na teoria das três hipóstases de Plotino. Da primeira hipóstase – o Uno – procede o seu verbo – o Intelecto –, e deste seu Verbo – a Alma universal (MONDOLFO, p. 207). Se significativas diferenças entre as duas trindades podem ser assinaladas, devemos ressaltar a grande proximidade entre a segunda pessoa da trindade cristã e a segunda hipóstase neoplatônica, ambas associadas à inteligência, sabedoria e verbo de Deus-Uno.

*como eu acreditasse que o meu Deus é trino, procurava a Trindade nas vossas Escrituras e via que o vosso Espírito “pairava sobre as águas”. Eis a vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Eis o Criador de toda criatura.*³

No livro XI das *Confissões*, ao comentar o Gênesis 1,1, Agostinho ressalta que o ato de criação foi o ato de falar, expressão do Verbo Divino. “*Criastes, ó Deus, o céu e a terra, neste princípio, no vosso Verbo, no vosso Filho, na vossa Virtude, na vossa Sabedoria, falando e agindo de um modo admirável*”⁴. O Verbo, atribuído à segunda pessoa da Trindade é, portanto, o mediador do ato criador. “*... falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra*”⁵.

De acordo com a interpretação dada por Agostinho, a criação pela Palavra demonstra que Deus criou todas as coisas a partir do nada ou, se quisermos ser mais específicos, a partir de sua própria vontade e próprias idéias. Criou toda matéria, toda forma – e a própria possibilidade de formação da matéria e das formas – sem o indício de qualquer obrigação ou necessidade, mas como resultado da bondade e do amor. É, pois atribuído ao Espírito Santo esse amor.

Quando no relato da criação, expresso nos capítulos iniciais do livro do Gênesis, Deus contempla sua criação e classifica como boas as criaturas, é o Espírito, cuja obra é associada à do Pai e do Filho, que se manifesta para que a criação aconteça e se conserve. Segundo o Hiponense, portanto, ao dizer que uma criatura é boa, Deus está afirmando que ela pode permanecer.

É assinalada, nesse sentido, a presença constante de Deus em sua obra. Deus cria todas as coisas e permanece junto delas; é responsável pela permanência e conservação de tudo o que é criado sem, no entanto, ser parte integrante dessa criação.

Ressaltamos aqui a diferença fundamental entre a concepção de criação adotada por Agostinho e aquela defendida pelos neoplatônicos. O conceito de criação, além de ressaltar o ato livre pelo qual Deus teria criado sem a presença anterior de qualquer forma e qualquer matéria, assinala a impossibilidade de haver consubstancialidade entre criador e criatura.

³ AGOSTINHO. *Confissões* XIII: 5,6.

⁴ AGOSTINHO. *Confissões* XI: 9, 11.

⁵ AGOSTINHO. *Confissões* XI: 5, 7.

Criastes, sim, o céu e a terra, sem os tirardes de Vós. Doutro modo, seriam iguais ao vosso Filho Unigênito, e, por isso mesmo, iguais a Vós o que não é da vossa substância. Nada havia, fora de Vós com que os pudésseis criar, ó Trindade Una e Unidade Trina. Do nada, pois, fizestes o céu e a terra, àquele, grande, e a esta, pequena. Só Vós existíeis, e nada mais⁶.

Nas *Enéadas V* podemos encontrar o conceito de emanação defendido por Plotino:

Todos os seres que já são perfeitos geram. Ora, o que é sempre perfeito gera constantemente e eternamente, e gera um inferior a si mesmo (V, 1º, 6). Então, se Ele (Uno), permanecendo em si mesmo, gerar alguma coisa, gera-a de si mesmo, pois Ele é por excelência aquele que é (V, 4º, 2). 7

Na idéia de criação, Deus é anterior e independente de qualquer criatura existente. É nesse sentido que Agostinho afirma que se todos os nossos conceitos derivam de nossas experiências corporais ou espirituais, experiências ligadas à matéria e ao tempo, suas modalidades não se aplicam de forma alguma a Deus, pois Deus transcende o nosso entendimento na mesma medida e proporção que transcende o nosso ser⁸. Em uma belíssima passagem das *Confissões* podemos ver como era cara para Agostinho a idéia de Deus como um Ser superior e independente das criaturas.

(Quem é Deus?) Perguntei-o à terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com seus habitantes, respondeu-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interroguei o céu, o Sol, a Lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: “Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d’Ele. E exclamaram com alarido: “Foi Ele quem nos criou⁹.

Sabendo da criação *ex nihilo*, podemos nos perguntar, no entanto, se a forma como Agostinho concebe a criação pode ser tomada como um ato atemporal e único de Deus ou se o seu ato permanece eternamente.

No capítulo 4 do livro XI das *Confissões*, Agostinho faz referência às *rationes seminales* ou forças germinativas. “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que antes não existisse. Portanto sofreu mudança e passou por

⁶ AGOSTINHO. *Confissões* XII: 7, 7.

⁷ MONDOLFO. *O pensamento antigo*, v. II, p. 204

⁸ AGOSTINHO. *A Trindade V*: 1, 2.

vicissitudes”¹⁰. As *rationes seminales*, segundo Boehner e Gilson, são um indício de que “o mundo e as coisas teriam sido criadas graças à ação ininterrupta de Deus”¹¹.

Embora o mundo e todas as coisas tenham sido criados simultaneamente, podemos observar o surgimento de seres provindos dessas forças germinativas. Assim temos entre as criaturas aquelas que foram criadas desde o início na plena perfeição de suas formas (os anjos, o firmamento, a terra, o ar, o fogo, os astros e a alma humana), e as que foram “esboçadas”, cabendo a uma evolução natural fazê-las surgir no seu tempo certo (o corpo de Adão e de todos os homens e os germes originais dos seres vivos).

As forças germinativas contêm as sementes evolutivas daqueles seres que foram criados em estado de uma preformação, mas fariam cumprir, tão somente, os desdobramentos dos conteúdos espirituais já depositados por Deus no instante eterno e ininterrupto do seu ato criador¹². A criação seria nada menos, portanto, que a expressão maior da eternidade, pois se faria continuamente no eterno presente de Deus.

Mas, enquanto não há diferença entre o dizer e o criar, pois o dizer simultâneo e sempiterno tem o sentido do nosso mandar, o realizar-se acontece dentro de uma ordenação temporal. Isso porque, ao criar o mundo, Deus criou o tempo e tudo passou a se submeter inexoravelmente à temporalidade para que se realizasse a história da salvação. É ressaltado, portanto, por Agostinho, o existir dinâmico de um tempo que se define justamente por sua sucessão ordenada em direção ao futuro escatológico, o que nos traz imediatamente a idéia de volta ao criador.

No primeiro capítulo das suas *Confissões*, lemos sobre essa idéia da volta, que será uma de suas idéias mais centrais e que nos permitirá fazer os mais variados desdobramentos. “... *criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós*”.¹³ A criação será a base do plano da salvação de Deus na medida em que exorta, necessariamente, o retorno de toda criatura à sua unidade de origem.

Ainda segundo Boehner e Gilson, a idéia do retorno ou da ascensão a Deus provém de Plotino, mas em Agostinho essa idéia se reveste de um significado profundamente cristão na medida em que contrapõe a criação à concepção pagã de um

⁹ AGOSTINHO. *Confissões* X: 6,9.

¹⁰ AGOSTINHO. *Confissões* XI: 4, 6.

¹¹ BOHENER & GILSON. *História da Filosofia Cristã*, p. 178 e 179.

¹² *Ibidem*.

¹³ AGOSTINHO. *Confissões* I: 1,1.

mundo eternamente existente. Assim, ao passo que em Plotino o retorno ao Uno (que pode ser considerado como correspondente a Deus¹⁴) se faz sob a idéia de um “ser como ato puro”¹⁵, Agostinho condiciona o retorno à pureza de espírito, à caridade¹⁶ e humildade que mantêm o homem no lugar devido dentro da ordem cósmica: acima dos animais e abaixo dos anjos e santos – superior a tudo o que é terreno e inferior a tudo o que é celeste.

É dessa forma que o homem poderá contemplar a Deus nas obras em que Ele criou, mas jamais conhecê-Lo nelas.¹⁷ Aqui, justamente nesse ponto, que a criação do homem terá uma significação totalmente singular em relação ao universo criado. Existe uma possibilidade latente no homem que o torna potencialmente capaz de conhecer a Deus ou ao menos reconhecer a Sua inteligibilidade e transcendência. Essa capacidade resulta da fórmula *Imago Dei*, cuja reflexão passaremos a seguir.

2. A natureza do homem

Toda a doutrina agostiniana sobre a natureza humana fundamenta-se no trecho do Gênesis 1,26 que diz: “*Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança*”. Apoiado nas Escrituras, Agostinho tinha muito claro que o homem pertence a um estatuto superior da criação, pois Deus, tendo criado do nada (criação *ex nihilo*), conferiu a todas as criaturas certa participação de seu “ser”. Contudo, somente ao homem Deus conferiu mais do que uma simples participação, mas o compartilhamento da sua própria essência trina. Assim, ainda que toda a criação se

¹⁴ BEIERWALTES. *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p.96.

¹⁵ Para Plotino “o Uno é o Ser em ato por si mesmo. Por si dá a substância a si mesmo, sendo o ato congênito com ele (...). Ele é ato que transcende o intelecto, a razão e a vida; estes nascem dele e não de outro. Portanto, vem-lhe o ser por virtude de si mesmo, a si mesmo e por si mesmo; não é tal como lhe coube ser, mas como ele quis ser, assim é... Conduz ele a si mesmo quase no interior de si mesmo, amando-se a si mesmo, luz pura sendo ele mesmo aquele que ama (...). Mais ainda, se ele, sobretudo, existe, enquanto tem seu fundamento em si mesmo, e quase olha para si mesmo, e o seu quase ser é este contemplar-se a si mesmo, então, ele quase se cria a si mesmo”. (*Enéadas* VI, 8º, 6 in MONDOLFO, 201)

¹⁶ Em Agostinho a palavra caridade (*caritas*) tem o sentido do verdadeiro amor que aspira à eternidade, o qual se contrapõe à cobiça (*cupiditas*) amor que se prende ao mundo em como tal é transitório. Para saber mais ver: ARENDT. O conceito de amor em Santo Agostinho.

¹⁷ BOHENER & GILSON. *História da Filosofia Cristã*, p. 187

assemelhe de certo modo ao Criador, é o homem que herda a imagem de Deus que vem impressa na sua alma.

O que o Hiponense ressaltava em várias de suas obras é que o homem, tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, recebeu um espírito intelectual acima de todos os outros seres para que pudesse reconhecer as obras divinas, louvar e seguir os planos de salvação. É o que justifica o fato de o santo Bispo colocar o homem como figura absolutamente central nas suas investigações.

Essa proximidade entre o homem e Deus, embora seja própria da natureza humana, não pode ser descrita como uma cópia da perfeição divina.

*(...) fixemo-nos nas três realidades que parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana*¹⁸.

A alma do homem será sempre uma imagem imperfeita, não só porque o homem conheceu a queda e o pecado, mas porque a plenitude do Ser somente existe em Deus. A própria forma como Agostinho concebe a alma humana demonstra que não é a alma toda que é o reflexo da Trindade, pois há nela uma porção inferior e outra superior. A porção superior, que ele define como *mens*, é que pode ser descrita como a imagem de Deus.

*(...) cada homem 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 à imagem da Trindade, pela mente*¹⁹.

A imagem, propriamente dita, aquela que apesar de toda a imperfeição se aproxima mais da verdadeira imagem de Deus, encontra-se no homem interior, em seu espírito. Ora, sendo Deus entendido sempre como o Deus Trino – três pessoas numa mesma substancialidade – o homem reproduzirá o modelo trino. A alma do homem é como o reflexo de toda a Trindade. “*Devemos entender o homem feito à imagem da Trindade, isto é, à imagem de Deus*”²⁰.

¹⁸ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 2, 2.

¹⁹ AGOSTINHO. *A Trindade* XV: 7,11.

²⁰ AGOSTINHO. *A Trindade* XII: 7,9.

Segundo Somers²¹ podemos apontar três aspectos importantes na doutrina da imagem em Agostinho. Primeiramente, a imagem é *signe* (marca) da divindade – remete-nos a Deus e nos revela sua natureza – é, portanto, possibilidade de conhecimento, gnose e sabedoria porque é participação da sabedoria divina. Acrescenta-se aqui a noção de dualismo, que segundo Somers, Agostinho teria herdado do platonismo. A imagem não é mais o homem inteiro, mas somente o espírito, sujeito da iluminação, à exclusão do corpo.

Em segundo lugar a imagem é *effige* (figura) de Deus, sua representação real. Se Deus é trino, a imagem também é trina. A expressão máxima e superior da imagem de Deus no homem está na trindade: memória, inteligência e vontade. Assim não é na fé, mas na própria estrutura trinitária da alma (estrutura esta que diferencia o homem de todos os outros animais) que o homem pode conhecer a Deus.

Por fim a imagem é *miroir* (espelho) de Deus, porque é o instrumento pelo qual o homem pode contemplar o semblante de Deus. A alma como espelho capta o reflexo da luz divina, permitindo pressentir o “Ser” enigmático da presença. A imagem, nesse sentido, não é exclusivamente uma semelhança nem uma participação da luz eterna. Ela é a própria presença real da Trindade.

Nesse sentido, não é exercendo a virtude de fé que a alma é a imagem da Trindade. Também não é percebendo o sensível, nem alcançando a ciência do que lhe é exterior, pois o que lhe é exterior não faz parte da constituição humana. A verdadeira imagem, aquela que a Trindade criadora quis realizar em nós, nos é consubstancial a ponto de fazer parte de nosso ser.

Não obstante, o homem não é só a alma. Esta se serve de um corpo, é superior a ele, mas não é sem ele. Portanto, para o Hiponense, o corpo também faz parte da natureza humana, embora seja reconhecido que deva ser governado pela alma.

A posição adotada por Agostinho quando se trata da distância entre corpo e alma é tomada em um sentido “nitidamente antropológico”²² e pode também ter suas bases na tradição platônica, na medida em que defende que a relação entre alma e corpo não se

²¹ SOMERS. La gnose augustiniennne : sens et valeur de la doctrine de l’image, p. 1-4.

²² LADARIA. In: *O homem e sua salvação*, p. 104. O autor chama nossa atenção para uma aparente ruptura entre o pensamento paulino, que influenciou e suscitou importantes reflexões na tradição patrística e a forma como Agostinho aborda o tema. Enquanto em São Paulo o uso dos termos – carne e

fundamenta em dimensões completamente opostas entre si, pois a alma governa o corpo e tende a se unir àquilo que lhe é consubstancial. Assim, por ser uma substância imaterial, a alma deverá tender naturalmente às realidades também imateriais e daí fazer com que o corpo não fique apegado às coisas materiais e terrenas. Todo desvio é fruto não de uma tendência má do corpo e sim de um desequilíbrio da própria alma que se esqueceu de sua verdadeira natureza.

Para o Hiponense, ainda que o corpo tenda para o mal, é fruto da criação e como tal é bom. O que torna o corpo verdadeiramente mau é o mau uso da vontade, quando o espírito, deixando-se governar somente com base na liberdade humana, deixa-se levar pela tendência má.

Nesse sentido, mesmo que se reconheça forte influência de um dualismo que pode ter suas origens no pensamento platônico ou, mais especificamente, neoplatônico, a concepção de natureza humana do Hiponense toma o sentido do espiritualismo cristão, no qual alma e corpo constituem o homem criado por Deus. Não um corpo separado de uma alma ou uma alma que se viu prisioneira de um corpo, mas um indivíduo único e singular criado à imagem de Deus.

Das duas substâncias, alma e corpo, aquela não só é superior, como é a parte que se liga a Deus e participa ativamente da verdade eterna e imaterial. Nesse sentido, “ainda que a alma seja uma substância completa, ela se une a um corpo para formar com ele uma nova substância. A alma, nesse sentido, tem a função de ser a substância animadora e vivificadora do corpo e é graças a essa união, que a natureza inferior ou corporal se une, por intermédio da natureza superior da alma, à natureza suprema de Deus”²³.

3. O homem e a imagem da Trindade

espírito – demonstram uma oposição de profundo radicalismo, em Agostinho os termos usados são corpo e alma, prefigurando muito mais o sentido usado na tradição filosófica pagã.

²³ BOEHNER e GILSON. *História da Filosofia Cristã*, p. 182.

A partir do capítulo IX de *A Trindade* Agostinho, ao procurar conhecer a Deus e os mistérios de sua Trindade, mostra como a estrutura da alma humana se assemelha à estrutura trina de Deus e a maneira pela qual aquela participa de um plano maior da criação. Agostinho sabe que embora possamos perceber a presença de Deus nas maravilhas que ele criou, é no interior da alma que se pode reconhecê-lo, pois a imagem de Deus está no homem interior, no espírito. Assim, mesmo que não se possa encontrar a imagem da verdadeira Trindade, aquela que somente pode ser reconhecida somente em Deus, é possível encontrar o lugar onde ela está presente. A reflexão sobre o amor da alma a si mesma será o ponto de partida.

*Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor*²⁴.

Agostinho aponta-nos a primeira tríade interior: inteligência, amor e conhecimento (*mens, amor e notitia*) como correspondentes aos três elementos encontrados na alma: aquele que ama, o amado e o próprio amor. Essas três realidades, apesar de serem inseparáveis e estarem em estreita relação umas com as outras, têm cada uma o seu ser próprio, pertencem ao homem, apesar de não constituírem o homem. Em Deus, ao contrário, há três pessoas que são o próprio e único Deus.

Mas resguardadas as diferenças, fixemo-nos no seguinte ponto: Agostinho afirma serem essas três realidades – *mens, notitia* e amor – iguais e ao mesmo tempo distintas umas das outras. No capítulo VIII Agostinho já havia falado que o amor pressupõe, por si mesmo, o conhecimento.

*Pode-se conhecer algo e não o amar. Pergunto, porém, se é possível amar algo que se ignora porque se isso (não) for possível, ninguém é capaz de amar a Deus, antes de conhecê-lo. E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente?”. (...) Ama-se, portanto, o que se desconhece, mas se crê*²⁵.

.....

²⁴ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 2, 2.

²⁵ AGOSTINHO. *A Trindade*, VIII: 4, 6. O amor é, para Agostinho, o ponto de partida para o conhecimento, pois amar é a condição do desejo de buscar e nesta busca se manifesta a própria presença do objeto amado. O desejo de conhecer pressupõe algum saber prévio, o qual é comparável à teoria da reminiscência de Platão, porém Agostinho recusa a reminiscência no sentido de serem as lembranças de uma outra vida e afirma serem essas lembranças a própria experiência de Deus no nosso interior.

*Entretanto, acreditamos com firmeza em todas aquelas coisas pensadas, porque as representamos conforme um conhecimento específico ou genérico, que para nós possui cunho de certeza*²⁶.

.....

*A questão, porém, reside em sabermos de que semelhança ou comparação com as coisas conhecidas havemos de lançar mão para crer e amar ao Deus ainda não conhecido*²⁷.

Deparamo-nos aqui com dois pontos importantes. O primeiro diz respeito ao lugar e estatuto da fé no pensamento agostiniano. Se for inegável, por um lado, que é preciso crer para conhecer, por outro, se afirma que a fé não pode ser cega.

Se pudermos contemplar e perceber a Deus _ na medida que ele pode ser visto e percebido _ favor reservado aos puros de coração – pois: ‘Bem aventurados os puros de coração, porque verão a Deus’ (Mt 5, 8) –, temos de amá-lo, apoiados pela fé. (...)

.....

*Entretanto, deve-se cuidar de que a alma ao crer no que não vê, não imagine coisas irreais, e dê um falso objetivo à sua esperança e a seu amor. Nesse caso, a caridade não procederá de coração puro, de consciência reta e de fé sem hipocrisia, (...)*²⁸.

O segundo ponto é que o conhecimento sempre decorre de certa analogia a um outro conhecimento já constituído. É nesse sentido que se poderá pensar na possibilidade de conhecer a Deus, pois a alma humana é a própria imagem como espelho da Trindade Divina e representa um conhecimento manifesto.

*Ao dizer que sabemos o que é uma alma (animus), não o dizemos com incoerência, pois nós temos uma alma. Não porque a tenhamos visto com os olhos do corpo, e tampouco por termos percebido por uma noção geral ou especial, ou pela semelhança com outras muitas coisas por nós vistas. Mas, como acabo de dizer, sabemos por termos uma alma. O que há que se conheça mais intimamente e leve a pessoa a sentir-se ela mesma do que esse princípio que nos faz sentir as demais coisas? Conhecemos, por comparação a nós mesmos, os movimentos dos corpos que nos fazem perceber que outros além de nós estão vivos (...) Conhecemos, portanto, a alma (animus) dos outros pela nossa. E pela nossa acreditamos na alma dos outros as quais não conhecemos. Temos portanto uma alma*²⁹.

²⁶ AGOSTINHO. *A Trindade VIII*: 5, 7b.

²⁷ AGOSTINHO. *A Trindade VIII*: 5, 8.

²⁸ AGOSTINHO. *A Trindade VIII*: 4, 6.

Com efeito, saber o que é uma alma ainda está longe de saber o que se é e, portanto, longe de poder amar a si mesmo, pois “*a mente não pode amar a si mesma, se não conhecer a si mesma*”³⁰. Precisamos saber quem somos para conhecer o objeto do nosso amor.

O amor de si mesmo pressupõe a *mens* e seu amor, mas também pressupõe a *mens* e o seu conhecimento. No ato de amar a si mesmo, sujeito e objeto parecem ser indistintos, porém não há alma amante sem seu amor, nem amor sem a alma amante. Como também não há amor nem alma que ama se não há conhecimento, porque só se conhece o que se ama. Nesse sentido Agostinho afirma:

*Assim como são duas as realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade. E quando perfeitas, também são iguais*³¹.

.....

*(...) Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permanecem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e contudo estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas duas outras, ou as duas outras em cada uma delas. Portanto, todas em todas*³².

Para ser imagem essa primeira tríade deve exprimir tanto a natureza da alma humana como o semblante da Trindade divina. Portanto, os três elementos: a *mens*, seu amor e seu conhecimento devem ser distintos e sob qualquer proporção pertencerem à mesma essência. Um sinal manifesto da distinção dos três termos é podermos falar de igualdade e desigualdade entre eles, pois “onde falta a distinção real, a desigualdade é impossível”³³.

A igualdade provém do verdadeiro conhecimento e do verdadeiro amor da alma a si mesma. Quando o conhecimento que a alma tem dela mesma é ordenado, o conhecimento é perfeito e igual à sua alma. O mesmo se diz do amor: ele é perfeito e igual à alma quando não se confunde com o corpo ou com as coisas corporais.

²⁹ AGOSTINHO. *A Trindade* VIII: 6, 9.

³⁰ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 3, 3.

³¹ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 4, 4.

³² AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 5, 8.

Alguns passos mais adiante e Agostinho nos apontará outra trindade, mais completa e mais manifesta, mas estreitamente ligada à anterior. Essa segunda tríade da alma, minuciosamente tratada no capítulo X de *A Trindade*, será um dos pontos-eixos da obra, pois ali temos a “teoria do conhecimento” agostiniana. Toda a investigação em torno dessa segunda trindade visa descobrir a maneira pela qual ela pode ser diferente e mais reveladora que a primeira.

Em ambos os casos o que prevalece como figuração da natureza humana é o caráter uno e trino dos seus elementos. No primeiro a *mens*, o amor e o conhecimento. No segundo a memória, a inteligência e a vontade.

Nos capítulos seguintes Agostinho fará ainda outras analogias trinitárias, mostrando que há algo na alma humana que fala da natureza de Deus. Agostinho une o conhecimento da alma ao conhecimento de Deus e demonstra nas diferentes analogias trinitárias, que por meio das diversas atividades da alma, podemos encontrar aquilo que nos faz semelhantes a Deus. Assim temos: *amante, amado e amor; mens, notitia e amor; memória, inteligência e vontade; memória sensível, visão interior e vontade; memória de Deus, inteligência de Deus e amor a Deus*.

Segundo Gilson, “qualquer que seja a imagem que Agostinho analise, deve manifestar sua existência no interior da *mens* em três termos consubstanciais, apesar de sua distinção, sendo iguais e com relações mútuas entre si”³⁴. Dessa forma, a imagem da Trindade na alma humana exige que haja três realidades distintas numa única substância, porque as três são relativas umas às outras. Não há três substâncias, mas três realidades distintas e opostas como termos de relações recíprocas. Dessa forma o conhecimento e o amor não se encontram na mente como uma substância. Eles são, com a *mens*, uma só e mesma substância.

Mas afinal, o que é a *mens*? O termo *mens* no contexto do pensamento agostiniano não pode ser definido por uma simples oposição ao corpo³⁵. Agostinho identifica a *mens* com a parte superior da alma humana. “A *mens* não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma”³⁶.

³³ BOYER. L’Image de la Trinité: synthèse de la pensée augustinienne, p. 95.

³⁴ GILSON. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 290.

³⁵ ANDRADE. *O autoconhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho*, p.83.

³⁶ AGOSTINHO. *A Trindade XV: 7, 11*.

É pela singularidade da *mens* que o homem tem definido seu papel e posição diante de toda criação. A *mens* ultrapassa tudo que há de inferior na própria alma como as percepções dos sentidos corporais – atributos comuns também aos animais – e se insere na capacidade de alcançar certa visão das coisas invisíveis, soberanas e incorpóreas. De todas as atividades triádicas atribuídas à *mens*, no entanto, podemos perceber que, além de elementos intelectivos, há sempre a presença do elemento vontade ou amor (que é uma vontade com vigor maior³⁷) Considerando que a *mens* não se compõe somente de elementos que normalmente atribuímos ao conceito de mente e que o termo traz em si uma riqueza de significado que ultrapassa o sentido restrito de cognição, tal qual costumamos entender hoje, é que alguns comentadores do pensamento agostiniano preferem não traduzir a palavra *mens* para não fazer parecer que o termo foi empregado somente para expressar uma parte da alma puramente intelectual, excluindo dela a vontade³⁸.

Nos capítulos seguintes trataremos mais profundamente da atividade da *mens* por meio da relação entre as realidades da tríade *memória, inteligência e vontade*, mas por enquanto continuaremos nossa reflexão sobre a concepção de natureza humana do Bispo de Hipona, agora em relação à questão do mal.

4. A natureza do mal

Partindo da difícil questão sobre a origem do mal - que jamais poderia vir de Deus porque “*Deus é bom*”³⁹ -, Agostinho pretendia combater as idéias materialistas e dualistas do maniqueísmo e resolver o embate sobre o “pecado original” com Pelágio⁴⁰, um dos seus maiores opositores.

³⁷ *Ibidem*, XV: 21, 41.

³⁸ A esse respeito ver: CUNHA. *O movimento da alma*.

³⁹ AGOSTINHO. *Confissões* VII: 5, 7

⁴⁰ O monge inglês Pelágio defendia a posição de que o pecado de Adão fora o resultado de um ato individual que não podia ser transposto a toda humanidade. Pelágio não foi o único a se posicionar contra o dogma do pecado original, assim a história dessa discussão é bastante complexa e envolve diversas questões a respeito da hermenêutica bíblica da Igreja dos primeiros séculos e os diversos pontos de discussão levantados pelos “pelagianos”. Negando a transmissão do pecado das origens, os pelagianos comprometiam a doutrina da graça divina. Diante disso, Agostinho combateu rigorosamente o

O Hiponense nega a materialização do mal, ou seja, que o mal seja um princípio ou uma substância preexistente no mundo em contraposição a um bem, e nega o dualismo que vê a separação material entre corpo e alma. Para Agostinho o mal é a expressão da finitude das criaturas, ou seja, uma ausência de perfeição⁴¹. Mesmo que o homem seja mais perfeito que os outros seres e tenha herdado a imagem de Deus, não é idêntico ao seu Criador. Essa falta é o que acarreta o mal.

Podemos dizer então que em Agostinho o mal, propriamente dito, não existe⁴², e o que existe é uma predisposição da vontade para praticá-lo. O mal seria, em suma, um desvio da vontade e um distanciamento de Deus pelo pecado. “*Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão desviada da substância suprema...*”⁴³, escreve Agostinho nas *Confissões*, confirmando que o mal não preexiste ao mundo como uma força, como afirmavam os maniqueístas, mas que está dentro de nós.

Trazendo a origem do mal para o interior do homem, Agostinho vem reafirmar o caráter dinâmico da natureza humana. O homem não é uma criatura passiva diante dos imperativos de um bem ou de um mal existente fora de nós, mas dono de uma vontade que decide entre um e outro. A vontade é, pois, uma faculdade constitutiva do espírito que nos possibilita fazer escolhas independentemente do mundo exterior.

Essa forma de pensar rompe definitivamente tanto com as concepções filosóficas maniqueístas como com a tradição grega que associa o desejo do bem ao conhecimento. Em Agostinho a vontade não depende somente do conhecimento, mas principalmente de uma decisão pessoal que muitas vezes gera ou é gerada de um conflito. O conflito, porém, não é causado pelas malefícências do corpo, pois este é inferior à alma e, sendo inferior não tem autoridade sobre aquilo que é superior. O conflito é gerado na própria alma que decide entre isto ou aquilo, visando, entre outras coisas, também as solicitações do corpo⁴⁴.

movimento, insistindo na vinculação de toda humanidade ao pecado de Adão e na necessidade da libertação através da redenção de Cristo e misericórdia de Deus.

⁴¹ NOVAES. Vontade e contra vontade, p. 63

⁴² *Ibidem*, p. 64.

⁴³ AGOSTINHO. *Confissões* VII: 16, 22.

⁴⁴ NOVAES. Vontade e contra vontade, p. 63.

Nesse sentido podemos dizer que o bem e o mal existem dentro de nós em forma de duas vontades, uma que tende ao pecado e à carne, outra que tende à benevolência e ao espírito.

Assim, (existiam) duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me⁴⁵.

A alma vive um conflito constante entre essas duas tendências. Luta consigo mesma comandando o corpo, mas não domina a si mesma⁴⁶. Essa luta traduz um paradoxo dentro do pensamento agostiniano, na medida em que se coloca um obstáculo entre o querer e o poder realizar. Não realizo se não quero, mas também não faço tudo que quero, porque a razão não governa e sim, a vontade⁴⁷.

Assim temos em um trecho dos mais significativos a este respeito nas Confissões:

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! (...) A alma ordena que a alma queira; e sendo a mesma, não obedece. (...) Repito: a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria –, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra⁴⁸.

A alma domina o corpo porque é superior e sendo superior não se submete a ele. Mas não domina a si mesma, porque em todo ato de vontade existe um querer e um não querer. O problema é que, a alma, acostumada às concupiscências, entra em conflito consigo mesma e permanece na dúvida até que a vontade superior vença.

A afirmação acima pressupõe que a vontade é livre para exercer ou não o seu poder de escolha, livre em relação a si mesma. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la. Assim a vontade é alheia a qualquer manifestação do

⁴⁵ AGOSTINHO. *Confissões* VIII: 5, 10.

⁴⁶ ARENDT. A descoberta do homem interior, p. 251.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ AGOSTINHO. *Confissões* VIII: 9, 21.

mundo exterior e livre em sua essência. Resta, porém, analisarmos a questão entre o “querer” e o “poder” e isso implica considerarmos o valor da ação no pensamento agostiniano.

Agostinho em momento algum nega que a vida contemplativa, guiada pela busca da verdade, seja a negação da vida sensível. O homem é um ser no mundo e enquanto tal está sujeito aos desejos e paixões e, mais ainda é compelido a discernir, entre as coisas sensíveis as que remetem ao bem e as que remetem ao mal. E, mesmo conhecendo o bem, ou seja, mesmo sabendo como se deve agir em conformidade com a lei, o homem pode escolher fazer o mal, ou ainda, pode fazer o bem porque conhece a lei, e ter a vontade de praticar o mal.

(...) considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intuito e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito⁴⁹.

Existe uma vontade que é sempre capaz de visar ao bem, mas para se ter acesso a essa vontade “perfeita” a alma tem de estar preparada, pura, livre do pecado e das tentações, estado alcançado somente pela graça. A consciência da verdade deve ser buscada, portanto, em Deus para que Ele guie não as nossas ações, mas a nossa vontade.

Agostinho se baseia na própria experiência de conversão para suas conclusões. E bem se sabe o quanto essa experiência lhe causou sofrimento e angústia na “guerra” que travava consigo mesmo antes e após sua conversão. Assim, em termos de concepção filosófica, Agostinho transfere o embate entre o bem e o mal do maniqueísmo para dentro de si mesmo. Esse embate acontece independentemente do consentimento ou não da razão e do entendimento. O embate é entre a alma e ela mesma, entre essas duas vontades que comandam o agir e o pensar.

Segundo Ricoeur, a filosofia de Agostinho, ao refletir em torno da natureza do mal tinha o objetivo apologético⁵⁰ não só de combater as idéias maniqueístas, que

⁴⁹ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* I: 3, 8.

⁵⁰ O movimento apologético aconteceu durante os primeiros séculos da era cristã através dos primeiros padres, pais da Igreja, que tinham como objetivo forjar, construir e defender a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes e dogmas cristãos constituindo, assim, as bases do cristianismo.

materializavam a figura do mal mas principalmente, de criar um conceito de pecado original.⁵¹

Para os gnósticos o mal é uma realidade física, uma potencialidade procedente do mundo que atinge os homens. Sem possibilidade de ser uma consequência da liberdade humana, a confissão não tem uma finalidade ética, pois o pecado provém do próprio estar no mundo, não é fazer, mas ser.

Para os cristãos, ao contrário, o mal não tem natureza, não é uma coisa, não é uma matéria, não é uma substância, não é mundo, mas entrou no mundo por meio da fraqueza humana. Daí, o mito adâmico se tornar o símbolo de que o homem é a causa e a origem radical do mal. A figura de Adão é arquetípica, pois representa toda humanidade e, na obra de Agostinho, representa a natureza de pecado que herdamos como dado biológico que, associado à vontade – outra natureza –, ganha também o estatuto jurídico de culpabilidade individual. Assim, o pecado original foi herdado pelos cristãos como uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança.

Adão representa a queda, o iniciador e nós, na medida em que também pecamos, não iniciamos, mas damos continuidade ao erro primordial. Foi por meio do primeiro homem que o pecado entrou no mundo, bem como o poder de liberdade e de escolha dos homens.

Em consequência à interpretação de Agostinho do mito adâmico, o mal deixa de ter dimensão cosmológica, como na concepção gnóstica, para se revestir de um caráter puramente ético, pois enquanto o homem é integralmente responsável por sua queda, é co-autor do pecado. Agostinho inaugura a visão ética do mal na medida em que atribui ao homem a plena responsabilidade de seus atos, mostrando que a natureza do homem não é má, má é a sua vontade.

Longe de se admitir, ainda, uma contingência do mal, prevalecem na interpretação agostiniana traços nitidamente neoplatônicos. O mal é uma inclinação do “ser” para o “não ser” ou uma inclinação para o nada, entendendo como “nada” uma aversão a Deus. É o movimento de aversão que constitui o pecado. Tal movimento, logicamente, não poderia vir de Deus.

⁵¹ RICOEUR. A simbólica do mal interpretada, p. 227-265.

Para Agostinho seria, portanto, menos difícil aceitar que o pecado e o mal entraram no mundo com a queda de Adão e a idéia de que o gênero humano inteiro está em estado de condenação como resultado do erro primordial, do que entender como o homem pode ser afligido por tantos males quando a graça e a misericórdia divina agem nele. Deus não pode ter criado o mal, porque este é uma inclinação para o nada. Assim, não pode haver começo individual do mal, pois este é uma continuação, uma perpetuação, uma marca hereditária transmitida a todo gênero humano pelo primeiro homem.

A coação, representada pela serpente, dá a idéia de que o mal é exterior ao homem e, como tal, superior e mais forte. Por outro lado, Adão cede às seduções desse mal exterior e daí nasce a culpa. Entre estas duas tendências – mal para além do humano e mal que decorre de uma escolha má – se concentra o sofrimento humano que só é superado através da experiência dolorosa da consciência culpada que busca a graça e a salvação divina.

5. A graça

Agostinho é reconhecido como o “doutor da graça” por ter sido o primeiro a levar até às últimas conseqüências a defesa da necessidade e realidade da graça divina. O problema e o cenário em torno do qual o assunto emergira era tão polêmico quanto a própria “doutrina da graça” que o hiponense formulou e procurou justificar. O embate era principalmente com Pelágio, apresentado anteriormente como o grande opositor da doutrina do “pecado original” e, agora, como o defensor incondicional da liberdade de escolha do homem.

A reflexão que faremos a seguir não quer se ocupar do contexto ou dos pormenores da polêmica e sim expor de maneira resumida a forma como Agostinho procurou solucionar o problema da difícil conciliação entre graça, predestinação e livre-arbítrio sem, contudo, aprofundar nas lacunas e contradições de sua doutrina. Pretendemos apenas seguir o fio condutor da reflexão agostiniana sobre a graça, a fim

de compreendermos o peso que tal doutrina representa dentro do pensamento do filósofo.

Tendo em vista a criação cristã, tudo que Deus deu ao homem poderia ser considerado um dom gratuito, uma graça. A própria natureza do homem, sua constituição física, mental e espiritual, poderia ser considerada como uma graça universal e comum a todos desde o momento da criação. Acima dessa graça, no entanto, se encontra uma outra bem diferente e que incorpora o sentido pleno que o Hiponense quer demonstrar quando se refere à dádiva maior recebida de Deus pelo homem. Trata-se não mais daquela graça através da qual o Verbo divino fez todos os homens à sua imagem, mas de uma outra que tem o poder de transformar alguns homens seguidores de Deus e da verdade. Tal é a graça propriamente dita.

Agostinho parte do pressuposto de que Deus criou o primeiro homem em um estado muito superior ao estado atual. Antes do pecado original o homem gozava de um amor pleno a Deus, não cometia pecado algum e, por isso, não conhecia a tristeza ou a dor. Criado em um estado de pura retidão, usufruía de uma sabedoria sem esforço, evitava naturalmente o erro e gozava de uma subordinação perfeita de seu corpo à sua alma.

O homem aderira a Deus como seu bem mais absoluto. Assim sem luta ou perturbação interiores, sem tentações em seu redor, vivia em paz e no lugar que lhe era devido, na sua beatitude.

A constituição exata do ato que modificou tão profundamente o estado de natureza primitiva do homem é bastante complexa e não pode ser resumida na simples transgressão de uma ordem. A proibição de se comer de certo fruto significa a imposição de um ato de obediência tal que é a prova do exercício de uma virtude entendida como superior a qualquer outra virtude. A imposição é um preceito, uma regra de procedência, uma forma de assegurar, na própria obediência, a posição do ser humano em relação ao Criador.

Ora, o primeiro homem vivia em um lugar em que não lhe faltava nada, não havia carências e podia usufruir de todas as dádivas da criação. Suprido, assim, de tantos dons é de se admirar que o homem tenha preferido se desviar de Deus e pecar. Resultado do enfraquecimento do livre-arbítrio, o homem conheceu a queda mesmo tendo recebido tudo que precisava para evitar o erro. Não é, portanto, pela dificuldade do preceito, nem

por uma insubordinação qualquer da carne que se encontra a origem do mal, mas na vontade do homem, que desejando uma independência, tentou se elevar a uma posição que não era a sua. Assim, na concepção agostiniana o homem pecou por orgulho, por uma autoconfiança demasiada em si mesmo, o que o fez desertar do princípio ao qual ele deveria se agarrar, fazendo de si mesmo o seu próprio princípio.

No orgulho de tentar ver em si mesmo sua própria luz, o homem teria demonstrado nada menos que o mal vinha de seu próprio interior. Segundo Gilson⁵², o erro primordial representa para Agostinho uma falta tão profunda que pode ser incorporado e representado de uma forma inconsciente de sua verdadeira natureza, pois em lugar de abominar sua fraqueza, o homem a apresenta como desculpa: “... fui seduzido”⁵³. O orgulho faz colocar sobre um outro a própria culpa, mas a transgressão voluntária da ordem não deixa dúvidas de que ela própria se acusa no momento da desculpa.

É por isso que Agostinho insiste em afirmar que o pecado original é uma consequência do livre-arbítrio. “Deus não fez nada que não fosse bom e o movimento que separa o homem de seu fim vem do homem mesmo. Foi por um ato voluntário que o homem se desviou de Deus, subvertendo a ordem divina, preferindo a obra ao seu Criador”⁵⁴.

Agostinho associa sempre a concupiscência e a ignorância ao pecado original. Ao criar o homem, Deus certamente excluía esses dois vícios da natureza humana. Com a queda, no entanto, Adão e toda sua descendência passaram a enfrentar a ignorância e o esforço de se sair dela, bem como a revolta do corpo contra o espírito. O mal que existia em Adão se propagou até nós e se transformou num mal de segunda natureza. Uma natureza viciada, mas em última instância, uma natureza criada como imagem de Deus e que não pode ter sido totalmente destruída pelo pecado.

Na visão de Agostinho, a natureza consentida tão gratuitamente ao primeiro homem não perdeu o caráter de ser dom de Deus, mesmo depois da queda. Ao contrário, dotado de capacidades bem diferentes das dos animais, o homem pode adquirir lenta e progressivamente, por meio de longos exercícios, as artes, as ciências e as virtudes. Se

⁵² GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 188.

⁵³ Gn 3, 12.13.

⁵⁴ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 188.

existem virtudes naturais no homem decaído como força, temperança, justiça, prudência e senso é porque essas virtudes são ainda vestígios de uma ordem quase destruída, mas restaurável, que Deus conservou justamente para esse fim. Trata-se de um resto de disposição habitual ou de uma força excepcional capaz de ser testemunha ou a própria conclusão do amor e do dom de Deus.

O reconhecimento do que Deus conserva da antiga natureza do homem, no entanto, não deve encobrir o fato de que sem Deus não há salvação.

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico⁵⁵.

As virtudes que subsistiram à queda não conseguem encontrar seu valor primitivo, a não ser que Deus o devolva por um socorro especial. Esse socorro é a verdadeira graça, descrita anteriormente, pois é a adaptação da dádiva à natureza decaída.

Assim quando Deus criou o primeiro homem encheu-o de graça para que ele pudesse viver eternamente sua beatificação. No estado de natureza decaída Deus atribui a graça a fim de tornar possível a salvação antes perdida. O que há de comum em ambos os casos é a gratuidade absoluta com que Deus concede os dons; no entanto a verdadeira graça será sempre aquela em que os dons são distribuídos não em função da constituição, mas da restauração da natureza perdida.

Sustentando agora uma natureza pervertida pelo pecado, a graça não tem mais o objetivo de construir a obra de Deus, mas de restabelecer a desordem da qual o homem é o único autor.

Nesse sentido, a graça em Agostinho se distingue radicalmente de tudo o que Deus empresta ao ser das criaturas no momento da constituição de sua natureza e se justifica somente como dom restaurador de uma natureza que se perdeu.

O primeiro passo para essa recuperação encontra-se na história da salvação bíblica, quando Deus promulgou a lei para o povo que queria segui-lo. A lei não foi criada para extinguir o pecado, – afinal este só pode ser extinto por meio da graça – mas para mostrar ao homem sua culpa e a necessidade inexorável da salvação.

*(...) a intenção da lei proibitiva é que se recorra à graça do Senhor misericordioso por aquilo que se comete com frequência. Pois a lei age como um guia que nos dirige na própria fé (...)*⁵⁶.

Portanto, em termos de atitudes dos homens perante a lei, Deus espera não o seu cumprimento cego, mas principalmente o temor e a fé.

Pelo temor pedimos a Deus que ordene o que quer que façamos. Pela fé esperamos que Deus conceda a possibilidade do cumprimento daquilo que Ele ordena. “*Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes*”, diz Agostinho nas *Confissões*⁵⁷.

O temor é necessário para que o homem não se encha de orgulho e jamais se esqueça do que não é capaz. A fé é necessária para que o homem seja sempre receptível à vontade de Deus.

A aquisição da graça é, pois, uma condição *sine qua non* para o cumprimento da vontade divina e para o próprio cumprimento da vontade humana, quando se trata de cumprir a vontade de Deus. Para os que crêem adquiri-la por meio das boas obras, é preciso lembrar que isso inverte indevidamente os termos, pois a graça não seria gratuita se estivesse associada a méritos.

A graça de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, a fim de que entendêssemos que a concessão da vida eterna por Deus não é por nossos méritos, mas pela sua misericórdia. (...) É Deus quem opera em vós o querer, segundo a sua vontade (Fl 2,13). (...)

*Pelo fato de dizer que é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo sua vontade, não se há de concluir pela exclusão de livre-arbítrio. Se assim fosse, não teria dito acima: Operai a vossa salvação com temor e tremor (Fl 2,12). Quando se ordena o trabalho, supõe-se o livre-arbítrio, mas com temor e tremor, a fim de se evitar atribuir a si mesmo a boa obra e se orgulhar de sua prática (...) Portanto, se temeis e tremeis, não vos ensoberbecereis das boas obras como se fossem vossas, porque é Deus quem opera em vós*⁵⁸.

Podemos concluir a partir disso que o ponto de partida para a aquisição da graça será acima de tudo a fé. Assim a fé será anterior às obras não para dispensá-las, mas para poder preparar o interior a fim de receber a graça e daí poder fazer boas obras. Vale dizer que ninguém é capaz de fazer boas obras a menos que tenha fé e, conseqüentemente, tenha recebido a graça.

⁵⁵ AGOSTINHO. *A natureza e a graça* III, 3.

⁵⁶ AGOSTINHO. *A natureza da graça* XII, 13.

⁵⁷ AGOSTINHO. *Confissões* X: 29, 40.

⁵⁸ AGOSTINHO. *A graça e a liberdade* IX, 21.

Se a graça precede as obras, precede também o mérito, o que significa dizer que em torno da graça há uma espécie de eleição. O problema, nesse sentido, parece bastante complexo visto que toda eleição pressupõe uma escolha que não só parece ser incompatível com a gratuidade pura da graça como com o próprio conceito de justiça na doutrina agostiniana. “A justiça de Deus é entendida por Agostinho como misericórdia que perdoa”⁵⁹. Desse modo podemos pensar que não podendo a eleição preceder a justiça, Deus confere a justiça antes de proceder a eleição, o que pressupõe a existência da predestinação no ato da justificação divina. O problema será tornar a predestinação divina compatível com a livre escolha do homem.

Se conseguirmos considerar que as circunstâncias nas quais se prevê exatamente aquilo que nossa vontade se decidirá não interferem no querer, então a liberdade poderá ficar assegurada e a justiça divina chegará na medida das próprias decisões do homem. Ainda que a vontade esteja submetida à influência das graças que Deus sabe que deverão ser consentidas para o projeto se realizar, não se pode acusar a vontade de não ser livre. A predestinação divina é a previsão infalível das obras futuras que, para serem realizadas, precisam das circunstâncias e das graças salutares preparadas por Deus para seus escolhidos. Ela não é, pois, uma eleição e sim a presciência daquele que sabe qual será exatamente a resposta para o seu chamado.

Foi por meio da conciliação entre a presciência divina e a liberdade humana que Agostinho tentou encontrar resposta para a angustiante questão sobre o porquê de Deus justificar mais a uns que a outros. Se Deus sabe por antecedência quais serão todas as nossas respostas, não pode errar em saber quais graças deverá nos oferecer. Deus sabe exatamente a medida da graça oferecida a fim de que ela se torne libertadora sem ser em momento algum constrangedora. Deus jamais age por constrangimento, pois é na vontade que ele age.

Para Agostinho a exata previsibilidade dos atos humanos por Deus não altera a vontade do homem, ao contrário, concilia a possibilidade e a necessidade da graça com o livre-arbítrio da vontade. Mas fica a dúvida se o homem ainda conserva a liberdade quando seus atos se submetem à influência da graça. O problema não nasce do percurso entre a graça e o livre-arbítrio, pois estes se encontram conciliados, mas entre a graça e

⁵⁹ GROSSI e SESBOÛÉ. In: *O homem e sua salvação*, p. 246.

a liberdade. O livre-arbítrio é a faculdade de escolha do homem. Agostinho defende essa faculdade como um dom dado por Deus a todo homem desde o momento em que nasce.

A liberdade não é, a rigor, um poder de escolha, mas um estado da vontade voltado e orientado para o bem – que em última instância é sempre Deus. Agostinho parece penetrar no labirinto desses dois conceitos por meio do texto de São Paulo que diz: “... não faço o bem que quero e faço o mal que não quero”⁶⁰. Para não comprometer o livre-arbítrio, o Hiponense afirma que o homem somente pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer. Assim, o que marca a diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não a tem não será a posse ou não posse de seu livre-arbítrio, mas a eficácia de sua vontade. A graça é, pois, aquilo que confere à vontade, seja a força de querer o bem, seja a força que possibilita sua conclusão.

É dessa dupla força que a liberdade agostiniana se define, pois afinal receber a graça é antes de tudo aceitá-la, como consentir significa agir de acordo com seu querer. Deus dá a vontade de querer e ajuda a fazer aquilo que se quer. A vontade, assim, agindo de acordo com o seu próprio querer, testemunha por si mesma a liberdade do livre-arbítrio, porque Deus auxilia quem quer agir, não para dispensar a ação voluntária humana e sim para permitir que a ação se conclua. Mesmo submetida à graça, a vontade tem de estar presente sempre, afinal:

Tudo provém de Deus, mas não como se estivéssemos dormindo, apáticos, abúlicos. Sem tua vontade não estará em ti a justiça de Deus. Certamente a vontade não é senão tua, a justiça não é senão de Deus. Pode existir a justiça de Deus sem a tua vontade, embora não possa dar-se em ti à margem da tua vontade... Serás obra de Deus, não só por seres homem, mas por seres justo. Melhor é para ti ser justo do que ser homem. Se o ser homem é obra de Deus e o ser justo é obra tua, ao menos essa obra tua é maior que a de Deus. Porém, Deus te fez sem ti... Quem te fez sem ti não te justificará sem ti. Fez o inconsciente, justifica o consciente (querente). Mas a justiça não é tua, ele é quem justifica⁶¹.

Quando o homem se entrega ao pecado, age livremente, pois escolheu por si mesmo recusar o dom divino da graça. Quando, porém, entende e resolve seguir o chamado da graça, é por amor ao bem e à justiça que o faz. Em ambos os casos a alma se vê encantada. Tanto o encantamento pelo pecado como pelo bem que a graça oferece

⁶⁰ Rm 7, 19.

são a própria manifestação da espontaneidade da decisão. A diferença entre ambos é que, no primeiro caso, o homem acaba por se ver preso a toda sorte de obscuridade e perversão da carne, enquanto no segundo, ele experimenta a verdadeira liberdade, porque faz que o seu objeto de encantamento seja precisamente sua liberdade.

Por ela mesma, a vontade nem sempre é boa. Por vezes, mesmo querendo o bem não pode alcançá-lo. Toda essa ausência de liberdade se dá pelo pecado que contamina nossa vontade. Também o livre-arbítrio pode amar e procurar algo além de si mesmo, mas por suas próprias forças não é capaz de amar a Deus. Reportamo-nos então novamente ao texto das *Confissões*, que a todo instante nos lembra que a queda e o afastamento de Deus têm dimensões infinitas, a menos que Deus nos estenda a mão e nos levante. Restaurando em nós o amor a Deus de que nossa vontade primeira era capaz, a graça nos dá forças para vencer todo tipo de tentação, transformando nossa vontade em “boa vontade”. É somente através da boa vontade que o livre-arbítrio se vê livre. É somente tendo em vista a noção de liberdade no sentido propriamente agostiniano que se pode dar sentido às fórmulas aparentemente tão paradoxais dessa doutrina.

Na doutrina agostiniana a liberdade se confunde com a eficácia de um livre-arbítrio orientado para o Bem. Eficácia essa totalmente subordinada à autoridade da graça. Ora, se o ofício da graça é justamente atribuir eficácia ao livre-arbítrio, quanto mais graças se recebe mais livre o homem se torna.

6. A salvação pelo conhecimento de Deus

A doutrina da criação pressupõe que Deus pode criar com base no modelo das suas próprias idéias, porque elas são os pensamentos e a voz de Deus dizendo que elas se façam. As coisas criadas, na medida em que recebem sua forma e seu ser do Criador, tornam-se vestígios de Deus porque participam das idéias divinas. O que Agostinho mostra, afinal, é que todas as coisas criadas possuem uma dependência ontológica em

⁶¹ Sermão 169, 13.

relação a Deus, porque são a própria realização da ordem racional de Deus no universo. Mas essa dependência ultrapassa o campo dos movimentos inerentes à ordem do universo para constituir-se em uma dependência também de ordem espiritual.

Sendo dependentes ontológica e espiritualmente, as criaturas somente adquirem sua plenitude pelo encontro ou, se quisermos utilizar uma terminologia neoplatônica, pela volta da criatura ao seu criador.

O mundo criado apresenta uma ordem perfeita, porque participa das idéias de Deus e a lei eterna implica ordem, perfeição e harmonia. Por isso os seres humanos, que na escala de participação ocupam o degrau máximo da criação, são convidados a ver, respeitar e a querer essa ordem. Não obstante, a procura pela ordem ou razão do mundo confunde-se sempre com a procura de Deus, princípio e causa de tudo.

Ora, se Deus criou a partir do modelo de suas próprias idéias, a sabedoria, objeto da filosofia, não se encontra nas coisas criadas, mas no próprio criador. É no criador que encontramos a resposta para toda e qualquer especulação. Mas como conhecer a Deus? Como penetrar nos mistérios mais insondáveis e daí conhecer sua obra?

Agostinho defende com base nos relatos bíblicos que assim como Deus nos revelou a criação e muitas outras coisas, afim de que possamos concebê-lo, reconhecendo-o como o Ser por excelência, também revela quem ele é por meio de Moisés em Êxodo 3,14 – *Ego sum qui sum* – “Eu sou quem sou”.

Por meio dessa revelação Agostinho é levado a defender a posição de que Deus é a verdadeira essência, pois na máxima “*Ego sum qui sum*” Deus estaria revelando que “o ato de existir é precisamente o que designa a palavra essência”⁶². Deus é, portanto o “Ser” por excelência, o que significa ser eterno, imutável e perfeito.

Pode-se perceber por essa interpretação, certo ponto de encontro entre a filosofia de Agostinho e a dos neoplatônicos, pois para Plotino o termo Uno, na forma como Porfírio o traduziu, pode ser interpretado ao mesmo tempo como espírito, ser pensante, eterno e imutável⁶³. Ora, ao tomar Deus como uma unidade trina, Agostinho está reunindo no Criador todas as qualidades relativas ao Uno neoplatônico. Dessa forma o Deus cristão será o princípio eterno e imutável de todas as coisas e espírito unificador de si mesmo, porque simplesmente “é o que é”: eterno, imutável, perfeito e completo.

⁶² BEIERWALTES. *Agostino e il Neoplatonismo Cristiano*, p. 107.

⁶³ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 290.

Entre o princípio unificador e o mundo subjacente a esse princípio encontramos, como nos gregos, uma divisão: de um lado, o mundo dos entes submetidos ao tempo e do outro, o princípio e fundamento desses entes, ou seja, o ser que é intemporal porque é divino.

Mas se a forma pela qual Agostinho interpreta o trecho de Êxodo 3,14 pode ser enquadrada no universo conceitual neoplatônico, não se pode negligenciar as diferenças, especialmente quando se trata do estatuto dado ao homem diante da figura do divino. Deus, de acordo com o sentido cristão reconhecido por Agostinho, é também benevolência e cuidado, porque permitiu que as criaturas tivessem participação no seu ser. Assim a busca do homem pela ordem do inteligível, tão cara para os gregos, é substituída por uma busca pessoal e ardente por algo que ultrapassa o humano, mas que não está fora dele.

Como na concepção cristã da queda e do pecado, a tradição neoplatônica também acreditava que o afastamento de Deus consistia na dispersão da alma na materialidade e na diversidade do mundo sensível; e que a via da aproximação consistiria no retorno a Deus e reencontro de seu verdadeiro ser. Agostinho não somente absorveu os princípios teóricos da unidade da alma e sua semelhança em relação à transcendência divina da filosofia neoplatônica como usou terminologias e conceitos próprios dessa filosofia como é o caso do termo dispersão.

A dispersão está relacionada à perda da unidade de origem da alma face à diversidade e materialidade do mundo, e o reencontro está relacionado ao reconhecimento da unidade que faz os homens semelhantes a Deus. Esse reencontro em ambos os casos se daria por degraus de ascensão e estaria condicionado a uma descoberta que deveria acontecer ainda nessa vida. A diferença é que na tradição neoplatônica a subida e o encontro somente são possíveis aos filósofos e pessoas cultas, enquanto para Agostinho ela é acessível a todos aqueles que têm fé⁶⁴.

Podemos perceber, portanto, que por meio de Agostinho toda a relação com o mundo temporal e intemporal muda radicalmente e é isso que nos possibilita falar de um retorno a Deus como plano de salvação. Para os gregos o retorno à unidade de origem faz parte de um movimento intrínseco e imanente a ele mesmo, enquanto em Agostinho

⁶⁴ MORESCHINI. *História da literatura cristã grega e latina*, 2002.

o sentido é de uma volta à verdadeira natureza, aquela que foi criada fora e anteriormente ao pecado e à corrupção original. A filosofia de Agostinho procura, nesse sentido, percorrer o caminho capaz de levar o homem à sua forma mais primitiva. Como afirma Gilson, ela “visa fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem”⁶⁵.

A filosofia foi o ponto de partida para a descoberta da sabedoria e será o instrumento que Agostinho utilizará para conduzi-lo até Deus. Ela será nada menos que a procura de um conhecimento que possa fazer com que o homem seja melhor, mais próximo do bem e, por conseguinte, mais próximo a Deus.

Mas poderíamos nos perguntar, no entanto, como se dá essa procura ou como o homem se torna consciente do caminho que deverá percorrer até a sua salvação.

Para Agostinho a idéia de Deus surge de um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Assim, ele jamais colocou em dúvida a existência de um Deus Criador. Mas embora esse não fosse um problema pessoal, o Hiponense nunca deixou de se interessar pelo assunto, a ponto de mostrar, pela elaboração de uma prova, não tanto a necessidade da existência de Deus, mas o fato mesmo de sua existência⁶⁶. Partir deste pressuposto significa dizer, portanto, que Agostinho quer tornar mais claro e evidente para a apreensão humana aquilo que já é um dado interior.

Boyer chama nossa atenção, no entanto, para o perigo de tomarmos essa forma de conhecimento por um saber intuitivo da presença de Deus no espírito, pois esse tipo de interpretação leva conseqüentemente à afirmação de que Deus pode ser visto por uma via imediata e direta. Boyer acredita, como a maioria dos intérpretes do pensamento agostiniano, que não se pode atribuir ao santo Bispo uma doutrina da visão imediata e intuitiva como conhecimento de Deus dentro de uma ordem natural e espontânea da razão⁶⁷. Assim o autor defende que a ascensão da alma em direção a Deus se opera por degraus.

A alma parte primeiramente da consciência das coisas visíveis e sensíveis, cujo conhecimento apela para imagens e representações. Nesse primeiro degrau a alma está

⁶⁵ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 1.

⁶⁶ BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*, p. 157.

⁶⁷ BOYER, *La preuve de Dieu augustinienne*, p. 107.

sujeita a dúvidas e incertezas, mas pode lançar os olhos sobre o universo a fim de reconhecer que Deus é o seu autor.

Em seguida a alma passa pelo reconhecimento de si. Nessa etapa a memória será intermediária entre a realidade exterior e interior; entre a realidade em si mesma e o que se guardou no seu interior. É nessa etapa que a alma percebe sua superioridade em relação às outras criaturas e se vê diante de algo que ultrapassa a si mesma.

Nesse itinerário o “eu” interior se transforma em um campo infinitamente explorado, mas cada vez mais misterioso. E é justamente porque a alma se vê maior que a si mesma – o que é claramente expresso no capítulo X das *Confissões* – que ela aponta para o transcendente. A alma não é só a habitação de Deus, ela é a própria imagem de Deus e, como tal, transcende o mundo e não se reduz a uma simples “natureza”. Os degraus percorridos são, portanto, nessa ordem: sentidos, memória e razão. Ou se quisermos variar os termos: mundo sensível, conhecimento de si e apreensão de Deus.

Agostinho demonstra o tempo todo que, por pertencer à parte superior da alma, em se tratando do homem, nada é superior à razão. Assim, transcender à razão significa transcender àquilo que pode ao menos parecer atingir a Deus.

Mas o Hiponense mostra, ainda, que a verdade de Deus é algo que também ultrapassa a própria razão e que descobrir uma realidade superior ao homem não significa necessariamente descobrir Deus, pois o Criador, na forma como Agostinho o concebe, se apresenta por um caráter distintivo de um Deus que se faz conhecer para que o universo não o possa ignorar, mas que se deixa conhecer somente o suficiente para despertar o desejo do homem de empenhar-se em procurá-lo e o possuir⁶⁸. Podemos dizer, portanto, que o homem pode não ignorar a Deus, mas que seu conhecimento será sempre limitado àquilo que lhe é permitido conhecer, o que pressupõe a interferência da graça.

Para Agostinho não há distinção entre ser sábio e ser beatificado, o que vale dizer que o conhecimento da verdade já é por si só a manifestação da graça divina.

A sabedoria beatificante deverá ser adquirida juntamente com a recuperação da unidade de origem por meio do abandono da dispersão. Implica, portanto, um espírito desapegado da materialidade do mundo.

⁶⁸ GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 11-12.

Agostinho apóia-se no testemunho das Escrituras que diz que a verdade é a sabedoria de Deus. Na primeira carta aos Coríntios 1,24, por exemplo, podemos ler que a sabedoria de Cristo é a sabedoria de Deus. E em João 14,6, que Cristo é a verdade, a vida e o caminho para o Pai. Ora, Cristo, segunda pessoa da Trindade, também é Deus, portanto Deus é a própria verdade e a própria sabedoria. Alcançar a Deus será, enfim, alcançar a verdade, a sabedoria e a beatitude. Tomando de empréstimo as palavras de Gilson, “eis o que é possuir a sabedoria: apanhar, agarrar, compreender Deus pelo pensamento, ou seja, desfrutar dele”⁶⁹.

Há uma espécie de chamado à possessão da verdade, um desejo incondicional que se mistura e se confunde com a procura da felicidade. Esse desejo sensível, ao mesmo tempo em que conduz em direção à verdade, submete o homem à ordem da razão, permitindo-lhe o acesso à beatitude e ao soberano bem. Portanto, o fim último que nos conduz à sabedoria e à especulação racional é a busca da verdade, que exige o desenvolvimento espiritual capaz de permitir e preparar o homem para a “fruição de Deus”⁷⁰.

Independentemente do espírito que regula, a verdade transcende a todo e qualquer outro saber, porque faz perceber que acima do homem está a eternidade, a imutabilidade e o necessário – realidades dos atributos de Deus. Vendo a verdade em seu pensamento, o homem encontra a própria essência de Deus. Agostinho determina, assim, o lugar da inteligência em sua doutrina, pois a verdade é condição para a beatitude e ambas são bens a serem conquistados nessa vida. A sabedoria beatificante não é propriamente um conhecimento, mas a condição que o homem precisa alcançar para se aproximar de Deus, da felicidade e de sua salvação.

Para Agostinho, como para os filósofos da tradição grega, a visão da ordem cósmica é a visão da razão e o bem significa ver e amar essa ordem. Mas enquanto para aqueles o que simboliza essa ordem está num plano inteligível e exterior ao homem,

⁶⁹ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p 5-6.

⁷⁰ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 10.

para o Bispo de Hipona o bem não se encontra numa realidade exterior, mas no próprio interior da alma.

Ao procurar a luz ou o Sol que simboliza a idéia de Bem supremo, Agostinho direciona o olhar para dentro. A criação pode ser conhecida por meio da ordem daquilo que Deus criou, mas nunca pode ser conhecida diretamente, pois o caminho para o conhecimento está no interior do homem, por meio da alma, único acesso às idéias divinas. Deus não será, portanto, apenas objeto transcendente, nem princípio da ordem nos objetos mais próximos que nos esforçamos por perceber, mas primordialmente o alicerce básico e o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva⁷¹. Assim, a luz de Deus não está apenas “lá fora”, em um mundo inteligível, iluminando a ordem do ser, Ele é a própria “luz interior” que ilumina todo homem que vem ao mundo e que habita no interior.

Tomar o interior como um espaço, um lugar ou o próprio sítio em que Deus se faz presente é um problema que será tratado mais adiante. Procuramos nos deter até agora exclusivamente na forma como Agostinho procura evidenciar a existência de um desejo de volta da criatura à sua condição de origem e ao seu criador.

O que toda criatura deseja e procura é, em última instância, o encontro da felicidade, da plenitude e da vida beatificada, mas essa procura jamais é uma busca cega. Não basta a fé na presença de Deus no interior e a fé na criação. É preciso que o espírito compreenda o que ele procura, o lugar que ele ocupa dentro da criação e compreenda em que medida a criatura depende de seu criador.

Essa doutrina visa o discernimento do homem, a imagem da Trindade na alma e sua atividade, mas também adverte para uma dualidade. A alma é uma potencialidade voltada para duas vertentes: superior e imaterial de um lado, inferior e sensível de outro. Se a alma tenderá para o lado superior, isto dependerá menos da vontade do que da graça, visto ser o homem herdeiro do pecado original.

O que se torna intrigante, por parecer por vezes até contraditório, é que enquanto a alma se reveste de plena atividade por ser a própria imagem do Deus Trino, é também dependente de seu Criador. O homem é, em última instância, um ser cuja natureza só se realiza no encontro com Deus. Assim, o homem terá de transcender o mundo das coisas

⁷¹ TAYLOR. In *interiore homine*, p. 159.

para não ser mais reconhecido nem como ‘alma racional’, nem como criatura participante da ordem hierárquica do cosmo, mas como um ‘ser’ em relação ao outro ‘Ser’⁷², pois a vida espiritual do homem “não parte da simples natureza; ela começa de algum modo abaixo dela, na corrupção original”⁷³. Nesse sentido, se por um lado o homem é dono de si e de sua vontade, por outro, a realização plena de sua vontade – que é a volta para o seu criador – só se realiza plenamente pela graça e misericórdia de Deus.

O que faz o homem merecedor da graça divina será o esforço individual de vencer a tendência inferior e a coragem de viver uma vida reta sem os excessos da vida material. Portanto, não é sem um esforço pessoal, mas também não depende somente deste. É preciso que o homem encontre sua verdadeira imagem pela Graça, como se pudesse ver a si mesmo através de um espelho, “*pois o próprio olho não se enxerga a não ser por meio de um espelho*”.⁷⁴

O homem, portanto, será sempre esse ser em busca da remissão e da salvação restauradora da imagem deformada pelo pecado. Imagem que é inegavelmente a sua natureza, que não se basta nem se resolve ‘em si’, mas que implica e se define somente na relação com o Criador.

⁷² BIRCHAL. Diante de Deus: o eu e o outro em Santo Agostinho, p. 230.

⁷³ BOYER. L’image de la Trinité, p. 132.

⁷⁴ AGOSTINHO. *A Trindade XIV*: 6, 8b.

CAPÍTULO 2

INTERIORIDADE E PRESENÇA DE DEUS

*“VÓS ÉREIS MAIS ÍNTIMO QUE O MEU PRÓPRIO ÍNTIMO
E MAIS SUBLIME QUE O ÁPICE DO MEU SER.”
(CONFISSÕES III: 6, 11)*

1. A questão da interioridade

É comum a afirmação, entre os maiores intérpretes do pensamento agostiniano, de que Agostinho é o filósofo da interioridade. De fato, para o bispo de Hipona, Deus habita no interior do homem, de modo que procurar Deus será percorrer o caminho que leva a si mesmo. Mas como pensar essa interioridade? O interior pode ser concebido como um lugar, ou um espaço que se pode descrever como um espaço geográfico?

Para Agostinho, a linguagem, embora seja o meio mais habitual de transmissão de idéias, constitui um problema inseparável da própria existência, porque ela precisa alcançar a essência da experiência mesma e, ao mesmo tempo, comungar de um sentido comum entre os homens para que possa haver comunicação. Ao dizer de uma experiência tão íntima e pessoal como é a experiência de estar diante de seu próprio interior, não será de estranhar que Agostinho se depare com estes dois pólos de dificuldade: a dificuldade de traduzir uma experiência que para ele constitui um mistério, e a dificuldade de encontrar palavras que possam traduzir ou definir aquilo que é a sua experiência mais íntima e profunda. Para resolver o impasse, no entanto, Agostinho fará, muitas vezes, o uso de metáforas que definem ou delimitam sua experiência de interioridade.

Embora seja preciso lançar mão do uso de tantas metáforas, como é o caso da descrição no livro X das *Confissões* da atividade da memória, não se pode dizer que o interior possa ser delimitado espacialmente como se fosse um “lugar”. *“É grande esta*

força da memória, imensamente grande, ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até o profundo?”⁷⁵.

A realidade da experiência de si e, conseqüentemente, a realidade da experiência de Deus ultrapassam qualquer forma de figuração espacial e a interioridade se mostra incomparável a qualquer realidade descritível.

Onde residis, senhor, na minha memória? Em que lugar aí estais? Que esconderijo fabricastes dentro dela para Vós? Que santuário edificastes? Dignastes-Vos tributar esta honra na minha memória, mas o que eu pretendo saber é em que parte habitais.

Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também se recorda de si mesmo -, e nem aí estáveis. (...)

Por que procuro eu o lugar onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci e encontro-Vos lá dentro, sempre que de Vós me lembro⁷⁶.

É neste sentido que podemos afirmar, como Blanchard, que Agostinho fala de dois mundos completamente distintos entre si⁷⁷. Ele fala de um mundo exterior, sujeito à ação do tempo, onde se situa toda a matéria e toda a criação. E fala também de um mundo interior, mundo dos homens e das experiências realmente relevantes. Nas *Confissões*, ao relatar a experiência do êxtase em Óstia, vemos exemplificados os dois mundos dos quais fala Agostinho.

Suponhamos uma alma onde jazem em silêncio a rebelião da carne, as vãs imaginações da terra, da água, do ar e do céu. Suponhamos que ela guarda silêncio consigo mesma, que passa para além de si, nem sequer pensando em si; uma alma na qual se calem igualmente os sonhos e as revelações imaginárias, toda a palavra humana, todo o sinal, enfim, tudo o que sucede passageiramente.

Imaginemos que nesta mesma alma existe o silêncio completo porque, se ainda pode ouvir, todos os seres dizem: “Não nos fizemos a nós mesmos, fez-nos. O que parece eternamente”. Se ditas estas palavras os seres emudecerem, porque já escutaram quem os fez, suponhamos então que Deus sozinho fala, não por essas criaturas, mas diretamente, de modo a ouvirmos a sua palavra, não pronunciada por uma língua corpórea, nem por voz de anjo, nem pelo estrondo do trovão, nem por metáforas enigmáticas, mas por Ele mesmo.

Suponhamos que ouvíamos Aquele que amamos nas criaturas, mas sem o intermédio delas, assim como nós acabamos de experimentar, atingindo, num relance de pensamento, a Eterna Sabedoria, que permanece imutável sobre os

⁷⁵ AGOSTINHO. *Confissões* X: 8, 15.

⁷⁶ AGOSTINHO. *Confissões* X: 25, 36.

⁷⁷ BLANCHARD. “L’espace intérieur d’après les Confessions”, p. 535-542.

seres. Se esta contemplação continuasse e se todas as outras visões de ordem muito inferior cessassem, se unicamente esta arrebatasse a alma e a absorvesse, de tal modo que a vida eterna fosse semelhante a este vislumbre intuitivo, pelo qual suspiramos: não seria isto a realização do “entra no gozo do teu Senhor?” E quando sucederá isto? Será quando todos “ressuscitarmos”? Mas então não “seremos todos transformados”?⁷⁸.

O mundo interior é o mundo da meditação, do silêncio e da prece. Nele as experiências pessoais se desdobram por meio das dimensões espirituais de reflexão e ascensão. É no espaço de dentro que a matéria ganha qualidade, profundidade, duração e significado.

A experiência humana encontra-se entre estes dois mundos: entre a pragmaticidade da vida mundana e a espiritualidade e segredos da consciência. Entre um e outro o homem tem de viver a experiência de ambos, passar da dispersão à atenção, da palavra ao silêncio, da exterioridade à interioridade. Entretanto, a preferência de Agostinho se afirma em uma opção individual. Durante e depois de sua conversão, em meio a uma forte luta travada consigo mesmo, a opção de Agostinho foi sempre pela vida interior.

Contra os prazeres da carne e o deleite intelectual da retórica, o Santo Doutor se depara com a experiência profunda de si mesmo e descobre uma “interioridade dilacerada”. O interior é o lugar da escuta, do encontro com Deus, lugar do retorno à natureza primordial, da perfeição e da salvação, mas é também o lugar da surdez, do distanciamento, do pecado e da perdição. Assim, pela experiência de interiorização, Agostinho descobre que “a natureza do homem não se resolve em si, não se fecha em si, mas remete a uma história que implica o outro [Deus] e se define nesta relação”.⁷⁹

Pelo mergulho no seu próprio “eu”, Agostinho terá a experiência e a segurança de poder descer até às profundezas do abismo interior e lá encontrar Deus. Nas suas *Confissões* o Hiponense expressa de forma inesquecível esse mergulho em si, pois todo seu discurso memorialístico é sustentado pela certeza da presença de Deus. Deus é a garantia da sinceridade e da veracidade do relato, Deus é aquele a quem, de forma direta e pessoal, Agostinho dirige suas súplicas, Deus escuta e fala no silêncio da alma.

Para Vós, Senhor, a cujos olhos está patente o abismo da consciência humana, que haveria em mim oculto, ainda que Vo-lo não quisesse confessar?

⁷⁸ AGOSTINHO. *Confissões* X: 10, 23-24.

⁷⁹ BIRCHAL. *Diante de Deus: o eu e o outro em Santo Agostinho*, p. 231.

*Poder-Vos-ia ocultar a mim mesmo, mas não poderia esconder-me de Vós. Agora me iluminais, agradais-me, e eu de tal modo Vos amo e desejo que já me envergonho de mim. (...) Nenhuma verdade digo aos homens que Vós já antes não tendeis ouvido. Nem me ouvis nada que já antes mo não tivésseis dito*⁸⁰.

Se Deus se comunica e está presente no interior, o mundo interior é infinitamente melhor e mais perfeito. É nele que o espírito se dilata e descobre a duração em oposição à finitude e limitação do tempo. Os dois mundos são reais, mas o mundo interior é mais real, porque está mais próximo de Deus e também porque somente nele a experiência de si mesmo é manifesta.

2. O homem exterior e o homem interior

Mas enquanto podemos falar da referência a dois mundos no pensamento agostiniano, o próprio Agostinho faz referência a dois homens: um exterior e outro interior.

*Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu, quem és”? “Um homem”, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor*⁸¹.

Tudo o que na alma se assemelha ao animal pertence ao homem exterior que não é somente definido por seu corpo, mas por tudo aquilo que anima e vivifica a alma. Os sentidos corporais seriam a principal fonte de conhecimento do homem exterior, embora limitado a somente aquilo que é mundano.

É por meio do ‘homem interior’ que o homem tem acesso às verdades, tanto imateriais e imutáveis – verdades de Deus e da alma – como as verdades do próprio mundo visível. É que, para o Hiponense, ao evoluirmos do mundo exterior ao interior, introjetamos lembranças e percepções dos dois mundos e somos capazes de

⁸⁰ AGOSTINHO. *Confissões* X: 2, 2.

⁸¹ AGOSTINHO. *Confissões* X: 6, 9-10.

compreensão e entendimento de ambos. O mundo exterior abriga os objetos corpóreos que são atingidos pela sensação. O mundo interior abriga a alma e sua atividade.

Os objetos, em si mesmos, são incapazes de produzir conhecimento ou qualquer tipo de sensação. Tudo que sentimos, vemos, ouvimos ou tocamos é nada menos que a introjeção do exterior no interior da alma. Assim não são os objetos que produzem conhecimento no homem, mas o homem que tem uma percepção sensória e interior sobre os objetos.

Ao afirmar que as sensações são próprias da alma, Agostinho está distinguindo os objetos sensórios do conhecimento produzido sobre eles, ou seja, a sensação. Os objetos corpóreos estão no nível do existir ou exterior e as sensações, ao contrário, no nível do viver, no interior, produzidas pela alma. Dos sentidos corpóreos, por exemplo, o sentido da visão, pode-se afirmar que qualquer objeto que seja perceptível aos olhos pode existir mesmo antes de ser visto, mas em termos da visão, enquanto sensação propriamente dita, a qual não existia antes de ter percebido o objeto, esta é produzida em razão da atenção da alma que se ocupa daquele objeto.

Ora, se Agostinho concebe o homem como a junção de um corpo e de uma alma, não nega as informações providas dos sentidos, mas insiste em afirmar que como fonte de conhecimento tudo o que se refere ao homem exterior ou ao seu corpo será sempre inferior ao homem interior ou à sua alma.

Em conseqüência de nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnis, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis. Ainda que aquelas sejam exteriores e estas interiores; e que percebamos aquelas pelos sentidos do corpo, e estas as compreendamos pela mente. E isso embora sejamos almas não sensíveis, isto é, corporais, mas sim inteligíveis, já que somos vida. Contudo, como disse anteriormente, estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior, que ao ser arrastada da incerteza do mundo corporal para se fixar no espiritual, com conhecimento muito mais certo e estável, a nossa atenção retorna ao que é sensível e deseja aí repousar – justamente de onde vem sua fraqueza⁸².

A alma tem, portanto, papel ativo e o corpo papel passivo no processo de conhecimento. É a alma que atua como uma sentinela, fazendo do corpo um instrumento de percepção do mundo sensível. Ambos são ao mesmo tempo necessários: a alma a fim de interpretar os objetos e o corpo – sentidos corpóreos – para que estes

⁸² AGOSTINHO. *A Trindade* XI: 1, 1.

objetos possam se manifestar. Assim o homem não é concebido somente por sua alma, nem o corpo lhe é um mero ornamento. Mas a despeito de toda possível complementaridade – que não supera um dualismo – a alma será sempre a parte superior e o corpo a parte inferior do homem.

Enquanto a alma se deixar levar pelos sentidos externos não atingirá o nível da razão, porque estará totalmente influenciada pelo mundo exterior, pois os dados captados pelos sentidos corporais são armazenados na memória, mas as imagens percebidas e incorporadas se referem apenas ao mundo exterior.

Somente o homem interior pode ter acesso às verdades eternas. Somente o homem interior pode transcender às experiências externas e perceber as razões eternas do mundo corpóreo, pois pode fixar a atenção além das lembranças, recolhendo e comparando as informações captadas pelos sentidos. Ele pode, portanto lembrar, representar, fixar, imaginar e reelaborar todas as informações provindas do mundo exterior numa ordem racional mais ampla e superior.

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.

Ao contrário, fixar a atenção, reter, além das lembranças captadas espontaneamente na natureza, como ainda as que foram confiadas intencionalmente à memória, e quando essas lembranças estão para cair no esquecimento, lembrá-las e representá-las; além disso, construir visões imaginárias, recolhendo e como que tecendo tais e tais lembranças tomadas aqui e ali; ver como nesse gênero de coisas se distingue o verossímil do verdadeiro, não só no domínio espiritual, mas até no material; todas essas e outras operações do gênero, ainda que tenham relação com o sensível e com os conhecimentos que a alma adquire mediante os sentidos, não são estranhas à razão, nem são comuns a homens e animais⁸³.

Contudo para se fazer juízo sobre as realidades corporais é preciso que a razão opere em um nível mais elevado ainda. Assim Agostinho fala de uma dupla função da razão: a inferior e a superior. Ambas são constituídas por uma só substância e pertencem à alma. A diferença é que a primeira, a razão inferior, tem a função de agir e estar mais próxima e diretamente ligada ao mundo corpóreo e ao homem exterior. A segunda, a razão superior, tem a função de reger a primeira, esclarecendo e captando as verdades eternas.

⁸³ AGOSTINHO. *A Trindade* XII: 2, 2.

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 aptas a governá-las. (...) Por isso, esse algo de nossa alma racional – não a ponto de romper a unidade, mas como delegado para colaborar no bem do conjunto – é repartido para os encargos de sua ação própria. 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 o apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa⁸⁴.

A razão inferior está diretamente ligada à ação, ao trabalho, esforço e luta. A razão superior, à verdadeira contemplação, que representa recompensa e repouso pela visão parcial da realidade sensível. Há, portanto, uma subordinação incondicional da primeira à segunda⁸⁵, pois é esta que possibilita a contemplação das verdades eternas.

Vale dizer que o sentido interior não pressupõe necessariamente ainda a razão, pois os sentidos tanto internos como externos são individualizados. A razão, ao contrário, pode alcançar as verdades racionais e transcendentais, ou seja, aquelas que não pertencem a nenhuma alma em particular e em todos se fazem presentes. A razão é, pois, a mediadora entre as verdades dos nossos sentidos internos (verdades da alma) e as verdades eternas.

Por isso mesmo, a busca pelas verdades eternas começará pela procura laboriosa, de uma vida interior e pela busca de si. Sem dúvida Agostinho está sempre chamando o leitor para dentro de si mesmo, porque escolher a via interior é escolher a via do conhecimento em um plano sempre superior e mais profundo. É escolher a via do conhecimento de tudo o que lhe transcende e escolher a via do autoconhecimento a fim de que o conhecimento de si possa ser mediador para o conhecimento de Deus.

⁸⁴ AGOSTINHO. *A Trindade* XII: 3, 3.

⁸⁵ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 143.

3. O itinerário da alma a si mesmo: a visão da imagem

A busca de si exige o domínio espiritual e a dissipação de toda imagem, de todo conceito. Agostinho busca a si “*neste lugar que não é lugar*”⁸⁶, no seu interior, e recusa que esta busca possa ser feita através de um espelho.

*Enxergamos os seres corpóreos por meio dos olhos corporais, mas não podemos refratar e fazer refletir sobre nós mesmos os raios que emitem e tocam tudo o que enxergamos, a não ser por meio de um espelho. (...) Contudo, de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força não será com os olhos do corpo. Conseguirmos investigá-la, só será pela mente. E se possível, também será por meio dela que chegaremos a compreender a explicação dessa possibilidade. Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma, por ser incorpórea. Pois se não se conhecer a si mesma não poderá amar-se a si mesma*⁸⁷.

O espelho somente pode refletir o que é exterior. A alma, por ser incorpórea, não pode ser vista através de um espelho. O que torna a alma visível é a atitude de reflexão sobre ela mesma.

O espelho também tem o sentido de enigma. Agostinho usa a expressão quando se refere à dificuldade de se compreender o mistério da Trindade, posto que entre o homem e Deus não há um face a face. Agostinho investiga a Trindade por meio de um movimento de introspecção no qual revela a própria estrutura triádica da alma humana, forma pela qual Deus se revela e se dá a conhecer.

*Mas quando chegar o dia da visão, face a face (1 Cor 13, 12), a nós prometida, veremos esta Trindade não somente incorpórea, mas também deveras inseparável e realmente inalterável. E nós a veremos com muito maior clareza e certeza do que agora vemos esta sua imagem que somos nós. E aqueles que agora vêem a Trindade aqui, por esse espelho e nesse enigma – na medida em que se pode vê-la nesta vida –, não são os que contemplam em sua mente essas três realidades que assinalamos e comentamos, mas os que a vêem em sua mente como imagem de Deus e podem relacioná-la àquele do qual são imagem, tudo o que vêem. De maneira que, por essa imagem que vêem pela contemplação, podem também pressentir a Deus por conjetura, posto que ainda não o podem ver “face a face”. Pois, na verdade, o Apóstolo não disse: “Vemos agora um espelho”, mas Vemos agora por meio de um espelho (1Cor 13, 12)*⁸⁸.

⁸⁶ AGOSTINHO. *Confissões* X: 9, 16.

⁸⁷ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 3, 3.

⁸⁸ AGOSTINHO. *A Trindade* XV: 23, 44^a.

O homem só é capaz de conhecer a Trindade por meio da imagem que é o próprio homem. A verdadeira visão – no face a face – parece estar reservada para o futuro. Nesse sentido, ao invés de a alma apreender sua própria existência através de um espelho, ela mesma se torna espelho e reflete a imagem de Deus. A alma do homem é, pois, como um reflexo e a imagem de toda Trindade.

Segundo Somers⁸⁹, a doutrina da imagem não é um tema especificamente agostiniano, pois tem suas origens em tempos bem mais remotos, cerca de 2000 antes de Cristo, nos povos sumerianos, povos não semíticos, não indo-europeus, mas que desenvolveram uma influência decisiva sobre a civilização do Oriente antigo. Os mitos dos sumerianos autóctones que falam do homem feito pelos Deuses a partir da lama são a expressão mais primitiva e concreta do tema da imagem e foram, de certa forma, assimilados e incorporados nos textos bíblicos, também pelo maniqueísmo e pela filosofia platônica, mais especificamente a filosofia plotiniana. O tema da imagem é, portanto, um dos pivôs dessas três tradições que parecem ter uma origem comum.

Somers acredita ainda que os mitos e relatos religiosos os quais esquecemos podem já ser o resultado de um sincretismo primitivo, que com o passar do tempo ganharam desdobramentos cada vez mais abstratos e complexos. Mas é sob essa perspectiva mesma que acreditamos ser difícil dizer o quanto a doutrina da imagem agostiniana foi influenciada ou não por outras culturas e como ela adquiriu seus próprios contornos.

Para se ter a noção da doutrina dada por Agostinho é preciso sobretudo identificar o espelho com a alma humana. “Deus é a luz que clareia a alma e esta o espelho que reflete a imagem de Deus e através do qual o espírito pode contemplar, por uma reflexão total sobre si, indiretamente, mas distintamente, a imagem de Deus”⁹⁰.

Pode-se dizer com certeza, no entanto, por termos registros bastante explícitos sobre isso, que São Paulo abriu para Agostinho o caminho para sua própria interpretação da doutrina da imagem. No capítulo 8 do livro XV de *A Trindade*, Agostinho faz longo comentário sobre as cartas aos Coríntios, procurando dar sentido ao que o Apóstolo diz quando se refere a “imagem” e a “espelho”.

⁸⁹ SOMERS. Imagem de Deus e iluminação divina, p. 451-454.

⁹⁰ SOMERS. Imagem de Deus e iluminação divina, p. 453.

Ao investigarmos qual seja esse espelho e como é ele, o primeiro pensamento que nos ocorre é que nos espelhos apenas vemos uma imagem. Envidamos então nossos esforços neste sentido: pela imagem que somos nós, ver de algum modo, como em espelho, aquele que nos criou. (...)

Contemplamos, disse ele, como em espelho (per speculum), e não: contemplamos como de um mirante (de specula). O idioma grego, de onde foram traduzidas as cartas apostólicas, não dá lugar a ambigüidade alguma. Há um termo para espelho (speculum) onde se vêem as imagens das coisas e outro para mirante (specula), altura de onde se pode divisar mais ao longe. E os dois termos diferem inclusive no som. (...)

Somos transformados nessa mesma imagem, diz ele, isto é, somos transfigurados de uma forma para outra, de uma aparência obscura para uma aparência resplandecente. Embora seja obscura, é uma imagem de Deus. E se é imagem, é também a sua glória, conforme à qual os homens foram criados, sendo superiores aos demais animais⁹¹.

Agostinho percebe nesse espelho a alma que traz em si a imagem de Deus, mas antes do Bispo de Hipona, os padres apologistas e gregos, a exemplo de São Paulo, reconheciam no homem a imagem do Verbo e no Verbo a imagem do Pai. A tradição Alexandrina, com Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio já havia defendido a tese de que a imagem de Deus está no espírito do homem, e apologistas como Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Taciano, Irineu e Tertuliano, menos radicais no estabelecimento de uma cisão entre alma e corpo, não hesitaram em defender a supremacia do espiritual sobre o material. A imagem, portanto, está no espírito daqueles que buscam a vida sem pecado.⁹²

Não obstante, Agostinho reelabora e aprofunda todas as interpretações anteriores, formando aquilo que tradicionalmente é denominado de “síntese do pensamento cristão”. Com argumentos fundamentalmente mais consistentes, o Bispo de Hipona toma os elementos já prontos e os reconstrói com a habilidade e a solidez de quem não quer somente crer, mas conhecer profundamente.

Se procurarmos o que possa existir de superior a essa natureza racional [a alma], e se investigarmos a verdade, encontraremos que essa verdade é Deus, ou seja, não uma natureza criada, mas criadora. Que essa seja a Trindade, devemos demonstrar agora, não só para os que crêem, apoiados na autoridade da Escritura divina, mas também para os homens dotados de entendimento, apoiados em argumentos de razão, isso se pudermos⁹³.

⁹¹ AGOSTINHO. *A Trindade* XV: 8, 14.

⁹² LADARIA. In: *O homem e sua salvação*, p. 87-102.

⁹³ AGOSTINHO. *A Trindade* XV: 1, 1.

Podemos observar dois períodos distintos na elaboração do conceito de imagem em Agostinho: o primeiro, entre 378 e 400, quando o Hiponense redigiu seus primeiros escritos, entre eles, as *Confissões*, prevalece a concepção, por sinal bastante paulina, de que a imagem ocupa um lugar na razão, no espírito ou no homem interior, mas que não passa de uma impressão da figura de Deus, porque a alma perdeu sua natureza pelo pecado. Podemos somar a esta concepção, a partir de 388, duas características helenísticas e neoplatônicas. A primeira delas é a semelhança à Deus pela imortalidade da alma e a segunda a idéia de que se pode encontrar a semelhança por meio da reflexão ou *Cogito*.

A semelhança pela imortalidade não será reafirmada em *A Trindade*, obra que constitui o que estamos considerando a segunda fase, cuja maturidade e segurança trazem fundamentos bem mais sólidos a respeito da doutrina da imagem.

A imagem será uma imagem trinitária que constitui o ser do homem. Neste segundo período prevalece a idéia de que a imagem se realiza primordialmente na mente ou na inteligência. Nesse sentido, quando pecamos não perdemos nossa imagem, mas uma parte de nossa inteligência.

A defesa de uma natureza humana racional conduz, conseqüentemente, a possibilidades diversas, entre elas, à capacidade de conversão pela razão. O pecado, nesse sentido, não destruiria, mas apenas deformaria a imagem do homem.

O fato de o homem ser o próprio espelho da imagem de Deus, independentemente de a alma estar ou não deformada pelo pecado, mostra que a antropologia agostiniana dá ao homem um status tal que toda sua filosofia passa necessariamente pelo homem⁹⁴. O eixo único em torno do qual ela gira é Deus⁹⁵, mas para se chegar até Deus é preciso reconhecer o lugar onde Seu semblante está espelhado, ou seja, no interior de todo homem que à Sua imagem foi criado.

⁹⁴ LADARIA, In: *O homem e sua salvação*, p. 103.

⁹⁵ BOEHNER E GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 142.

4. O conhecimento de si

A doutrina da imagem agostiniana toma o caráter do “realismo cristão”⁹⁶ na medida em que o homem é verdadeiramente imagem de Deus. Assim a questão se coloca da seguinte forma: se Deus é trino, a imagem também deverá ser trina. De fato, Agostinho descobre e demonstra uma série de estruturas trinitárias no homem.

Há, em última instância, um espírito o qual procede uma trindade humana e que nela engendra uma consciência de si⁹⁷. Trata-se de uma força consciente interior que sabe de sua própria existência e que afirma essa existência a todo instante.

Os homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber e julgar provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue, dos átomos (...); e houve quem defendesse esta ou aquela opinião. Não obstante, quem jamais duvidou que vive, recorda, entende, quer, pensa, conhece e julga? Posto que, se duvida, vive; se está em dúvida acerca daquilo que duvida, recorda sua dúvida; se duvida, sabe que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não convém assentir temerariamente. E ainda que duvide de todas as demais coisas, destas jamais deve duvidar, porque se não existissem, seria impossível a dúvida⁹⁸.

⁹⁶ Cayré explica no capítulo IV do seu livro *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, p. 88 a 111, que o realismo cristão surge da idéia de criação *ex nihilo*. Neste sentido Deus não é uma abstração, mas a mais eficaz de todas as realidades, ainda que considerado na sua pura e necessária transcendência.

Também o mundo criado traz, em si, o caráter do realismo, pois não é uma parcela degradada da divindade, mas sua obra e todas as criaturas não são tiradas de sua substância, mas fruto de sua ação. Considerando de uma forma muito mais filosófica do que doutrinal, Agostinho aprofunda a teoria da criação cristã e revela que entre Deus e as criaturas o ponto de contato essencial é o ‘ser’, com a diferença que no Criador o ser é absolutamente ‘ser sempre’. E cita: “*Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem absolutamente boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. (...) Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas, e que certissimamente não existe nenhuma substância que Vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que boas em particular, tomadas conjuntamente são muito boas, pois o nosso Deus criou todas as coisas muito boas.*” (Confissões VII: 12, 18) Todo ser é um, porque participa do semblante de Deus, todas as coisas são verdadeiras porque são um ser. À diferença das criaturas, o Criador é o ser por essência, imutável e superior.

A partir da concepção de criação é que Agostinho funda sua moral sobre uma verdade libertadora e exige um verdadeiro amor ao bem e a Deus que é o princípio e o regulador supremo. Deus é a verdade da existência e a verdade é o suporte de toda procura e toda especulação. A verdade é a própria realidade identificada com o ser conhecido pelo espírito e na medida em que pode ser conhecido porque Deus é eterno, ou seja está fora do tempo e acima da compreensão do que é temporal e é também a caridade perfeita. Verdade, eternidade e caridade são, pois, conjuntamente a fórmula da constituição divina, a qual assimila uma verdade que é ao mesmo tempo realidade e transcendência.

⁹⁷ SOMERS. *Imagem de Deus e iluminação divina*, p. 459.

⁹⁸ AGOSTINHO. *A Trindade X*: 10, 14.

Essa consciência de si é primeiramente memória de si mesmo, ou seja, permanente identidade do espírito consigo mesmo que faz despertar uma inteligência capaz de armazenar e discernir as verdades de sua própria essência⁹⁹. O espírito humano, na forma como Agostinho o concebe, é necessariamente consciente e presente a si mediante uma estrutura trinitária mais completa e essencial: memória, inteligência e vontade. Mas o homem não é necessariamente sempre consciente de si. Para que a alma não esqueça de si mesma e não esqueça o amor que sente por saber de si é preciso que a outra estrutura já mencionada – mente, conhecimento e amor –, esteja em constante atividade.

No desdobramento dessas duas atividades trinitárias, Agostinho reconhece a existência, nas profundezas do espírito, de uma memória, uma inteligência e uma vontade interiores, onde reside toda a ciência escondida e de onde nascerá o pensamento e seu conteúdo.

No livro X de *A Trindade*, Agostinho constata que a alma se conhece sempre e toda inteira por meio de sua realidade trinitária. Realidade pela qual a alma sabe que conhece, lembra, deseja conhecer e por consequência sabe que vive e existe. Memória, inteligência e vontade implicam antes de tudo que é preciso “ser”.

Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. (...)

Do mesmo modo toda alma humana sabe que quer, sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere o ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver¹⁰⁰.

A intuição que a alma tem dela mesma revela sua essência mesma, a saber, de ser um só e mesmo espírito nessas três realidades. Cada uma delas se distingue das outras e, ao mesmo tempo, todas são estreitamente implicadas entre si. Dizer que se lembra é referir-se a um saber, ou seja, é lembrar que se sabe. Querer e amar é girar em direção àquilo que se lembra conhecer. Memória, inteligência e vontade são realidades que se contrastam como termos de relações recíprocas, cuja estrutura desenha a imagem da Trindade divina, pois os três termos são distintos, mas constitutivos de uma mesma e única substância.

⁹⁹ SOMERS. Imagem de Deus e iluminação divina, p. 459-560.

5. Do conhecimento de si ao conhecimento de Deus

O conhecimento de si no pensamento agostiniano aponta para dois pólos de relações recíprocas – o eu interior e Deus –, mostrando que o conhecimento de si está intimamente ligado ao conhecimento de Deus. “*Deus sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo, que eu te conheça*”¹⁰¹. É preciso se conhecer para descobrir Deus e é preciso conhecer Deus se quisermos descobrir nosso eu mais profundo, pois é o próprio Deus que nos faz conhecer a nós mesmos e se dá a conhecer, falando e iluminando nosso coração.

Eis a razão das diversas invocações agostinianas a Deus ao longo de suas obras. As preces auxiliam Agostinho a dobrar-se sobre si mesmo, desviando sua atenção dos objetos sensíveis, num mergulho, ao mesmo tempo, em si e em Deus.

*Deus das virtudes, convertei-nos, mostrai-nos a vossa face, e seremos salvos. Para qualquer parte que se volte a alma humana, é à dor que se agarra, se não se fixa em vós, ainda mesmo que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma*¹⁰².

Mas enquanto esse mergulho em si mesmo é, nas *Confissões*, um mergulho sem limites, ou seja, um mergulho daquele que se ergueu das “profundezas do abismo” para uma entrega e uma abertura de seus segredos mais íntimos, em *A Trindade* Agostinho tem muito claro que o conhecimento de si e de Deus se fará mediante um esforço intelectual, pois é pela atividade da mente que o conhecimento se dá. O que não difere é que em ambas as obras, tanto o conhecimento ‘de si’ mesmo como o conhecimento de Deus ‘em si’ tem seus limites.

Nas *Confissões* o Bispo de Hipona afirmou que Deus era o alimento que mata a fome, o remédio para todos os males e aquele que jamais se afasta de nós.

*... ó meu Deus, luz da minha alma, pão da boca interior do meu espírito, poder fecundante da minha inteligência e seio do meu pensamento*¹⁰³.

Impelido por uma necessidade secreta, enraivecia-me contra mim mesmo por não me sentir mais faminto de amor. Gostando de amar, procurava um objeto

¹⁰⁰ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 10, 13.

¹⁰¹ AGOSTINHO. *Soliloquios* II: 1, 1.

¹⁰² AGOSTINHO. *Confissões* III: 10, 15.

¹⁰³ AGOSTINHO. *Confissões* I: 13, 21.

para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de risco, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior – de Vós, ó meu Deus. Não tinha fome desta fome, porque estava sem apetite de alimentos incorruptíveis, não porque deles transbordasse, mas porque, quanto mais vazio, tanto mais enfasiado me sentia. Por isso minha alma não tinha saúde, e ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis. Mas se estes não tivessem alma, com certeza não seriam amados¹⁰⁴.

.....

Onde estava quando Vos procurava? Vós estáveis diante de mim; porém eu apartava-me de mim e, se nem sequer me encontrava a mim mesmo, muito menos a Vós!¹⁰⁵.

Agostinho, em todo relato das *Confissões* carrega uma certeza ardente da presença de Deus no seu interior. *Vós éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser¹⁰⁶*. Mas afirma ainda que se quisermos alcançar a Deus é preciso primeiramente conhecer nossos desejos e necessidades mais profundas, saber o que somos e, principalmente, preparar nosso interior para recebê-Lo.

Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido. Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuídes sem mancha nem ruga¹⁰⁷.

.....

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existia se não existisse em Vós. Porém chamaste-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz¹⁰⁸.

O conhecimento de si e o conhecimento de Deus, nesse sentido, se confundem na medida em que conhecer a si é, necessariamente, conhecer o objeto do seu amor. É importante lembrar que para Agostinho amor e conhecimento estão sempre associados entre si, um implica o outro. E Agostinho declara que o que ele sabe de si é que ama a Deus.

¹⁰⁴ AGOSTINHO. *Confissões* III: 1, 1.

¹⁰⁵ AGOSTINHO. *Confissões* V: 2, 2.

¹⁰⁶ AGOSTINHO. *Confissões* III: 6, 11.

¹⁰⁷ AGOSTINHO. *Confissões* X: 1, 1.

A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem a certeza de que Vos ama. Feriste-me o coração com a vossa palavra e amei-Vos. O céu, a terra e tudo o que neles existe dizem-me por toda parte que vos ame¹⁰⁹.

Ora, este sentimento pode ser descrito como uma experiência profunda da manifestação de fé, mas não é isso que transparece visto que Agostinho associa sempre o amor ao conhecimento. Não se ama o que é desconhecido. É, então, que o santo Bispo quer ter claro o que ele ama quando ama a Deus.

Que amo eu, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o seu Deus. E, contudo amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargue, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus¹¹⁰.

Deus é amado como luz, voz, odor – sensações do homem interior. Experiência puramente individual e intransponível. Se o amor pressupõe posse, o homem ama a Deus como quem possui a eternidade e a permanência. Diferentemente das sensações externas, constantemente arrebatadas pelo tempo, as sensações internas levam à verdadeira fruição da eternidade de Deus.

Em *A Trindade*, o princípio de conhecimento é o mesmo: de si a si e de si a Deus. Porém, não encontramos nessa obra um eu aflito e dilacerado em busca da salvação por tanto tempo renunciada, mas um Agostinho maduro e consciente de seu lugar diante do criador e das outras criaturas. O caminho que se há de percorrer, portanto, de si a Deus toma cunho e dimensões bem mais racionais do que emocionais.

É preciso conhecer a Deus, posto que Deus é o objeto do amor. Mas não se pode conhecer a Deus em si, pois a mente humana, limitada e imperfeita, é incapaz de alcançar a perfeição divina.

No capítulo IX (12, 18) de *A Trindade*, Santo Agostinho fala do desejo que inspira a busca. *A mens*, quando se conhece é pai de seu conhecimento. O amor não gera seu

¹⁰⁸ AGOSTINHO. *Confissões* X: 27, 38.

¹⁰⁹ AGOSTINHO. *Confissões* X: 6, 8.

¹¹⁰ AGOSTINHO. *Confissões* X: 6, 8.

próprio amor, mas já existe antes do parto do verbo. É o amor que inclina a *mens* a gerar o verbo e une o pai ao seu filho.

Todo conhecimento gerado interiormente é o que desejamos possuir. O amor, pois, está duplamente ligado à geração: como desejo, ele é aspiração e causa do conhecimento; como dileção ele é apego ao fruto conseguido. Assim, o amor é o movimento da alma, estímulo e impulso que busca o que lhe falta e descanso, fruição e repouso na posse do que lhe foi alcançado. Mas como o conhecimento de Deus está acima da capacidade natural da mente humana, Agostinho propõe seu conhecimento por meio da *imago Dei*.

O reconhecimento da Trindade divina através da imagem no homem será um caminho mais curto e mais fácil para a apreensão humana. “Voltemos, portanto, àquela imagem criada, ou seja, à investigação e consideração da alma racional acerca desse assunto. Na alma, com efeito, o conhecimento de certas realidades que antes não eram conhecidas e o amor de outras que antes não eram amadas, produzem-se no tempo e facilitam-nos a descobrir mais distintamente o que devemos dizer – pois a linguagem, que também ela se desenvolve no tempo –, explica melhor as realidades que se encerram na ordem do tempo”¹¹¹.

O homem pode reconhecer na sua própria imagem uma idéia cuja forma deve se aproximar daquilo que Deus é na sua apreensão mais imediata, mas para isso é preciso, em primeiro lugar, descartar qualquer tipo de imagem corpórea.

Se nos esforçarmos em imaginar a Deus, na medida em que ele nos dê a graça e o dom, não pensemos em contatos ou abrangências e espaços locais, como se ele fosse um ser em três corpos. Pelo contrário, tudo o que ocorrer ao espírito que importe em maior grandeza nos três, do que em cada um; mais inferioridade em um, do que nos dois outros; deve ser rechaçado, sem qualquer tentação de dúvida, assim como se deve repudiar da mente todo elemento corpóreo. (...) Pois Deus certamente não é nem a terra, o céu, nem algo parecido ao que vemos no céu, nem ao que aí não vemos, e que talvez ali esteja”¹¹².

Mesmo concebendo Deus como luz, denominação usual nos textos Agostinianos, essa luz não pode ser tomada como luz material, capaz de ser percebida pelos olhos do corpo. A luz da qual fala Agostinho é aquela “*que só o coração vê*”¹¹³.

¹¹¹ AGOSTINHO. *A Trindade IX*: 12, 17.

¹¹² AGOSTINHO. *A Trindade VIII*: 2, 3.

¹¹³ AGOSTINHO. *A Trindade VIII*: 2, 3.

Para encontrar a Deus é preciso encontrar a sua imagem no próprio interior. A imagem é o reflexo de Deus e o ponto de aplicação de sua presença, onde Deus toca e ilumina a alma. Deus clareia a alma porque Ele é Luz.

Desse modo, Deus não mais será uma figura exterior e distante, mas um Ser espiritual presente e pessoal que se manifesta no próprio íntimo dos homens. Deus se manifesta por meio de sua luz inteligível a qual ilumina e toca a alma humana.

Mas porque a visão da luz divina somente se dá indiretamente, através do espelho que é a própria alma humana, a imagem apresenta-se de forma muitas vezes obscura e enigmática. É preciso restaurar a imagem de Deus no homem pela remissão e purificação do espírito.

O preceito socrático *Conhece-te a ti mesmo*, terá um importante papel nesse sentido, na medida em que ele ativa o intelecto humano para uma capacidade latente que precisa ser despertada. A alma apreende sua existência no ato mesmo de pensar, não exigindo para isso nenhum espelho. A partir daí ela se torna o próprio espelho que reflete Deus – *imago Dei*. A alma revela, nesse movimento de introspecção, por meio de sua estrutura triádica, a sombra e a transcendência de Deus. Mas também, como afirma Courcelle, descobre uma realidade de duas faces: a de que o homem vive a guerra interior entre carne e espírito, compreendendo a profunda diferença de natureza entre o homem e a divindade, por um lado, e a inexorável presença de Deus no seu interior, de outro. *Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!*¹¹⁴. A primeira faz descobrir a profunda diferença de natureza entre o homem e a divindade, a segunda nossa grandeza por sermos seres criados à imagem de Deus e superiores aos animais¹¹⁵.

6. O “Conhece-te a ti mesmo”

A alma humana precisa se conhecer para diferenciar o conhecimento que ela tem de si do conhecimento que ela adquire de outras experiências sensitivas e intelectivas,

¹¹⁴ AGOSTINHO. *Confissões* X: 27, 38.

¹¹⁵ COURCELLE. *Connais-toi toi même. De Socrate a Saint Bernard*, p. 144-147.

pois a alma recolhe por ela mesma todos os conhecimentos das realidades incorporais, entre eles o conhecimento que ela tem de si mesma.

*Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma? Não se diga que é como acontece com o olho do corpo, que pode ver os olhos dos outros sem que veja os seus próprios. Enxergamos os seres corpóreos por meio dos olhos corporais, mas não podemos refratar e fazer refletir sobre nós mesmos os raios que emitem e tocam tudo o que enxergamos, a não ser por meio de um espelho. (...) Contudo, de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força não será com os olhos do corpo. (...) Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma. Logo, a mente conhece-se a si mesma, por si mesma, por ser incorpórea. Pois se não se conhecer a si mesma não poderá amar a si mesma*¹¹⁶.

Porque a alma se conhece por si mesma, sem a mediação de qualquer coisa que seja ela mesma, nada é mais manifesto que a sua própria existência.

*Ao dizer que sabemos o que é uma alma (animus), não o dizemos com incoerência, pois nós também temos uma alma. Não porque a tenhamos visto com os olhos do corpo e tampouco por termos percebido por uma noção geral ou especial, ou pela semelhança com outras muitas coisas por nós vistas. Mas como acabo de dizer, sabemos por termos uma alma. O que há que se conheça mais intimamente e leve a pessoa a sentir-se ela mesma do que esse princípio que nos faz sentir as demais coisas? Conhecemos por comparação a nós mesmos, os movimentos dos corpos que nos fazem perceber que outros além de nós estão vivos*¹¹⁷.

A alma sabe que vive e que é, mas muitas vezes faz uma imagem distorcida de si mesma. A alma precisa do preceito para jamais se esquecer que ocupa um lugar intermediário entre Deus que a rege e os seres que são por ela regidos.

*Por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma? Conforme creio, é para ela se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir*¹¹⁸.

É preciso pensar sobre sua própria existência para que, sabendo o que é, viva conforme sua natureza. “Uma coisa é não se conhecer e outra não pensar sobre si

¹¹⁶ AGOSTINHO. A Trindade IX: 3, 3.

¹¹⁷ AGOSTINHO. A Trindade VIII: 6, 9.

mesma”¹¹⁹. A alma deve, pois, pensar em si mesma, cuidando para não se apegar às imagens corpóreas.

*Mas como (a alma) se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza*¹²⁰.

Julgando ser um corpo ou confundindo-se com as coisas sensíveis, a alma erra na forma de se reconhecer, daí a importância do preceito para que a alma jamais esqueça do que realmente é. O “conhece-te a ti mesmo” é, portanto, a via da autoconsciência e não a prova de sua existência, uma ascese e não uma descoberta, quando a alma se aplica em discernir o que ela é daquilo que ela não é.

Para além de qualquer ligação com uma purificação moral, o preceito busca assegurar à *mens* o conhecimento ordenado de si. É acima de tudo um convite para realizar uma conversão a si, quando a *mens*, saindo de si mesma, inclinou-se à exterioridade.

O preceito exorta a alma a fazer a passagem da *notitia sui* ao *cogitatio sui*, o que equivale a fazer um giro para a interioridade e à reflexão.

Mas se o espelho não pode ser referência para o conhecimento de si mesma, a alma se conhece por uma intuição dela mesma, pois ela está presente a si mesma no momento em que se procura.

É, portanto, um conhecimento que se desenvolve no ato mesmo de se conhecer, quando a alma, toda inteira, se conhece intuitivamente, pois “quando se diz: “conhece-te a ti mesma”, no mesmo ato em que ela entende: “ti mesma”, ela se intui e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma”¹²¹.

Enquanto o olho não pode se ver senão por espelho, a alma pode se perceber, ela mesma, pela inteligência. Nesse sentido ela não conhece somente uma parte dela mesma por uma outra parte dela mesma como queriam os céticos. Agostinho compara esse conhecimento implícito que o homem tem de si mesmo com a memória que contém as

¹¹⁸ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 5, 7.

¹¹⁹ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 5, 7.

¹²⁰ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 5, 7.

¹²¹ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 9, 12.

lembranças que nos levam a nos chamar por nós mesmos, fazendo-nos observar, que a alma jamais se ignora plenamente.

Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda. É a alma toda que se sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda. Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. E o que lhe é mais conhecido do que saber que vive? (...) Além disso, como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe qual é a sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento. (...) Contudo, é toda inteira que ela se busca. Pois está toda presente a si mesma¹²².

Assim, é pelo *cogito* que a alma se vê, se compreende e se reconhece, sabendo que ela já se conhecia, antes, implicitamente, passando da memória implícita à descoberta.

É por meio do *cogito* que a alma se conhece como sujeito pensando em si mesmo e se encontra com Deus. O pensamento apreende sua própria existência por uma experiência imediata – presença a si da alma – e daí reconhece o que é e o que não é. A verdade de si é, portanto, condição primeira, fundamental e indispensável para o conhecimento de Deus.

¹²² AGOSTINHO. *A Trindade* X: 4, 6.

CAPÍTULO 3

CONHECIMENTO E PRESENÇA DE DEUS

*“DEUS SEMPRE O MESMO: QUE EU ME CONHEÇA
A MIM MESMO; QUE EU TE CONHEÇA.”
(SOLILÓQUIOS II: 1, 1)*

1. A descoberta da verdade

Toda a doutrina agostiniana do conhecimento está estreitamente ligada à forma como o homem conhece a Deus. Dessa maneira, a forma como se processa o conhecimento humano confunde-se com a busca e com a forma como o homem alcança a sabedoria, a qual é associada à verdade, à felicidade e à beatitude que vem da fruição de Deus.

A possibilidade do conhecimento de Deus, salvo todas as limitações humanas, põe em relevo o caráter singular do pensamento agostiniano, considerado do ponto de vista filosófico como do teológico. Deus não será mais o Ser incognoscível e exterior ao homem e este poderá trilhar o caminho da salvação por uma razão que se alia e até mesmo complementa a fé.

Apesar de considerar a fé como condição primeira para alcançar as verdades reveladas, Agostinho defende a necessidade de compreender o que se crê, porque considera que o entendimento proporciona o progresso espiritual necessário para a posse das verdades que vêm de Deus.

O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer,” mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (Jô 17,3). Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurai e encontrareis” (Mt 7,7). Pois não se pode considerar como

*encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender*¹²³.

Agostinho aliou como ninguém o desejo de possuir a verdade a partir desta vida, verdade nascida da tradição filosófica, com a necessidade de alcançar essa verdade por meio do desenvolvimento espiritual e moral. O que ele procura é um bem tal que sua posse traga paz, felicidade, retidão, senso de justiça e entrega total a Deus.

O ponto de partida para nossa reflexão está no capítulo VII das *Confissões* quando o Bispo descreve sua conversão ao neoplatonismo.

Em seguida, aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vós tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista de minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. (...)
*Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor a conhece! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável! Vós sois o meu Deus!*¹²⁴

Agostinho descobre a verdade nele mesmo, mediante o olho do espírito, que também pode ser interpretado como o olho da inteligência. Fixando-se ainda única e exclusivamente no fato dessa visão, sem se preocupar com a natureza desse olhar, Agostinho demonstra que embora a luz possa ser vista internamente, está acima de nossas mentes. Trata-se de um fenômeno transcendente ao espírito. Uma luz metafísica, incorporeal, imutável e espiritual, totalmente distinta daquela que os olhos corporais percebem sensivelmente. Essa luz será a causa e o princípio revelador da verdade de todo e qualquer conhecimento.

Assim, diante da Luz, Agostinho se depara com uma realidade triádica fundamental: a Verdade, que é o Ser atingido pelo espírito, a Eternidade, característica intrínseca à Verdade e o Amor, ponto de partida ou movimento que impulsiona a alma em direção ao bem que representa a Verdade eterna. Ao associar as realidades duas a duas, longe de fazer um simples jogo de retórica, Agostinho ressalta o grau de relações recíprocas entre elas e, conseqüentemente, a profundidade dessa descoberta.

A descoberta da Luz mostra que o espírito é capaz de se elevar, mesmo por alguns instantes, à percepção da verdade. Isso demonstra, portanto, que a verdade é

¹²³ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* I: 2, 6.

independente e transcendente ao espírito, não nasce do interior. Ela passa por aí por um mistério que é a própria presença daquela luz.

Agostinho afirma simplesmente que, desejando a verdade, a alma vê uma lei que lhe é superior e uma natureza imutável que é Deus. O que a alma atinge é um conteúdo de nossa razão que não pode ser explicado do ponto de vista da própria razão e que nos obriga, por conseqüência, a transcendê-la para afirmar a existência de uma luz que clareia a verdade subsistente. É, portanto, a possessão ou não da luz que distingue uma consciência perfeita de outra imperfeita, pois uma visão ofuscada é sempre uma visão parcial, incompleta e sujeita a enganos desastrosos à consciência humana.

Porque é interior, a certeza da verdade iluminada por essa luz será sempre superior a qualquer outra certeza. O que vale dizer que a luz abre à consciência humana uma verdade de evidências intuitivas. Cabe a nós perguntar, no entanto, de onde vem esse conhecimento intuitivo da verdade.

As respostas que vêm sendo investigadas pelos intérpretes do pensamento agostiniano apresentam sempre duas faces: por um lado a natureza divina da luz – teoria da iluminação divina – e, por outro, a exata posição que o intelecto humano ocupa dentro da doutrina. De fato, há uma ligação muito estreita entre o homem e Deus no plano da inteligência. Agostinho penetrou em sua alma e lá encontrou a verdade numa dimensão entre o humano e o divino. Assim nossas questões ganham desdobramentos ao se procurar estabelecer exatamente em que ponto se assentam as fronteiras entre a realidade ininteligível de Deus e o mundo inteligível interior presente na alma, e entre este e a realidade exterior do mundo sensível.

Quando trata do conhecimento, Agostinho se ocupa em primeiro plano daquilo que pertence ao mundo superior, procurando ver as relações existentes entre a realidade inteligível que está no homem e a realidade inteligível que está em Deus.

¹²⁴ AGOSTINHO. *Confissões* VII: 10, 16.

2. A iluminação

Segundo Plotino, o princípio subjacente a tudo que existe no mundo sensível é a ordem e o bem. A visão da ordem é a idéia do bem representada pela imagem metafórica do Sol que, permanecendo luz em si, irradia de si fulgor em todas as direções. Todas as coisas nascem de Deus, portanto, pertencem e derivam dele. Mas a própria ordem hierárquica que cada ser ocupa no universo revela um descenso progressivo¹²⁵. Assim, como a luz vai se ofuscando na medida em que nos afastamos de sua fonte, também o afastamento do esplendor da singularidade absoluta do *Uno* nos leva para a escuridão de uma crescente distinção e multiplicidade.

Agostinho de certa forma adotou essa imagem, adaptando-a ao cristianismo. As idéias são os próprios pensamentos de Deus, causa da luz, porque é o princípio supremo do Ser e do conhecimento, ou seja, Deus é a própria fonte da luz.

A principal fonte inspiradora para a adaptação e formulação da doutrina agostiniana da iluminação parece ser o Evangelho de São João¹²⁶, mas devemos lembrar que o uso de metáforas que associam o conhecimento à visão, à claridade e à luminosidade é tão remoto quanto a própria história do pensamento.¹²⁷

*(...) cada um abarca aquele bem singular e verdadeiro de acordo com o seu estado de saúde e firmeza. Ela é uma espécie de luz inevitável da mente. A luz comum, à medida que pode, nos indica como é a aquela luz. Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação. Para eles é suficiente crer, esperar, amar. Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer.*¹²⁸

¹²⁵ O descenso do Uno apresenta três graus: o Intelecto, a Alma universal e mundo corpóreo. Os dois primeiros formam com o Uno A Trindade divina, o terceiro está fora do mundo inteligível e é considerado não-ser.

¹²⁶ “*Houve um homem enviado por Deus; seu nome era João. Ele veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por ele. Ele não era luz, mas devia dar testemunho da luz*” (Jo 1, 6-9).

¹²⁷ Sobre a relação entre as metáforas da visão e o conhecimento ver: CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo, p. 31-63.

¹²⁸ AGOSTINHO. *Soliloquios* I: XIII, 23.

Encontramos especificamente nesse trecho do *Solilóquios* uma referência à luz, fazendo alusão à caverna de Platão. A filosofia agostiniana segue, portanto, o mesmo princípio de ser e saber estabelecidos em uma inteligibilidade descrita pela imagem do sol, à diferença que em Agostinho a alma precisa buscar a luz por meio de um giro, para o interior. O bem mediado pela luz não se encontra na ordem cósmica subjacente aos objetos que procuramos conhecer, nem no campo das Idéias e sim no próprio Deus que ilumina a alma humana.

*Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, Pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti.*¹²⁹

Ao comparar Deus à luz inteligível, Agostinho marca a nítida diferença entre o que é luminoso por si e, portanto, visível por natureza, e o que somente pode ser visível por uma luz emprestada. O sol é luminoso e torna os objetos luminosos e visíveis. Da mesma forma Deus é inteligível e empresta a inteligibilidade às verdades percebidas pela alma.

Agostinho utiliza essas comparações para distinguir e determinar o papel da atividade divina em relação ao intelecto humano. Por isso é necessário destacar bem a distinção entre o intelecto humano e a luz divina.

Partindo de algumas passagens do *Solilóquios* é possível pensar que a atividade divina se sobrepõe à atividade do intelecto humano.

*_ Agora eu gostaria que me respondesses: na tua opinião, quem sente, o corpo ou a alma?
_ Parece-me que é a alma.
_ E achas que o entendimento pertence à alma?
_ Acho que a nenhuma outra coisa senão à alma, a não ser a Deus, em quem, creio, se situa o intelecto*¹³⁰.

Gilson, no entanto, nega essa possibilidade de interpretação, visto que toma o termo iluminação como uma metáfora e assim afirma:

Por uma espécie de inversão da metáfora a influência divina vem a ser o termo positivo do qual a luz visível seria a imagem derivada. Não é mais Deus que procede como o sol, mas o sol que procede como Deus. De qualquer

¹²⁹ AGOSTINHO. *Solilóquios* I: I, 2.

¹³⁰ AGOSTINHO. *Solilóquios* II: III, 3.

maneira e em qualquer sentido que se interprete, a fórmula supõe que um de seus termos seja tomado em sentido figurado; ela permanece, pois, inevitavelmente uma comparação.

A dificuldade real começa quando se procura precisar o que compete a Deus e o que compete ao homem no ato do conhecimento. Em primeiro lugar é preciso notar que longe de dispensar o homem de ter um intelecto próprio, a iluminação divina o supõe. Não poderia, portanto, haver confusão entre o pensamento humano e a luz divina; ao contrário, uma coisa é ser uma luz que ilumina, outra coisa é ser o que essa luz ilumina; os olhos não são o sol e, portanto, não há nenhum erro nesse ponto. Disso procedem as explicações que Agostinho repetidamente apresentou para afastar toda incerteza sobre o sentido verdadeiro de seu pensamento. Mesmo que todos os textos invocados em apoio dessa interpretação não a provem, há um número suficiente de textos irrecusáveis para que a existência de uma mens intellectualis distinta da iluminação que ela recebe não possa ser posta em questão 131.

Se Deus não substitui nosso intelecto, mesmo quando atingimos a Verdade, a iluminação não pode ser tomada como um poder sobrenatural dado ao homem. Todo processo cognitivo humano se desenvolve nos limites da própria natureza. Da mesma forma que o homem nasce com um intelecto próprio, também nasce com a capacidade de ver a luz sem ser ofuscado por ela.

*Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito*132.

A luz brilha para todos os homens dotados naturalmente de um intelecto. Nesse sentido a iluminação também não pode ser tomada como um dom gerado por qualquer tipo de merecimento. É o próprio homem que requisita a iluminação para tornar seu

¹³¹ GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 107-108. "Par une sorte de renversement de la métaphore, l'influence divine devient le terme positif dont la lumière visible serait l'image dérivée; ce n'est plus Dieu qui fait comme le soleil, mais le soleil que fait comme Dieu. De toute manière, et en quelque sens qu'on l'interprète, la formule suppose que l'un des termes soit pris au sens figuré; elle reste donc inévitablement une comparaison. La difficulté réelle commence lorsque l'on cherche à préciser ce qui revient à Dieu et ce qui revient dans l'acte de connaissance. Il est d'abord bon de noter que, bien loin de dispenser l'homme d'avoir un intellect que lui soit propre, l'illumination divine le suppose. Il ne saurait donc y avoir confusion entre la pensée humaine et la lumière divine; tout au contraire, autre chose est d'être une lumière qui illumine, autre chose être ce que cette lumière illumine; les yeux ne son pas le soleil et il n'y a donc aucune erreur sur ce point. De là les précisions qu'Augustin a maintes fois apportées pour éloigner toute incertitude sur le sens véritable de sa pensée. Même si tous les textes invoqués à l'appui de cette interprétation ne la prouvent pas, il en reste assez d'irrecusables pour que l'existence d'une mens intellectualis distincte de l'illumination qu'elle reçoit ne puisse être mise en question."

¹³² AGOSTINHO. *A Trindade* XII: 15, 24.

intelecto capaz de ver a verdade em virtude de uma ordem natural expressamente estabelecida por Deus.

3. A natureza do olhar

Para buscar o sentido exato que Agostinho quis dar para a iluminação, partiremos do pressuposto que ela é uma percepção intelectual das verdades vindas de Deus ou a possibilidade de compreensão das verdades transcendentais que fundamentam todos os outros saberes. Assim, a iluminação deverá ser compreendida como um fato, uma ação de dois pólos – ação de Deus e ação do homem.

Para Agostinho, a ação de Divina que possibilita o conhecimento tem uma relação direta com o próprio ato da criação, que se faz fora do tempo, no eterno presente de Deus. A ação divina, nesse sentido, é causal em um duplo aspecto: na criação e na iluminação. Deus age sobre a possibilidade de se conhecer na medida em que cria [sempiternamente] a razão humana e também na medida em que torna o objeto de conhecimento visível aos olhos interiores.

Como já vimos, a ação divina jamais interfere na ação intelectual do homem. Ao contrário, veremos mais adiante que a ação intelectual do espírito está diretamente ligada à vontade. O que há é uma ação nas condições de possibilidade da razão humana. Deus capacita o olho do espírito para que o homem passe das verdades percebidas pelo espírito à Verdade que o ultrapassa.

A ação do espírito deverá ser, portanto, uma ação de busca a essa determinada visão que ultrapassa as percepções imediatas. Trata-se aqui não de abstrações de realidades sensíveis e sim da própria intelecção de realidades de base, como a percepção de sua própria existência ou a capacidade de fazer julgamentos universais. Ainda que possamos distinguir os dois exemplos dados acima como o primeiro, diretamente percebido pelo espírito e o segundo, como um produto moral ou intelectivamente produzido pela inteligência – aquilo que Agostinho define por Sabedoria –, ambos podem ser categorizados como verdades que manifestam a Verdade. Agostinho demonstra que das verdades vistas pelo espírito pode-se passar para a Verdade transcendente. Há nesse sentido um trânsito natural de uma a outra como se houvesse entre uma e outra um jogo – claro, não retórico – de evidências.

Onde, pois, estarão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel¹³³.

É essa capacidade perceptiva do espírito que estamos denominando, a exemplo de Cayré, de intuição¹³⁴. Por intuição podemos entender o ato de olhar atentamente, observar, examinar e também o ato de ver, descobrir ou avistar internamente. O termo parece, portanto, trazer o sentido exato do que Agostinho quis dizer ao se referir à iluminação que traz à mente a visão de Deus.

Acima de todo pressuposto filosófico e religioso, a doutrina convida a uma experiência mística da percepção de Deus vivo na alma. A mente humana, nesse sentido, não pode ser tomada simplesmente como um agente passivo diante da iluminação e sim o instrumento cuja função será de fazer apelo às capacidades naturais e superiores da alma, que supõem um espírito capaz de produzir espontaneamente, quando se realizam as condições externas e internas indispensáveis à sua atividade. A intuição pressupõe, portanto, uma atividade intensa do espírito apoiada pela vontade e que encontra socorro na ação iluminadora de Deus. Enquanto socorro, a iluminação é, ao mesmo tempo, fonte inspiradora para o querer e via para o alcance da Verdade transcendente.

Ainda que Deus ocupe um papel ativo na iluminação e ainda que esse papel represente uma via mística dentro da doutrina, nada certifica que a iluminação seja um recurso complementar fundado sobre uma deficiência natural das faculdades humanas. Toda deficiência provém do pecado, mas este não subtrai da natureza o poder de entender certas verdades. Se a natureza tornou-se insuficiente pelo pecado, a iluminação compensa toda e qualquer falta, fixando a alma na posição exata de posse da Verdade. Assim, em uma ordem puramente natural, a intuição busca socorro na ação divina. O movimento é sempre ascensional: do exterior ao interior, do interior ao

¹³³ AGOSTINHO. *A Trindade XIV*: 15, 21.

¹³⁴ CAYRÉ, *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, p. 234-243.

superior; das experiências intelectivas mais imediatas à Verdade de Deus presente na alma.

4. Iluminação e conhecimento de Deus

Podemos conferir nos textos agostinianos que quase sempre a análise profunda do conhecimento verdadeiro culmina na prova da existência de Deus. Como a prova acaba sendo consequência de uma contra-argumentação aos céticos, antes de estabelecer a certeza na existência de Deus, Agostinho trata de provar a possibilidade da certeza em geral, apoderando-se da primeira e maior de todas as certezas: sua própria existência. Será sob o contexto do engano e da dúvida que Agostinho afirmará a indubitabilidade da existência de si, pois para se enganar é preciso antes de tudo ‘ser’.

Vejamos como Agostinho articula sua argumentação:

Ag. – Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses.

Ev. – É melhor passares logo adiante, às demais questões.

Ag. – Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses – é, também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras?

Ev. – Compreendo-o perfeitamente.

Logo, é também manifesta terceira verdade, a saber, que tu entendes?

Ev. – É claro

Ag. – Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente?

Ev. O entender¹³⁵.

Se fica assegurada a abjeção aos céticos por meio dessa apreensão primeira, é preciso ainda dar um passo adiante para justificar a existência de algo, superior à própria razão, capaz de reger a tudo sem ser regido por nada. É nesse sentido que Agostinho estabelece duas regras de base. A primeira delas diz que “aquilo que inclui

¹³⁵ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* II: 3,7.

certas outras perfeições, sem estar incluído nelas, é mais perfeito que estas”¹³⁶, e a segunda, que “aquilo que julga de outras coisas é mais perfeito que as coisas sujeitas ao seu julgamento”¹³⁷. Ora, das três realidades de base referidas acima: o ser, a vida e o conhecimento, este último será o mais elevado, pois o conhecimento implica a vida e o ser, ao passo que nem o ser nem a vida implicam o conhecimento. É possível ser sem viver e conhecer, como a pedra. Também é possível ser e viver sem conhecer, como os animais. Porém não se pode conhecer sem ser e sem viver. Assim, o conhecimento, atributo do homem implica os outros dois conceitos sendo, portanto, o mais perfeito de todos.

Na mesma perspectiva Agostinho estabelece uma ordem hierárquica do saber. O conhecimento sensível, apesar de ser o mais evidente, é sempre limitado ao objeto e ao seu órgão respectivo de percepção. Os sons dependem somente do ouvido, já as figuras e as formas podem ser percebidas pelos olhos e pelo tato. Esse tipo de conhecimento é, no entanto, comum a todos, o que implica a existência de uma força superior e interior capaz de sentir os objetos exteriores.

Os objetos corpóreos são atingidos pelas sensações. Em si mesmos são incapazes de produzir conhecimento, pois estão no nível tão somente do existir. As sensações, ao contrário, estão no nível do viver. Elas, sim, produzem conhecimento, porque pertencem à alma.

Apesar de afirmar que as sensações são próprias da alma e, conseqüentemente, superiores aos objetos que sensoriam, ainda estamos falando, aqui, de um tipo de percepção também presente nos animais. O que transcende a esse sentido interno é o que julga de outro sem ser julgado por ele, a saber, a razão que, de acordo com a regra, será o que há de mais elevado no homem. A razão é uma terceira verdade, superior a todas as outras, que está presente somente no homem. É, pois, por meio dela que o homem sabe que existe e vive.

É exatamente nesse ponto que Agostinho encontra lugar para a argumentação da prova da existência de Deus. Acima da razão deve existir algo que a julga e não é

¹³⁶ BOHENER & GILSON. *História da Filosofia Cristã*, p. 154.

¹³⁷ *Ibidem*.

julgado por ela, e esse algo é a Verdade. “Acima da razão está a Verdade, que julga e modera a razão”¹³⁸.

Voltando um passo atrás, dizemos que a razão é superior aos sentidos, como a Verdade é superior à razão. Ao falarmos de uma sensação proveniente de um objeto sensível, expomos uma experiência de domínio totalmente interno. Ainda que o objeto da sensação seja comum a todos, a experiência sensitiva é sempre particular.

Mas ao se procurar aqueles parâmetros que regem o conteúdo dessas sensações, o homem percebe a superioridade do universal sobre o particular, do eterno sobre o temporal, ou que sete mais três são dez. O homem descobre que a Verdade não depende dele, pois o verdadeiro é eternamente verdadeiro e subsiste independentemente de se ter ou não sua posse.

As diferentes verdades provenientes das realidades sensíveis são eminentemente provisórias e isoladas das experiências individuais. Uma vez que se submeta essas experiências aos padrões inteligíveis do conhecimento, os conhecimentos podem, enfim, ser compartilhados com outros.

Independente do espírito, a Verdade é tanto transcendente como reguladora. Assim que, ao procurar a Verdade inteligível, o espírito descobre uma lei que lhe é superior e uma natureza imutável que é Deus. Não se chega à Verdade por meio de um salto no transcendente, mas sim pela elevação gradual do espírito em direção à luz iluminadora dessa Verdade transcendente. O conhecimento, nesse sentido, é produto da ação reguladora da Verdade eterna e imutável e da ação do espírito que se predispõe a procurá-la. Em suma, o conhecimento será para Agostinho a descoberta da Verdade que se confunde com a própria descoberta de Deus.

5. O mestre interior

Para Agostinho, ainda que a linguagem seja o meio mais ordinário de transmissão de idéias, não é possível afirmar, sem objeções, que exista uma relação muito estreita

¹³⁸ *Ibidem*, p. 155.

entre linguagem, pensamento e correspondência de idéias. Agostinho viu que as conversações se reduzem freqüentemente a monólogos paralelos em que se crê trocar idéias, se crê entender quem ouvimos e ser entendidos por quem nos ouve, mas que nos levam a freqüentes equívocos e mal entendidos. Em uma análise da linguagem no *De Magistro*, o Hiponense não põe em jogo a verdade dos pensamentos e sim a significação mesma dos signos, concluindo que nem sempre a linguagem consegue traduzir a intencionalidade das idéias.

Se a linguagem tem assim seus limites, podemos nos perguntar como Agostinho concebe o ato de ensinar e aprender. Para o Hiponense não se ensina uma idéia sem fazer com que o aprendiz a descubra nele mesmo. Conhecer um objeto da inteligência, como uma fórmula matemática, ou um objeto dos sentidos, como certa melodia, são processos operados no interior. Ainda que a alma se ampare numa rede de signos e códigos lingüísticos para interpretar determinados objetos, é sempre de dentro que ela tira a substância mesma que parece perceber. Nessa medida é possível se perguntar de onde vem essa capacidade irredutível à alma humana que a faz perceber de uma forma aparentemente tão espontânea o conteúdo dos objetos.

Levando-se em conta uma possível influência da doutrina platônica no pensamento de Agostinho, poderíamos sugerir uma referência à reminiscência no sentido de uma preexistência. De fato, podemos observar os termos lembrança e esquecimento sendo usados com certa freqüência nos textos agostinianos, mas não em um sentido que se pareça tão próximo daquele usado por Platão.

Em *A Trindade*, Agostinho nega muito claramente que sua concepção tenha alguma semelhança com a preexistência da alma de Platão. Nesse sentido o texto fala por si mesmo:

Não se há de acreditar nos que afirmam que Pitágoras de Samos se lembrava de sensações experimentadas quando estava revestido de outro corpo aqui na terra; nem acreditar em outros que falam de pessoas que passaram por experiências semelhantes.

Essas reminiscências são falsas e parecidas às que experimentamos em sonhos, quando cremos recordar ter feito ou visto o que na realidade não fizemos nem vimos. (...) Se de fato se recordassem do que viram aqui em corpos anteriores, tal experiência aconteceria a muitos, e mesmo a quase todos, pois nesse caso, deveria haver um trânsito contínuo de vivos pra

*mortos, de mortos para vivos, tal como se passa do estado de vigília para o sono e do sono para a vigília*¹³⁹.

Tendo contemplado as idéias, a alma, uma vez prisioneira de um corpo, deveria possuir em si a totalidade dos conhecimentos acessíveis ao homem. A experiência descrita por Sócrates no *Ménon* traz à memória somente aqueles conhecimentos inteligíveis, acessíveis somente ao intelecto, como é o caso dos conhecimentos em geometria ou matemática. No caso dos conhecimentos relativos à ordem do sensível é necessário a experiência temporal.

Mas dado que o pensamento tira dele mesmo o que parece receber, é possível ainda se pensar que as idéias sejam pré-formadas na alma desde o tempo de seu nascimento. Assim, a hipótese de recorrer a uma teoria do inatismo não seria infrutífera se atribuíssemos a formação das primeiras idéias inteligíveis a uma ação divina que as teria depositado na alma no momento da concepção ou do nascimento. Desse ponto de vista, o conhecimento decorreria de uma memória sem preexistência.

O caráter contraditório de uma alma temporal, engendrando em si as verdades eternas, seria um ponto de conformação entre a teoria agostiniana e as duas hipóteses de interpretação. Certamente não há, para Agostinho, conhecimentos eternos que possam ser produzidos, pois a razão humana não cria a Verdade, ela a encontra.

Parece, contudo, que nenhuma das duas formas de interpretação seja totalmente adequada à fórmula agostiniana da iluminação. Tanto a reminiscência como o inatismo sugerem uma alma refratária aos dados vindos do seu exterior, cabendo a ela somente a ação de lembrar. Agostinho, ao contrário de negar, defende que a alma seja capaz de produzir conhecimentos pelos sentidos externos, os quais, uma vez interiorizados, são também individualizados.

Mas a razão não é senão mediadora entre nosso sentido interior e as verdades eternas, imutáveis e universais que estão presentes em todos os homens, não como reminiscência ou recordação, mas por iluminação divina na mente do homem. Assim, a Verdade, própria à realidade universal, impõe-se à razão humana e o pensamento concebe a Verdade em forma de leis ou normas racionais.

¹³⁹ AGOSTINHO. *A Trindade*: XII 15, 24.

... de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. Ora, a respeito de algo que pertence assim universalmente a todos os que raciocinam e compreendem, poder-se-ia dizer que pertence como própria à natureza particular de alguém?¹⁴⁰

É justamente porque a razão tem de se submeter às leis da Verdade que a comunicação entre os homens se faz possível. O que garante o entendimento entre os falantes é um acordo, uma verdade em comum e maior que qualquer opinião particular, maior que a própria razão.

Também na ordem do sensível, ainda que existam formas de percepções sensíveis individuais e particulares entre os diversos espíritos, existem evidências comuns entre indivíduos diferentes.

A respeito daqueles objetos que percebemos em comum pelos sentidos da vista ou do ouvido, tal como as cores e os sons, nós os vemos ou entendemos conjuntamente, tanto eu como tu. E contudo, esses objetos não pertencem à natureza de nossos olhos ou ouvidos, mas nos são comuns, enquanto objetos de percepção. Assim, não dirias sobre esses objetos que nós percebemos um e outro em comum, cada um com sua própria mente, que eles constituam a natureza individual da mente de qualquer de nós. Porque se os olhos de duas pessoas vêem juntos, ao mesmo tempo, um objeto, será impossível esse objeto ser identificado com os olhos desta ou daquela. Será esse objeto terceira coisa para a qual se dirigem os olhares de uma pessoa e outra¹⁴¹.

O que torna um objeto perceptível é o fato de o objeto ser um outro, distinto da consciência que o percebe. Da mesma forma, no âmbito dos conhecimentos inteligíveis, as verdades percebidas pelos diferentes espíritos são necessariamente distintas de cada um deles.

O encontro com a Verdade se dá na alma e preside a própria alma. É o encontro com o verdadeiro Mestre, chamado de “Mestre interior”. Temos somente um mestre: a Verdade interior ou o próprio verbo de Deus que a todo instante é consultado pelo espírito de acordo com sua boa ou má vontade. Dessa forma, a linguagem cumpre tão somente o papel de estímulo nos processos de aprendizagem. A partir das palavras do mestre exterior os discípulos examinam se o que ele diz é ou não verdade. Esse exame é

¹⁴⁰ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* II: 12, 33.

feito “*considerando consigo mesmos se as coisas ditas são verdadeiras, contemplando segundo as suas forças, a verdade interior*”¹⁴².

Na análise exaustiva do conhecimento verdadeiro, Agostinho se depara mais uma vez com a presença de Deus no interior. Platão acertou quando percebeu que a alma encontra nela mesma a verdade inteligível, mas não por meio da memória de uma outra vida. A alma racional abriga a Verdade graças ao Mestre interior, bastando para isso somente que prestemos atenção às verdades que ele coloca em evidência. Se há o uso das palavras memória e reminiscência, Gilson explica, é para referir-se à memória do presente, cujo papel é nos fazer lembrar que para além do que sabemos e pensamos há sempre aquilo que não pensamos, mas poderíamos saber porque Deus não cessa de nos ensinar: o aprender do Verbo que Agostinho nomeia indiferentemente aprender, recordar ou mesmo, simplesmente, pensar¹⁴³. Deus não é somente objeto transcendente, mas o princípio subjacente à própria capacidade de conhecer. Assim não basta girar o foco da atenção para o domínio da razão sobre a realidade inteligível. Agostinho mostra que o olho do espírito tem também de estar atento ao que o próprio Deus diz e mostra.

Não é caso, no entanto, de substituímos a preexistência pelo inatismo. Deus não depositou no homem idéias tão prontas que a mente não precisasse se esforçar para encontrá-las e sim a capacidade de encontrar a Verdade de acordo com a própria capacidade de amar e desejar essas Verdades. Tanto os conhecimentos do mundo interior como do exterior pressupõem a atividade da alma. Ainda que Agostinho não dispense as informações vindas das experiências sensitivas, e as use em analogia ao conhecimento inteligível, para conhecer é preciso explorar o conteúdo de nossa consciência, usando de todas as verdades já conhecidas.

*Que amo eu, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem do homem interior (...)*¹⁴⁴.

¹⁴¹ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* II: 12, 33.

¹⁴² AGOSTINHO. *De Magistro* XIV, 45.

¹⁴³ GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 100 .

¹⁴⁴ AGOSTINHO. *Confissões* X: 6, 8.

A alma conhece pelos sentidos corporais tudo o que pertence à ordem do corpo e por ela mesma tudo o que pertence à ordem do pensamento. Como “*os sentidos não podem ser sensoriados pelos próprios sentidos*”¹⁴⁵, Agostinho exige que para explicar o conteúdo de nosso conhecimento tudo passe pela alma.

*Quem de nósalaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos de tristeza ou temor? Contudo, não os traríamos à conversa se não encontrássemos na nossa memória, não só os sons destas palavras, conforme as imagens gravadas em nós pelos sentidos corporais, mas também a noção desses mesmos sentimentos. As noções não as alcançamos por nenhuma porta da carne, mas foi o espírito que, pela experiência das próprias emoções, as sentiu e confiou à memória; ou então foi a própria memória que as reteve sem que ninguém lhas entregasse*¹⁴⁶.

Assim, ainda que a Verdade seja anterior à nossa origem e se faça presente desde o momento de nosso nascimento, não se pode dizer que ela nos pertença. A Verdade pertence e vem de Deus, Verbo eterno, para se depositar na alma. Assim, em todo conhecimento verdadeiro se encontra um elemento cuja origem não está nem dentro das coisas, nem em nós mesmos e, sim, em uma fonte que nos é mais interior que nosso próprio interior. Para alcançá-la é preciso que a alma se volte para si mesma para poder sair de si. A alma passa por ela mesma para poder se ultrapassar.

*(...) de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força não será com os olhos do corpo. Se conseguirmos investigá-la, será pela mente. E se possível, também será por meio dela que chegaremos a compreender a explicação dessa possibilidade. Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma*¹⁴⁷.

É nesse interior e nessa força interior vinda de Deus que podemos ir ao encontro do Mestre. Deus é o mestre interior que se faz entender por uma espécie de luz que ilumina a razão e a desperta em nós. Agostinho usa a metáfora da iluminação porque supõe que o ato pelo qual o pensamento conhece a verdade seja comparável àquele em que os olhos vêem os corpos.

¹⁴⁵ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* II: 4, 10.

¹⁴⁶ AGOSTINHO. *Confissões* X: 14, 22.

Como os objetos tornam-se visíveis pela luz, as verdades científicas tornam-se inteligíveis por uma espécie de luz para serem apreendidas pelo pensamento. Como o sol, que como fonte de luz corporal torna as coisas visíveis, Deus é a fonte da luz espiritual que torna as ciências inteligíveis ao pensamento.

Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol¹⁴⁸.

Apreendemos o inteligível não apenas porque o olho de nossa alma está voltado para ele mas, principalmente, porque somos dirigidos pelo Mestre interior. Deus está por trás do olho e pode ser encontrado na intimidade de uma autopresença. Na verdade Ele está mais próximo da realidade de uma experiência de si mesmo, apesar de estar infinitamente acima dela. Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer, assim a mudança de direção passa pela atenção que prestamos a nós mesmos enquanto interior.

6. O conhecimento de si

No livro X de *A Trindade* encontramos a análise mais profunda do sentido da auto-presença na obra agostiniana. Essa análise, centrada na consciência de si, coloca o espírito em presença de si mesmo, de sua interioridade e de sua imanência. Agostinho demonstra como em sua própria presença o homem reflete mais claramente a imagem de Deus. É preciso conhecer e pensar na alma toda por inteiro, a fim de vê-la como imagem, ou seja, apreendendo a realidade divina como transcendente e infinitamente superior.

¹⁴⁷ AGOSTINHO. *A Trindade* IX: 3, 3.

¹⁴⁸ AGOSTINHO. *Soliloquios* I: VIII, 15.

No desenvolvimento do texto, observamos três momentos da trajetória de argumentação sobre o conhecimento de si. O primeiro deles demonstra que a alma está sempre e imediatamente presente a si mesma. Nesse sentido, o amor é o ponto de partida para análise inicial do conhecimento. O segundo, ao contrário, demonstra que apesar de estar sempre presente a si, a alma erra na forma de se conhecer. E enfim, o terceiro, Agostinho faz coincidir pensamento e conhecimento. É o momento de conclusão do *cogito*, cuja atividade leva o espírito a entender sua verdadeira natureza.

Todo o texto tem como pano de fundo a necessidade de refutar as objeções dos Céticos que negavam a possibilidade de o espírito se conhecer.

*Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber e julgar não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue, dos átomos (...). Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, conhece e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa*¹⁴⁹.

Como herdeiro dos antigos debates sobre o conhecimento de si, Agostinho desenvolve sua argumentação sobre o caráter essencialmente refutativo e aporético do emblema socrático “Conhece-te a ti mesmo”. A questão que Agostinho coloca como ponto de partida é a mesma que leva à paradoxal conclusão de que a alma já é conhecida a si mesma quando se procura. “*O que, pois, ama a alma, quando com afincado procura-se a si mesma para se conhecer, sendo-lhe ela desconhecida?*”¹⁵⁰

Agostinho não pergunta se a alma quer conhecer a si mesma, nem se ela se ama. Para o Hiponense, não há dúvida de que a alma se procura e é fato que ela se ama, posto que ao se procurar, a alma o faz com desejo. E como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, fica garantido que a alma, de alguma forma, já se conhece.

Toda operação intelectual visa descobrir uma verdade desconhecida, de sorte que o homem está destinado a uma constante procura. Podemos nos perguntar, no entanto, como é possível procurar aquilo que ignoramos, se para procurar é preciso, ao menos, saber o que se procura.

¹⁴⁹ AGOSTINHO. *A Trindade X*: 10, 14.

¹⁵⁰ AGOSTINHO. *A Trindade X*: 3, 5.

Ora, não procuramos conhecer o que já é conhecido. Não desejamos aprender o que já sabemos. Mas para desejar conhecer alguma coisa é preciso, em certo sentido, já termos um conhecimento dela. Se somos levados pelo desconhecido, é porque percebemos a existência do que ignoramos.

Agostinho não quer supor que a dúvida seja o princípio motor da atividade de conhecer. O homem procura saber, não porque se sente atraído pela dúvida, mas porque ama ardentemente o saber. O homem não ama o desconhecido, nem mesmo pelo desafio que ele representa. Ao contrário, ele não suporta sua presença. O desconhecido só pode representar a possibilidade de conhecer, pois o que o homem deseja é o saber.

Assim, certa consciência, necessariamente, precede o desejo de conhecimento: a consciência de que existem coisas desconhecidas, a consciência do que é saber, a distinção entre aquilo que se ignora e aquilo que se sabe. O espírito conhece o que é conhecer por meio de um experiência imediata “e, amando o conhecer, deseja também conhecer-se”¹⁵¹.

*[A alma], sabe que conhece outras coisas, embora não se conheça a si mesma. Portanto, é em si que ela sabe o que é conhecer. De que modo, porém, sabe o que seja conhecer, quem não se conhece? Pois não conhece outra alma capaz de conhecer, mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma. Por isso, ao se buscar para 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*¹⁵².

É a partir do exame de sua própria consciência que o espírito percebe que não poderia conhecer coisa alguma se não soubesse o que é conhecer. Ora, saber o que é conhecer não é um saber que vem do exterior e sim um saber que se experiencia imediatamente. A experiência de si mesmo, nesse sentido, é predisposição e vem necessariamente acompanhada do ato de se conhecer, pois o espírito sabe que não é outro espírito que sabe, mas ele mesmo.

Enquanto se procura, a fim de se conhecer, a alma já se conhece. Ela se conhece procurando-se e sabe de si toda por inteiro. *Seria um absurdo dizer-se que a alma não*

¹⁵¹ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 3, 5.

¹⁵² AGOSTINHO. *A Trindade* X: 3, 5.

sabe toda inteira o que sabe. Não digo: ‘sabe a totalidade do que é’, mas: ‘o que sabe, é a alma toda que sabe’¹⁵³.

Foi diante da apreensão de uma primeira e mais fundamental verdade, a saber, a presença da alma a si mesma, que Agostinho afirmou a possibilidade da consciência de si. Tal será um saber que se diferencia do saber de qualquer outro objeto, inclusive daquelas representações objetivantes da própria alma em relação a si mesma, pois “(...) *o que está mais presente ao pensamento, a não ser o que existe na alma? E o que está mais presente à alma do que a própria alma?*”¹⁵⁴

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência¹⁵⁵.

O conhecimento de si é distinto dos outros conhecimentos exteriores, seja em relação a objetos, seja em relação a outros homens, pois a alma está presente ao nosso intelecto sem intermediários. O fato, absolutamente contingente, é que muitas vezes a alma erra na forma de se conhecer porque se confunde com outros objetos ou situações conhecidas. A história da filosofia está repleta desses enganos. Os erros dos numerosos filósofos quanto à natureza da alma provêm da forma inadequada na qual o espírito pensa em si mesmo. Assim, são coisas diferentes, o conhecer (*nosse*) e o pensar (*cogitare*).

Não se pode dizer que a alma não se conhece quando não pensa em si mesma. Uma coisa é ignorar, outra é se esquecer temporariamente, pois um homem não ignora a gramática porque não está pensando nela, nem um outro ignora a medicina porque sua atenção está voltada para outra coisa. Como a alma não pensa todo tempo nela mesma, deve seguir o preceito de conhecer-se para que pense em si e viva conforme sua própria natureza, ou seja, em superioridade ao que lhe é inferior e em submissão ao que lhe é superior. Nesse sentido, da mesma forma que reconhecerá que deve viver governando seu corpo, a alma saberá que não se encontrou toda inteira. Ela procurará o que falta e descobrirá que é apenas uma imagem imperfeita daquele que a criou. O pensamento

¹⁵³ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 4, 6.

¹⁵⁴ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 7, 10.

¹⁵⁵ AGOSTINHO. *A Trindade* X: 8, 11.

(*cogito*) será, portanto, o movimento de interiorização cuja atividade fará vir à mente – ou ao espírito - a condição real do humano.

Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se discernir como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse. Basta desapegar-se do que sabe não ser ela mesma. (...) Tampouco como quando é dito a alguém: “olha o teu rosto”, o que não se pode fazer, a não ser por meio de um espelho. Visto que o nosso próprio rosto está ausente de nossos olhos, dado que não há neles como o enfocar. Entretanto quando se diz: “conhece-te a ti mesma”, no mesmo ato em que ela entende: “ti mesma”, ela se intui e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma¹⁵⁶.

O *cogito* representa a trajetória de si a si do conhecimento, cuja capacidade de apreensão é particularizada. Significa, pois, um exercício de apuração intelectual, fazendo da experiência de conhecer o próprio objeto de conhecimento. É o movimento de coligir da alma que lembra, junta e recolhe, fixando seu olhar em todos os conhecimentos latentes, mas ainda não discernidos¹⁵⁷. O conhecimento resulta, portanto, de um exercício de apuração dos olhos interiores, o que Taylor chama de “reflexão radical”. A atitude é radical, quando se adota o ponto de vista da primeira pessoa, fazendo da experiência de conhecer o próprio objeto de conhecimento. É tomar consciência de nossa consciência, experimentar nossa experiência, concentrar na forma como o mundo é para nós.

A reflexão radical traz para o primeiro plano uma espécie de presença para a pessoa, que é inseparável do fato de essa pessoa ser o agente da experiência, algo cujo acesso é, por sua própria natureza, assimétrico: há uma diferença crucial entre a forma de eu experienciar minha atividade, pensamento e sentimento, e a forma pela qual você ou qualquer outro o faz. É isso que me torna um ser que pode falar de si na primeira pessoa¹⁵⁸.

Através do *cogito*, a alma se conhece pensando em si mesma. O pensamento apreende sua própria existência por uma experiência imediata e daí reconhece e distingue o que é do que não é.

A origem do movimento que leva a alma a pensar em si é a presença sempre latente de sua própria lembrança. Lembrança essa a que na maioria das vezes a alma não

¹⁵⁶ AGOSTINHO. *A Trindade X*: 9, 12.

¹⁵⁷ GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Agustín*, p. 100.

¹⁵⁸ TAYLOR. *In Interiore homine*, p. 174.

presta muita atenção. O conhecimento de si exigirá, portanto, uma atividade da alma em relação a si mesma. Exigirá a memória de si, o pensamento de si e o desejo de se procurar e de se conhecer.

7. Memória, inteligência e vontade

Na análise do conhecimento de si, Agostinho demonstra uma série de analogias trinitárias, mostrando que por meio das diversas atividades da alma, podemos encontrar aquilo que nos faz semelhantes a Deus. De todas as analogias apresentadas, a tríade *memória, inteligência e vontade* será apresentada como a síntese mais evidente e perfeita da imagem de Deus e o ponto mais elevado do conhecimento de si.

Se a alma conhece imediatamente a si mesma no momento em que compreende o sentido do preceito socrático, Agostinho indica como a alma pode aprofundar o conhecimento que ela tem de si, reconhecendo-se como memória de si, inteligência de si e desejo de si.

Ao pensar sobre si, a própria existência é o saber mais evidente e imediato que a alma tem de si mesma. A alma identifica-se como um ser que vive e existe, mas não se percebe com a mesma clareza e profundidade como um ser que entende. Agostinho colocará em evidência, portanto, o funcionamento e relacionamento das potências da alma, mostrando como há reciprocidade entre elas.

A alma pode atingir o pleno conhecimento de si mesma porque pode articular, em sua parte superior – *mens* – por meio da inteligência, as lembranças que tem de si. Trata-se de um reconhecimento e não de um conhecimento novo, de uma lembrança e não de uma descoberta.

Portanto, quando a mente se vê pelo pensamento, ela se entende, e se reconhece, pois gera essa compreensão e esse reconhecimento explícito de si mesma. Uma realidade incorpórea é vista, quando compreendida; e é conhecida, quando compreendida. Contudo, o que a mente gera quando está se pensando, e se vê pela inteligência, não é o conhecimento implícito (notitia), que ela tem de si mesma. Isso levaria a supor que antes, ela era

*desconhecida de si mesma. Não, pois ela já se conhecia, como são conhecidas as realidades contidas na memória, embora não pensadas.*¹⁵⁹

A atividade da *mens* supõe que a alma exerça uma ação reflexiva sobre si mesma. Quando a mente pensa em si, vê-se, se compreende e se reconhece. É a memória que gera um pensamento inteligente, produzindo o conhecimento daquilo que estava nos refolhos da alma. O que temos, portanto, é um conhecimento que vem para a superfície da consciência e se torna explícito. Uma ação, entre o que gera e o que é gerado; entre a memória e o pensamento; entre aquilo que já estava depositado no interior da consciência e a capacidade de penetrar nesse interior.

O movimento de si a si, implícito e presente na memória é a *notitia* – notoriedade eternamente presente de si mesma que gera o *cogito* – pensamento reflexivo que se reconhece. A relação entre pensamento e memória é a imagem da geração do Filho pelo Pai e formam, juntos, dois termos da trindade interior. O primeiro termo dessa trindade interior é a memória, cuja atividade representa o conteúdo permanente de uma presença de si a si. A memória é o elemento que gera. O segundo é a inteligência, ou seja, aquilo que torna o homem interior capaz de entender e pensar. O terceiro termo, a vontade, é a faculdade que enlaça o primeiro ao segundo.

Ao falar da vontade, podemos tomar o termo como uma forma de designar uma relação com um objeto ausente inalcançável. Também podemos relacioná-la com certa negatividade ou incompletude – desejo gerado de uma falta.

A vontade evocada nos textos agostinianos, no entanto, não se caracteriza somente por uma falta ou uma incompletude, mas também toma o sentido positivo de um esforço e de uma procura.

Nesse sentido, a vontade, longe de cumprir um papel secundário, tem relação imediata com o conhecimento na medida em que propicia a “força unificadora” que leva o espírito a objetivar-se.¹⁶⁰ Ela é a responsável por incitar o intelecto a recuperar as lembranças que tem de si. A vontade, assim, está sempre presente na *mens* como uma entidade que potencializa a memória e o conhecimento de si.

Toda essa atividade pertence à própria natureza da alma, o que demonstra que sua existência não precede ao conhecimento de si mesma. Ela é constitutiva da *mens* e como

¹⁵⁹ AGOSTINHO. *A Trindade XIV*: 6, 8b.

tal tem sua origem na criação da própria alma, permanecendo nela, mesmo com o pecado. Assim, ainda que não saiba como se conhecer ou se engane sobre sua própria natureza, a alma jamais se vê como algo estranho ou exterior a si.

(...) embora a razão ou inteligência esteja por vezes como que adormecida, ora pequena, ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente. Donde se segue que, se ela foi criada à imagem de Deus, no sentido de que pode usar a razão para conhecer e contemplar a Deus, conseqüentemente, essa natureza tão sublime e admirável, desde quando começou a existir, sempre existirá, mesmo se ficar tão deteriorada que pareça quase não existir e seja obscurecida e disforme, ou que seja clara e bela¹⁶¹.

Tendo em vista o princípio da unidade trina que compõe a própria substância divina, todos esses termos pertencem à alma e compõem, conjuntamente, a mente humana.

Memória, inteligência e vontade são uma só vida, uma só substância, uma só alma, (...) mas também são três, enquanto consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais¹⁶².

Assim, conhecer-se será ver-se como imagem de Deus, ver-se como *memória, inteligência e vontade* que expressam precisamente a imagem das relações do *Pai*, do *Filho* e do *Espírito Santo*. A alma precisa, pois, ter consciência dessas relações para que a imagem não seja dissipada, pois a alma somente é verdadeiramente imagem da Trindade, quando, pensando em si mesma e se reconhecendo toda inteira, pode também recordar, entender e amar o seu Criador. Se a alma não age dessa forma, ainda que se recorde, se conheça e se ame, será uma ignorante¹⁶³.

8. Interioridade e conhecimento

O que denomino inteligência é aquela faculdade inseparável do pensamento, quando pela descoberta dos conhecimentos presentes na memória, nosso

¹⁶⁰ BERMON. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 362.

¹⁶¹ AGOSTINHO. *A Trindade XIV*: 4, 6.

¹⁶² AGOSTINHO. *A Trindade X*: 11, 18.

¹⁶³ AGOSTINHO. *A Trindade XIV*: 12, 15.

*pensamento é informado pela recordação do que estava à disposição na memória, mas não era ainda pensado. E chamo vontade, dileção ou amor, à faculdade que une o produto da memória à inteligência*¹⁶⁴.

As atividades da *memória*, *inteligência* e *vontade* que ocorrem no domínio do conhecimento de si, também estão presentes no domínio do conhecimento temporal. É o que distingue a *sabedoria* da *ciência*. Agostinho chama de *sabedoria* o conhecimento ou a contemplação das coisas eternas. Toda experiência de si e de Deus pertence ao domínio dessa capacidade chamada *sabedoria*. A *ciência* é o conhecimento racional das coisas que pertencem ao mundo criado.

Sabedoria e *ciência* estão diretamente relacionadas às duas funções da razão que já mencionamos anteriormente: a função superior, ordenada pela contemplação das verdades eternas e a função inferior, ordenada pela ação. A *ciência*, portanto, para Agostinho, se ocupa dos saberes da vida, das atividades cotidianas e também das intelectuais. Já falamos que, em grau de importância, tanto em seu valor intrínseco como em termos de preferência pessoal, tudo que é ligado à razão superior é, para o Hiponense, objeto de muito mais interesse e especulação. No entanto, os textos agostinianos demonstram certa preocupação e empenho em apontar o lado bom e necessário da *ciência* que, empregada do modo certo, a saber, como instrumento para a caridade e amor às realidades eternas, pode também ser caminho para a salvação.

A *ciência* não só não é má em si como é necessária para o bom uso dos bens materiais deste mundo. Agostinho, não negligenciando o caráter temporal da vida humana, sugere que nossas ações sejam regidas pela racionalidade. Em termos éticos, portanto, a *ciência* deverá reger as ações humanas para o bem supremo que é Deus.

Mas vejamos como Agostinho articula no domínio da *ciência* a ação do espírito. Aqui, como no conhecimento de si, o problema gira em torno do conhecer e não pensar naquilo que se conhece, o que culminará na tese da *memória presente*.

Quando o homem pensa sobre a natureza de sua alma e encontra a verdade, encontra em si mesmo não o que ignorava, mas o que ainda não havia pensado, posto que tudo o que sabemos somente podemos conhecer por meio de nossa mente. Tal presença a si é própria da natureza da alma, mas exige, mesmo assim, colocar-se em sua

¹⁶⁴ AGOSTINHO. *A Trindade* XIV: 7, 10.

própria presença mediante o pensamento. Quando a mente não pensa em si mesma, certamente não se vê, contudo ela se conhece sendo para si mesma a sua própria memória.

O mesmo ocorre com uma pessoa versada em diversas disciplinas:

*Os conhecimentos adquiridos estão armazenados em sua memória, mas somente quando pensa em algum deles, haverá algo no olhar de sua mente. Os demais conhecimentos permanecem ocultos em certo saber secreto, denominado memória. Decorre daí o modo como apresentávamos a trindade da alma: a memória, onde colocávamos o que informa o olhar do pensamento; a forma que reproduz a imagem impressa na memória; o amor ou vontade que enlaça um a outro*¹⁶⁵.

A memória é o elemento que gera não o conhecimento em si, mas o pensamento e a reflexão sobre aquilo que já se sabe. O conhecimento é gerado das verdades que a inteligência é capaz de inferir e perceber. É o que Agostinho explica no livro X das *Confissões* ao invocar a força da memória a fim de encontrar a Deus. Ao atingir a memória, o Hiponense vê que se ultrapassou.

*Transporei, então, esta força da minha natureza, subindo por degraus até Àquele que me criou. Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie*¹⁶⁶.

A memória é a faculdade puramente espiritual capaz de guardar todo tipo de imagem corpórea, cujo mistério somente é possível penetrar por meio do pensamento.

*Quando lá entro, mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. (...) Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda*¹⁶⁷.

À memória pertence tudo o que está presente à alma. Para Gilson, o termo corresponderia ao que na psicologia moderna denominamos inconsciente ou subconsciente.¹⁶⁸ No sentido usual do termo, a palavra memória deveria ser usada apenas para designar a conservação de lembranças do passado. Agostinho amplia sua

¹⁶⁵ AGOSTINHO. *A Trindade* XIV: 6, 8b.

¹⁶⁶ AGOSTINHO. *Confissões* X: 8, 12.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

forma de acepção e atribui à memória tudo que está presente à alma. Tudo que aprendemos, vivemos e experimentamos está depositado nela e dela faz parte. Oferecendo diversos planos – memória sensitiva, memória das coisas, memória de si, memória de Deus – a memória é, em última instância, uma atividade intelectual, porque pode representar para si mesma tudo o que sabe.

*É lá que me encontro a mim mesmo, e recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. (...) Deste conjunto de idéias, tiro analogias de coisas por mim experimentadas ou em que acreditei apoiado em experiências anteriores. Teço umas e outras com as passadas. Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente*¹⁶⁹.

A memória guarda os acontecimentos de si e, pensando, reconhece, recorda e lembra afetada pelas imagens conservadas. Ela é uma força maior que a própria capacidade de se explicar. Um potência transcendental cujo alcance parece ultrapassar a própria alma.

*É grande esta força da memória, imensamente grande, ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até o profundo? Ora, esta potência é própria do meu espírito, e pertence à minha natureza. Não chego, porém, a apreender todo meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo?*¹⁷⁰.

Essa força, completamente distinta de toda espacialidade, pode conservar a representação de espacialidades imensas. Para pensar a si mesmo é preciso não pensar em espaços e representações, mas pensar simultaneamente o que está além dele¹⁷¹. Essa potência é capaz de ter presentes e à disposição constante do pensamento os conhecimentos que a mente possui sem ter sempre consciência deles. Diante dessa presença sempre latente no pensamento, a alma parece ser mais vasta do que possa crer, a tal ponto que, ultrapassando-se, ela se sente incapaz de apreender inteiramente seu próprio conteúdo.

Somos sempre surpreendidos, encontrando toda diversidade de lembranças conservadas em nós. Já sabemos que os objetos exteriores são percebidos por meio dos

¹⁶⁸ GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, p. 130ss, nota 2. Também citado por CUNHA, p. 32.

¹⁶⁹ AGOSTINHO. *Confissões* X: 8, 14.

¹⁷⁰ AGOSTINHO. *Confissões* X: 8, 15.

¹⁷¹ GAGNEBIN. *Dizer o tempo*, p.71.

sentidos e na mente são representados por suas imagens, mas quando se trata de conhecimentos puramente abstratos, evocamos uma potencialidade interior desconhecida. E é exatamente aí que o caráter de passado cessa de ser constitutivo e a alma se lembra de tudo que é presente.

Quando ouço dizer que há três espécies de questões, a saber: se uma coisa existe (an sit?), qual a sua natureza (quid sit?) e qual a sua qualidade (quale sit?), retenho as imagens dos sons de que se formam estas palavras, e vejo que eles passaram como ruído através do ar, e já não existem. (...) Escondi na memória não as suas imagens, mas os próprios objetos. (...) quando as aprendi, não acreditei nelas fiado num parecer alheio, mas reconheci-as existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras. (...) Estavam lá, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória¹⁷².

Pode-se dizer que há uma memória do presente muito mais vasta e poderosa que a própria memória do passado. O que sabemos por nossa capacidade de intuir a verdade; nossos pensamentos mais abstratos como a idéia de essência, causa e número; aqueles conhecimentos que poderíamos qualificar como inatos, tudo provém dessa capacidade chamada memória.

A apreensão dos conteúdos retidos na *memória presente* é mediada pela luz que ilumina as verdades. Entre a mente e a luz não há intermediários, o que nos faz concluir que a compreensão do conhecimento em Agostinho passa pela compreensão do próprio Deus na memória. Deus é verdadeiramente presente na alma como o Mestre que instrui e a luz que ilumina. Então, mesmo que a alma não preste atenção a seu ensinamento, nem volte os olhos em direção à sua luz, a verdade permanece latente nos mais profundos esconderijos da memória.

A presença imediata de Deus na alma assinala o caráter ao mesmo tempo ativo e passivo da ação intelectual do homem. Se, por um lado, Deus não substitui o intelecto humano, por outro, a alma é diretamente submissa a Deus em relação às realidades inteligíveis. Designadas com os mais diferentes nomes como: idéias, formas, razão ou leis, as realidades inteligíveis são as próprias idéias divinas ou o modelo arquetípico de toda espécie e de todo indivíduo criado.

Tudo foi criado por Deus conforme um modelo próprio e específico, o que dá, a cada espécie, formas, características e funções que lhe são próprias. As idéias e modelos

¹⁷² AGOSTINHO. *Confissões* X: 10, 17.

subsistem na inteligência divina e participam, necessariamente, de seus atributos essenciais, sendo também eternas, imutáveis e necessárias. Ora, dizer, portanto, que a ação intelectual do homem é imediatamente submissa às idéias divinas é afirmar a possibilidade de participação ao que há de eterno, imutável e necessário.

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos como olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior¹⁷³.

Agostinho fala de uma visão das idéias divinas no pensamento e especifica que nós não somente vemos a verdade por Deus, mas no próprio Deus. Ora, se é nas idéias divinas que podemos ver a Verdade, nessa visão concebemos em nós mesmos a mesma Verdade. Aqui, “ver” significa ver sem olhos, ou seja, intuir em um contato imediato entre Deus e o pensamento. Com efeito, não vivemos, não existimos e não agimos sem o que nos dá vida, ser e movimento. Se a operação de Deus cessa, todas as criaturas deixam de ser e de viver. Se a presença iluminadora de Deus cessa, a mente humana é fadada à escuridão. Contudo, toda a dependência ontológica da criatura em relação ao criador não tira o mérito de o homem participar da visão iluminadora.

É nesse sentido que vemos Agostinho se dirigir a Deus como aquele que está acima e diante de si. Deus é uma entidade infinitamente superior e ao mesmo tempo presente ao diálogo, à intimidade e ao alcance humano.

Eis o espaço que percorri através da memória, para Vos buscar, Senhor, e não Vos encontrei fora dela. Nada encontrei que se referisse a Vós de que não me lembrasse, pois desde que Vos conheci, nunca me esqueci de Vós. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias, que, por vossa misericórdia, me destes ao olhardes para a minha pobreza¹⁷⁴.

A doutrina agostiniana convida o homem a sentir a presença de Deus em seu interior e a ver seu interior em Deus. Convida a ver a alma como uma potencialidade

¹⁷³ AGOSTINHO. *A Trindade IX*: 7, 12.

¹⁷⁴ AGOSTINHO. *Confissões X*: 24, 35.

capaz de ultrapassar os limites das realidade sensíveis e temporais e se preparar para uma verdadeira visão no “*face-a-face*”. Agostinho não tem certeza se a verdadeira visão pode ser adquirida na vida temporal, mas sabe que se há uma possibilidade, esta será indicada pela razão iluminada.

Enquanto a alma ou, mais especificamente, a memória, é apresentada como o lugar da auto presença e morada do próprio Deus, Agostinho ultrapassa os limites de uma análise psicológica da alma para apresentar uma metafísica baseada na auto-reflexão. Henrique Vaz¹⁷⁵ assinala o caráter de “conversão”, cujo conceito adensa o conteúdo inteligível e religioso da auto-reflexão agostiniana. A conversão, operada em diversos planos da vida e da conduta do doutor de Hipona, resulta no movimento total da alma em direção ao interior e daí diretamente ao superior. Assim, o ato religioso será o mediador entre a razão e uma realidade transcendente vista como luz de toda Verdade, fim último do exercício da racionalidade, portanto objeto da fé, da inteligência e do amor.

¹⁷⁵ VAZ. A metafísica da interioridade, p. 77 – 81.

CONCLUSÃO

Podemos resumir o cerne da teoria agostiniana do conhecimento em uma frase descrita no primeiro capítulo do segundo livro do *Solilóquios*: “*Deus sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça*”. O conhecimento de si é pressuposto para o conhecimento de Deus, o que por sua vez é condição necessária para o encontro da felicidade e da verdade. Desde os primeiros escritos, a grande preocupação do filósofo era responder às questões: O que é e onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz? Em *A Vida Feliz*, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar entre os bens materiais, Agostinho conclui que, “*se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em revés algum da sorte*”¹⁷⁶, e que a verdadeira felicidade está em Deus ou, só é verdadeiramente feliz, quem possui a Deus. Nesse sentido, Agostinho associa a busca da felicidade do homem à busca de Deus.

Seguindo a problemática platônica, o Bispo de Hipona atesta que quando se trata da busca de verdades universais há uma forma de saber anterior que assegura a possibilidade da própria busca. Trata-se de um conhecimento prévio que possibilita reconhecer a noção de verdade como algo superior e universal no momento mesmo de se conhecer.

Esse saber prévio não pode ser confundido com a memória de uma outra vida ou mesmo de cópias das idéias na alma. Agostinho nega a teoria da reminiscência tal qual é descrita no *Mênon* de Platão, mas fala de uma recordação ou um saber prévio que se confunde com a própria experiência de Deus no interior. O conhecimento de Deus implica, portanto, na real presença do Criador na alma, mas em um sentido que ultrapassa e transcende ao próprio espírito. É isso que possibilita pressentir e amar a Deus antes mesmo de conhecê-Lo. É através da atividade da memória que se pode lembrar que se lembra de Deus.

A memória, segundo a reflexão agostiniana, desempenha uma diversidade de funções: ela é a ponte entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual – conhecimento do mundo –, é a consciência psicológica de lembranças afetivas e

¹⁷⁶ AGOSTINHO. *A Vida Feliz* I, 12

sensitivas – consciência de si – e restituição das experiências inteligíveis – percepção de Deus. Como assinala Madec, a memória agostiniana “não designa somente a faculdade na qual são conservados os resultados das experiências psicológicas e intelectuais do espírito, mas também a própria ação de se lembrar de suas percepções, de seu saber, de si mesma e de Deus”¹⁷⁷. A memória evoca, pois, a atenção do espírito sobre a presença dos conhecimentos latentes que passam para a consciência na medida em que são pensados. No momento em que esses conhecimentos revelam-se para a memória, a alma se vê diante de algo que a ultrapassa. A ultrapassagem de si implica em uma interiorização e em um exame sobre si que conduz a uma verdade: a de ser interioridade à imagem de Deus.

Quando Agostinho se eleva a Deus, fica claro que o espírito humano pode reconhecer em si o melhor de todas as coisas criadas. Mas esse espírito se vê inserido na dimensão temporal, lugar da passagem, da dispersão e, por isso, sujeito a mudanças. Assim, ainda que revele uma espécie de natureza espiritual através de uma atividade totalmente distinta a tudo que vem do corpo, a memória não alcança por ela mesma a interioridade necessária à consciência de si; e seus produtos, as lembranças, são somente conhecimentos implícitos. É necessário um esforço de atenção, algo que faça a alma cair sob seu próprio olhar. O *cogito* agostiniano conduz a alma ao exercício de uma consciência de si capaz de tornar claro e explícito tudo que de alguma forma está depositado na memória.

Diferentemente do *cogito* cartesiano, o *cogito* agostiniano não procede de uma dúvida radical e muito menos substitui uma certeza existencial fundada na intuição de uma presença a si por uma certeza transcendente. Será a partir da certeza da própria existência, certeza primeira e mais imediata, que o pensamento será atestado como a via privilegiada de outras certezas.

O *cogito* agostiniano se insere, pois, nas diferentes atividades intelectivas e interiores da alma – lembranças, raciocínios, analogias, inferências, inserções e outras –, fazendo a memória transformar os objetos das experiências tanto sensitivas como racionais em idéias, ou seja, em objetos de consciência.

¹⁷⁷ MADEC. G. *Saint Augustin et la philosophie*, p. 89.

Devemos nos lembrar, no entanto, que o sujeito sobre o qual a reflexão agostiniana se debruça não é constituído somente de intelecção e não pode ser reduzido a um “Eu penso”. Trata-se muito mais de um “Eu quero”, ou mesmo de um “Eu procuro”, que é despertado pela vontade. O *cogito* não implica, portanto, em uma investigação do conteúdo psíquico da memória, mas na busca de uma Verdade presente no interior.

Como a memória platônica, a memória agostiniana não visa somente organizar a experiência temporal, ela quer sobretudo ultrapassá-la, sendo que para isso é necessário encontrar a divindade. O caráter de conversão expresso nas *Confissões* e também em *A Trindade* demonstra a expressão de uma experiência positiva de unidade, verdade e bem de um espírito que precisa reconhecer sua posição ontológica de criatura abaixo de Deus e acima do mundo sensível. Ao voltar-se a si mesmo, o homem se depara com sua realidade fragmentada pela condição de pecado. Conhecendo a si mesmo, o homem reconhece sua verdadeira natureza e restitui sua unidade perdida.

Mas, porque o objeto plenamente capaz de satisfazer ao que se aspira acha-se oculto ao olhar da inteligência humana, a busca é acima de tudo inquietude, desassossego e aflição, o que justifica a frase marcante do livro I das *Confissões*: “*Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós*”.¹⁷⁸ Como morada e imagem de Deus, a alma transcende a si mesma e ao mundo, mas para tanto não depende somente de si mesma, pois o caminho que leva a alma em direção a Deus somente se cumpre, plenamente, quando o homem é assistido pela graça da presença divina.

É no âmbito dessa dupla condição: interioridade pelo exercício do *cogito* e interioridade pela percepção da luz divina que ilumina a *mens* que observamos uma ambigüidade na constituição da teoria do conhecimento agostiniana. Sem dúvida a ação do *cogito* se dá pela atividade intelectual do homem e ocupa um lugar na razão definida como *mens*. Mas na medida em que o interior se apresenta não como um lugar, e sim como uma categoria existencial onde a atividade espiritual se manifesta, fixa-se sobre um centro. Resta-nos descobrir se o centro é o “si” ou se é “Deus”, ou melhor, qual é o lugar de cada uma destas instâncias na experiência da interioridade.

¹⁷⁸ AGOSTINHO. *Confissões* I: 1, 1.

Para Agostinho o conhecimento é obtido por meio da iluminação divina com a qual Deus irradia na mente humana as verdades tanto do mundo interior como do mundo exterior. A luz irradiada por Deus ilumina as verdades, porém “*não se poderá permanecer nessa felicíssima visão senão fixando os olhos com grande amor e não desviando jamais o olhar*”.¹⁷⁹ Assim podemos pressupor que a luz capacita a alma a ver, porém este conhecimento parte também do esforço interior de quem vê, e o que é mais importante, vincula-se à atividade da memória. Logo, podemos entender, que para Agostinho mesmo quando se trata de coisas sensíveis, o homem só consegue compreender o que os olhos do corpo contemplam se os olhos da mente, iluminados pela verdade, clareiam sua visão. O que nos parece paradoxal na teoria do conhecimento formulada por Agostinho e que se tornou o eixo central desse trabalho, refere-se à luz que ao mesmo tempo em que parece estar no nosso interior, porque é fruto de uma experiência pessoal de interiorização, é também uma luz indireta porque vem de Deus.

A teoria agostiniana da iluminação nos faz pensar que a luz brilha a um só tempo na presença de Deus e no interior do homem. Dessa maneira a verdade não se encontra nem nas coisas externas, nem na razão humana. A verdade parece estar em lugar algum, ela é o próprio Deus que irradia e ilumina as mentes sãs e capacita o “olho do espírito” a ver e discernir entre o verdadeiro e o falso. Pois nas palavras do próprio Agostinho, “*sem um sujeito conhecedor, nada pode haver de verdadeiro*”¹⁸⁰. Nesse sentido, o conhecimento é o resultado tanto de um exercício de apuração dos nossos olhos interiores como da própria manifestação da verdade de Deus.

Deus é o “*mestre interior*” e a “*memória presente*” – fonte do saber e da capacidade de conhecer, o que faz que essa capacidade aflore realmente do interior de todo homem que por sua razão pensa, lembra e constrói seu próprio entendimento.

A luz divina não é, portanto, resultado da graça, nem pode ser tomada como uma intervenção sobrenatural e particular, pois ela está disponível a todos que buscam a verdade na unidade interior. Para Agostinho essa unidade se expressa na interioridade da imagem de Deus, assim para conhecer, o homem precisa ultrapassar as fronteiras do “si mesmo” e encontrar a verdade iluminadora de Deus.



¹⁷⁹ AGOSTINHO. *Soliloquios*. I: VII, 14

¹⁸⁰ AGOSTINHO. *Soliloquios*. I: III,3.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Agostinho

1. AGOSTINHO. *Obras*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madri: La Editorial Católica, 1957.
2. _____ *A Graça I*. São Paulo: Paulus, 1998.
3. _____ *A Graça II*. São Paulo: Paulus, 1999.
4. _____ *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
5. _____ *Confissões e De Magistro*. Trad. J. Oliveira Santos, Ambrósio de Pina e Ângelo Ricci, São Paulo: Abril Cultural, 1973, (Os pensadores).
6. _____ *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
7. _____ *Solilóquios e a vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

Sobre Agostinho

1. ANDRADE, Marcelo Pereira de. *O autoconhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho*. Dissertação de mestrado – PUC, SP: 2007.
2. ARENDT, Hannah.. “A descoberta do homem interior”. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. In: *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 3ª ed, 1995.
3. _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
4. BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
5. BERMON, Emmanuel. *Le ‘cogito’ dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.
6. BIGNOTTO, Newton. “O conflito das liberdades: Santo Agostinho”. In: *Revista Síntese - Nova Fase*, Belo Horizonte, v.19, n 58, 1992, p. 327-359.

7. BIRCHAL, Telma. “Diante de Deus: o eu e o outro em Santo Agostinho” In: DOMINGUES, I, MARGUTTI, P. DUARTE, R. (org.) *Ética, política e cultura*. Belo horizonte: Ed UFMG, 2002.
8. BLANCHARD, P. “L’espace intérieur d’après les Confessions”, L. X. In: *Augustinus Magister*. Paris: Études Augustiniennes, set. 1954. p. 535-542.
9. BOHENER, P. & GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes: 1970.
10. BROWN, Peter. Santo Agostinho: uma biografia. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005.
11. BOYER, C. Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin. Roma: Libri Catholici, 1953.
12. _____. L’image de la Trinité. Synthèse de la pensée Augustinienne. In: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Milão: Marzorati Editora, 1970. p.85-135.
13. _____. La preuve de Dieu augustinienne, In: *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932, p.105-141.
14. CAYRÉ, F. *Dieu present dans la vie de l’esprit*. Burges: Desclée de Brouwer, 1951.
15. _____. Initiation à la philosophie de Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer, Études Augustiniennes, 1947.
16. CHAUI, Marilena. “Janela da alma, espelho do mundo”, in: NOVAES, Adauto (Org). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
17. CHEVALIER, I. *Saint Augustin et la pensée grecque*. Fribourg: Librairie de l’Université, 1940.
18. COURCELLE, P. *Connais-toi toi même. De Socrate à Saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974. v. I.
19. _____. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris : E. De. Boccard Editeur, 1950, p.13-48.
20. CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: PUCRS, 2001.
21. FÉLIX, Alexandre. *Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona*. Revista Síntese - Nova Fase, Belo Horizonte, v.20, n 63, 1993, p.617-637.

22. FRAISSE, Jean-Claude. *La subjectivité chez Saint Augustin*. Bordeaux: Societé de Philosophie, 1967.
23. _____ *Saint Augustin*. Paris: Universitaire de France, 1968.
24. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Dizer o tempo”, in: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
25. GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
26. _____ *Christianisme et philosophie*. Paris: J. Vrin, 1949.
27. _____ *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1969.
28. GUITTON, Jean. *Les temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1955.
29. LACOSTE, Jean-Yves (Org.), *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
30. LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar. 1990.
31. MADEC, G. *Saint Augustin et la Philosophie*. Notes Critiques. Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1996.
32. _____ *Le Dieu D'Augustin*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998.
33. MANCIN, Guido. *La psicologia de S. Agostino: e i suoi elementi neoplatonici*. Napoli: Riccardo Ricciardi, 1919.
34. MANDOUZE, A. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grace*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
35. MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo Vol II*. São Paulo: Mestre Jou, S/D.
36. MORESCHINI, Cláudio e NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina vol II/B*. São Paulo: Loyola, 2000.
37. NOVAES, Moacyr. “Vontade e contra vontade”, in: NOVAES, Adauto (Org). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
38. REGO, Francisco. *La relacion del alma com el cuerpo: una reconsideracion del dualismo agustiniano*. Bueno Aires Gladius, 2001.

39. RICOEUR, Paul. A simbólica do mal interpretada. In: *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1978.
40. SAN MIGUEL, José Ramon. *De Plotino a S. Augustin: el conocimiento, en San Augustin y en el neoplatonismo*. Madrid: Editorial Avqvstinvs, 1964.
41. SESBOÛE, Bernard (Org), GROSSI, LADARIA e LÉCRIVAIN. *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Trad. Orlando Soares, São Paulo: Loyola, 2003.
42. SOMERS, H. Image de Dieu et illumination divine. In: *Augustinus Magister*. Paris: Études Augustiniennes, set. 1954.
43. _____ La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image. In: *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1961, vol VII-1.
44. TAYLOR, Charles. In interiore homine. In: *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p.155-208.
45. TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino português*. Porto: Gráficas Reunidas, 8 ed, s/d.
46. VANCE, E. Le moi comme langage: Saint Augustin et l'autobiographie, In: *Poétique*, n. 14, p.163-177, 1973.
47. VAZ, H. C. L. A herança teológica do pensamento moderno, In: *Escritos de filosofia*. São Paulo: Loyola, 1986.
48. _____ A metafísica da interioridade: Santo Agostinho, In: *Ontologia e História*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.
49. _____ *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.