



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ABELARDO JOSÉ DE OLIVEIRA

**O PAPEL DA RAZÃO NO CONHECIMENTO DO SENSÍVEL (CIÊNCIA) EM
SANTO AGOSTINHO**

João Pessoa - PB

2018

Abelardo José de Oliveira

**O PAPEL DA RAZÃO NO CONHECIMENTO DO SENSÍVEL (CIÊNCIA) EM
SANTO AGOSTINHO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), por Abelardo José de Oliveira, como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Lógica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

João Pessoa-PB

2018

Abelardo José de Oliveira

**O PAPEL DA RAZÃO NO CONHECIMENTO DO SENSÍVEL (CIÊNCIA) EM SANTO
AGOSTINHO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, por Abelardo José de Oliveira, como requisito para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

Aprovado em 07 de Novembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira
Orientador – PPGFIL/UFPB

Prof. Dr. Bartolomeu Leite Silva
Examinador Interno – PPGFIL/UFPB

Prof. Dr. Cristiano Bonneau
Examinador Externo – CCAE/UFPB

RESUMO

O presente estudo constitui-se em uma dissertação de mestrado fundada em um referencial bibliográfico, em que foram utilizadas como fontes principais as obras: *Contra academicos*, *De libero arbitrio* e *De trinitate* de Santo Agostinho. Seu principal objetivo é analisar o papel da razão no conhecimento do sensível (ciência). O que se pretende é entender como se dá o processo do conhecimento racional em relação ao que Agostinho denominou de ciência, conhecimento do mundo sensível. A princípio, é apresentado um problema que se refere à questão da possibilidade do conhecimento da verdade, presente no *Contra academicos*. Refutando o ceticismo, Agostinho inicia sua reflexão filosófica com a afirmação do eu existencial ou autoconsciência como primeira verdade apodítica. Tomando como fio condutor esse pressuposto, no livro II do *Contra academicos*, Agostinho discorre sobre as três realidades percebidas diretamente pelo homem: O ser, a vida e a razão. E os canais que possibilitam o conhecimento são os sentidos exteriores, o sentido interior e a razão. Para Agostinho o que há de mais elevado na natureza humana da alma é a razão. Considerando estes conceitos, adentra-se também em outros temas como: sensação e memória. Além disso, no livro XII do *De trinitate*, Agostinho, após expor como se dá o conhecimento humano, apresenta a razão humana dividida em dois níveis: razão inferior (ciência) e razão superior (sabedoria); a ciência é concebida como o conhecimento das coisas humanas, a sabedoria, o conhecimento das coisas divinas. A ciência como conhecimento do mundo sensível, assim como Agostinho apresenta, revela sua preocupação em não prescindir do mundo material nas suas reflexões filosóficas. Este aprofundamento epistemológico traz um equilíbrio à teoria do conhecimento de Agostinho, ainda hoje identificada com a teoria da iluminação. Eis a importância de aprofundar este tema, trazendo à luz, aspectos ainda não suficientemente abordados na epistemologia de Santo Agostinho.

Palavras-chave: Ciência. Conhecimento. Sabedoria. Deus. Sensação. Memória

ABSTRACT

The present study is a master's thesis based on a bibliographical reference in which the following works were used as main sources: *Against academics*, *De libero arbitrio* and *De trinitate* de Santo Agostinho. Its main purpose is to analyze the role of reason in the knowledge of the sensitive (science). What is intended is to understand how the process of rational knowledge occurs in relation to what Augustine called science, knowledge of the sensible world. At the outset, a problem is presented that refers to the question of the possibility of knowing the truth, present in the *Contra academicos*. Refuting skepticism, Augustine begins his philosophical reflection with the affirmation of the existential self or self-consciousness as the first apodic truth. Taking as its guiding principle this presupposition, in the book II of the *Contra academicos*, Augustine writes about the three realities perceived directly by man: Being, life and reason. And the channels that enable knowledge are the outer senses, the inner sense and the reason. For Augustine, the highest thing in the human nature of the soul is reason. Considering these concepts, it also penetrates other themes such as: sensation and memory. In addition, in the books XII of *De trinitate*, Augustine, after exposing how human knowledge is given, presents human reason divided into two levels: inferior reason (science) and superior reason (wisdom); science is conceived as the knowledge of human things, wisdom, knowledge of divine things. Science as knowledge of the sensible world, as Augustine presents, reveals his concern not to dispense with the material world in his philosophical reflections. This epistemological deepening brings a balance to Augustine's theory of knowledge, still today identified with the theory of enlightenment. It is the importance of deepening this theme, bringing to light, aspects not yet sufficiently addressed in the epistemology of St. Augustine

Keywords: Science. Knowledge. Wisdom. God. Sensation. Memory

A leveza do sonho se expressa concretamente ao acordar. Das árduas lutas à tranquila contemplação de paisagens, resta-nos, ao despertar, a certeza de que a vida é feita de sonhos que se concretizam na longa jornada do cotidiano. Nisto consiste a leveza: a coragem de assumir os desafios. E os sonhos que se tem na vida reúnem todas as forças em processos centrífugos e centrípetos, para enfim percebermos todas as possibilidades da vida humana, possibilidades condensadas em cada pessoa concreta. Cada ser humano carrega em si um mistério: se por um lado se deixa conhecer, por outro, o desvelar-se não esgota toda a sua profundidade e possibilidades. Há uma luta a ser travada de cada um consigo mesmo, e é na solidão que as ilusões finalmente se dissolvem.

Passo a passo edificamos o nosso próprio caminho com decisões que só podem ser tomadas por nós, mesmo que muitos estejam ao nosso lado a nos incentivar. Cada decisão, cada dia, cada anseio, cada esperança se insere na dinâmica do tempo, cujo presente se transforma na única certeza; passado e futuro se conjugam no instante presente, numa quase insustentável leveza e fluidez. No entanto, é o que temos de concreto, enquanto se puder dizer hoje.

Saber entender cada momento e direcionar-se rumo à meta que se propôs, compromete certa medida de duração. Isso nos faz viver a dinâmica da vida tendo a coragem e responsabilidade de levar adiante, pelo tempo que se propôs, aquele projeto que foi abraçado. Se assim não agíssemos, poderíamos cair num ostracismo ou mesmo na inércia, devido ao medo da ação, porque esta sempre requer compromisso consigo mesmo e com os outros. Tempo perdido é aquele que o medo, seja por qual circunstância for, nos coloca diante da vida como um monólogo do impossível.

Ao final deste curso, dedico este trabalho a tantos amigos que, mesmo sem se darem conta, foram e são luzes, sinais de Deus em minha vida. Mas, sobretudo, a Carmency e ao Parima, que não medindo esforços, fizeram todo o possível para que eu pudesse concretizar este sonho. Dedico-lhes esta Dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus Uno e Trino, que do nada criou todas as coisas, fazendo repousar no ser humano a sua imagem e semelhança, por tamanha bondade, e pela minha vida;

À Universidade Federal da Paraíba – UFPB, instituição que, cumprindo o seu papel acadêmico, após os trâmites legais de seleção, me acolheu como aluno do programa de Pós-graduação;

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, na pessoa de seu Coordenador, Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva, e os servidores, pelo apoio indispensável;

Aos professores: Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz (*in memoriam*), Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes, Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, Prof. Dr^a. Maria Clara Cescato, Prof. Dr^a. Ana Leda de Araujo e ao Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha;

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa;

De modo muito especial, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Anderson D’Arc, pela acolhida e disponibilidade em me orientar, na proposta de concluir o mestrado em 12 meses;

Aos meus familiares que, mesmo distantes, não deixaram de ser presença constante;

Aos amigos que não me deixaram sozinho nesta caminhada, apoiando-me com palavras e com gestos concretos de estima e incentivo;

Aos colegas de curso, que dividiram comigo as dores e alegrias próprias do mundo acadêmico;

De forma muito especial, à Província Nossa Senhora da Penha do Nordeste do Brasil, dos frades capuchinhos.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras, títulos em Latim e traduções correspondentes na língua vernácula

<i>Beat. vita</i>	<i>De beata vita</i>	A vida Feliz
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>	Confissões
<i>Cont. acad.</i>	<i>Contra acadêmicos</i>	Contra os Acadêmicos
<i>Civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>	A cidade de Deus
<i>imm. anim.</i>	<i>De immortalitate anima</i>	Sobre a imortalidade da alma
<i>Trin.</i>	<i>De trinitate</i>	A Trindade
<i>Div. qu.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>	Oitenta e três questões diversas
<i>En. ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i>	Comentário aos Salmos
<i>Ep.</i>	<i>Epistolae</i>	Cartas
<i>Gen. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>	Comentário ao Gênesis incompleto
<i>Gen. litt.</i>	<i>De genesi ad litteram</i>	Comentário ao Gênesis
<i>Lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	O livre arbítrio
<i>Mag.</i>	<i>De magistro</i>	O mestre
<i>Mus.</i>	<i>De musica</i>	A música
<i>Ord.</i>	<i>De ordine</i>	A ordem
<i>Quant.</i>	<i>De quantitate animae</i>	A grandeza da alma
<i>Retratab.</i>	<i>Retractiones</i>	Retratações
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>	Homilias
<i>Solil.</i>	<i>Soliloquia</i>	Solilóquios
<i>Vera relig.</i>	<i>De vera religione</i>	A verdadeira religião
<i>c. Jul</i>	<i>Contra Julianum</i>	Contra Juliano
<i>Un. bap.</i>	<i>De unico baptismo</i>	Sobre o batismo
<i>Praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum</i>	Sobre a predestinação dos santos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS E AUTOCONSCIÊNCIA: A DESCOBERTA DA RAZÃO COMO CAPAZ DE CONHECIMENTO CERTO.....	15
1.1 Maniqueísmo, da adesão à renúncia do materialismo	16
1.2 Ceticismo, da adesão à refutação e afirmação da verdade cognoscível	22
1.3 Neoplatonismo, da renúncia ao racionalismo à descoberta do espírito.....	25
1.3.1 A tríade que governa o mundo: Uno, Nuos e Alma	28
1.3.2 A Matéria.....	30
1.4 O desafio para conciliar a filosofia com a revelação.....	32
1.4.1 Santo Agostinho e o processo de amadurecimento intelectual em suas obras	33
1.4.2 A refutação do ceticismo no <i>Contra academicos</i>	36
1.4.3 O eu existencial ou autoconsciência.....	42
2 O PROCESSO DO CONHECIMENTO SENSÍVEL NO LIVRO II DO <i>DE LIBERO ARBITRIO</i>.....	47
2.1 Consequências para o conhecimento dos dois caminhos: fé e razão.....	47
2.2 Processo do conhecimento sensível no <i>De libero arbitrio</i>	50
2.2.1 Ser, vida, conhecimento.....	53
2.2.2 Sentido exterior, sentido interior: percepção e sensação	55
2.2.3 A mente (ou razão) humana	70
2.2.4 Memória	75
2.2.5 Ideias, formas, species ou razões.....	89
3 A RAZÃO INFERIOR (CIÊNCIA) NO LIVRO XII DO <i>DE TRINITATE</i>	96
3.1 <i>De trinitate e De genesi ad litteram</i> : Aproximação entre exegese e sistematização.....	96
3.2 Inspiração para os termos ciência e sabedoria.....	99
3.3 Ciência e Sabedoria	102
3.4 A ciência no livro XII do <i>De trinitate</i>	107
3.5 Nova luz.....	114
CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

Não se pode negar que os avanços das ciências, nomeadamente o método científico, trouxeram novas questões a serem pensadas pela filosofia, dentre elas, o processo do conhecimento humano. O teocentrismo medieval deu lugar ao antropocentrismo, porém, a fé medieval que postulava a extinção do mundo e do homem por um ato divino não está tão longe da crença moderna da extinção do homem pelos próprios atos humanos. Vivíamos, não faz muito tempo, conscientes de que o homem poderia ser extinto, mas o mundo continuaria. Entretanto, a teoria de que o universo está em expansão e conhecerá um momento de retração até a sua extinção (*Big crunch*), ou mesmo a mais recente (*Big Freeze*), nos coloca diante da vida e do mundo como realidades que passam.

Tudo isso, nos leva ao reconhecimento que vivemos num contexto de mudanças e expectativas geradoras de impactos diversos em nossa vida hodierna. A partir de Hegel, a filosofia não pode mais ser considerada como conhecimento reservado a poucos. O filósofo passa a ter a missão de ser consciência do próprio tempo, solidário com ele para interpretá-lo e contribuir para a sua transformação. O desafio de pensar a vida não pode mais ser negligenciado por nenhum filósofo, nem por aqueles que se aventuram no estudo da filosofia.

Para evitar desequilíbrios que podem resvalar na pura justificação ideológica do agora, atuando para manter a situação vigente, o que pode levar a injustiças, a filosofia precisa assumir, então, uma função de memória e profecia. Sem memória, o projeto seria utopia; sem projeto a memória seria saudade; sem consciência da hora presente, memória e projeto seriam evasão, vazio exercício da razão. Por isso, voltar-se para a filosofia medieval, é buscar o núcleo, aquilo que há de permanente e que lhe dá uma historicidade capaz de receber o novo. Entendendo a legitimidade de sempre, ir buscar em pensadores passados o pensamento que nunca passa.

Levando em consideração a importância de Santo Agostinho para a cultura e filosofia ocidental, torna-se válido o estudo de aspectos do seu pensamento no debate atual, como o que se propõe neste trabalho: será que Agostinho, na sua busca por Deus, não levou a sério o mundo material? Teria ele condições de afirmar o conhecimento da verdade iluminadora e afirmar a consistência do conhecimento humano do mundo sensível? Como se processa tal conhecimento? Seria Agostinho um subjetivista, idealista, uma vez que parece todo conhecimento provir do interior do homem?

Tentando fazer um caminho de esclarecimento, este estudo tem como principal objetivo analisar as obras *Contra Academicos*, o segundo livro do *De libero arbitrio* e o livro XII do *De trinitate*, que serão a base do desenvolvimento do fundamento teórico do mesmo. Entender a razão como alicerce do eu existente a partir da controvérsia com os acadêmicos, procurando construir conceitos sobre a razão e o sensível, a fim de compreender como se dá o conhecimento do mundo material, esteve presente constantemente na elaboração do texto.

A abordagem será feita buscando mostrar que Agostinho afirma a possibilidade e a legitimidade do conhecimento do mundo material. Como se dá esse conhecimento e quais os seus degraus, é o que o estudo se propõe a aprofundar. Será apresentado esse aspecto da teoria do conhecimento de Agostinho que ainda em nossos dias, não recebe a atenção necessária, devido à grande preocupação em definir a epistemologia de Santo Agostinho unicamente com a teoria da iluminação. Entretanto, apesar de em alguns aspectos ele não conseguir explicar com muita clareza, a iluminação requer um passo indispensável: o conhecimento do sensível como um degrau necessário.

Este estudo apresenta como proposta metodológica para execução deste trabalho o método dedutivo, utilizando como principal procedimento o monográfico. Como técnica a ser utilizada é a pesquisa documentada e bibliográfica, na qual foram utilizados livros e artigos pertinentes à elaboração do texto. Além das três obras que fundamentam esta pesquisa, no decorrer do trabalho, em razão da necessidade de maiores esclarecimentos, outras obras do autor foram utilizadas, além de alguns comentadores, a exemplo de Gilson (2006), Stock (1998), Sciacca (1991), O'daly (1987), Gioia (2008) e Burt (1996).

Sendo assim, é a respeito do papel da razão no conhecimento do sensível em Santo Agostinho, a partir de suas obras *Contra acadêmicos*, segundo livro do *De libero arbitrio* e do livro XII do *De trinitate*, que este trabalho irá discorrer, propondo as reflexões necessárias para que seja possível compreender o ser humano dotado de razão, e, por conseguinte, capaz de conhecer, com certeza, as realidades materiais.

Trabalharemos, no primeiro capítulo, os antecedentes epistemológicos que sedimentaram a teoria do conhecimento de Agostinho, ressaltando as três principais correntes de pensamento que exerceram sobre o hiponense uma influência marcante na sua juventude, e que seguirão sendo a base de sua refutação, como é o caso dos acadêmicos e maniqueus ou alicerce e aprimoramento, como fez com o neoplatonismo. No *Contra academicos*¹, o

¹ Todas as obras de Santo Agostinho neste trabalho serão citadas com os seus respectivos títulos em Latim, por isso a ausência do acento. Em português ficaria "Contra os Acadêmicos". Para referência, c.f. lista de abreviaturas.

primeiro dos diálogos filosóficos de Cassiciaco², para ingressar na vida filosófica, Agostinho sente a necessidade de responder ao ceticismo da Academia, refutando o argumento sustentado pelos acadêmicos de que nada é demonstrável³. Agostinho insiste na contradição das afirmações sustentadas pelos cétricos: possuir a sabedoria e ao mesmo tempo sustentar que nada sabe⁴. O saber que está vivo e que a vida é a condição indispensável para qualquer negação ou afirmação sobre o que quer que seja, levará o hiponense a afirmar formalmente sua existência em nome do fato do erro.

O eu existencial ou autoconsciência é a primeira certeza que leva ao conhecimento; essa verdade não pode temer diante dos argumentos dos acadêmicos. Ainda mais, ela torna o homem capaz de, pela razão, conhecer o mundo que o cerca. Esse é o primeiro passo para uma sustentação da capacidade da razão de conhecer e de explicar como esse conhecimento é adquirido.

No segundo capítulo, abordaremos o *De libero arbitrio*, sobretudo o livro II. Ao lançar-se no desenvolvimento da prova da existência de Deus, Agostinho parte da observação dos seres criados. São três graus de perfeição nos seres, distintos e hierarquizados. Partindo da descoberta do eu existencial, ele afirma que, no ato de autoconsciência, o homem não se apreende somente como sendo, ele se sabe vivente; como para saber que é e que vive é necessário conhecer, apreendemos com evidência três termos: o ser, a vida e o conhecimento.

O conhecimento que se sobrepõe ao ser e à vida como um terceiro termo, divide-se em três, obedecendo uma hierarquia: sentido exterior, sentido interior e razão.⁵ Nessa nova hierarquização, o objeto do sentido exterior é a matéria corporal que somente é; o sentido exterior, que a percebe, não é somente, ele vive e por isso o sentido exterior é superior ao seu objeto. Já o sentido interior é superior ao sentido exterior. Para Agostinho, temos os sensíveis que são próprios de cada sentido e os sensíveis que são comuns a vários. Entretanto, não é pelos sentidos que podemos discernir o que alguns sensíveis tem de comum entre si. Pois até os irracionais são capazes de sentir impressões interiores de desejo ou repugnância diante de alguns objetos. A existência nos animais e nos homens de um sentido interior, superior aos sentidos externos, ainda que inferior à razão, deve ser postulada.

A memória, que assume um papel fundamental em todo conhecimento, será apresentada como aquela que torna possível o nosso conhecimento passado e presente, como

² Localidade situada a uns 20 quilômetros de Milão, hoje identificada pela maioria dos estudiosos como Casciago de Brinaza.

³ *Cont. acad.* III, 14, 30.

⁴ *Cont. acad.* III, 9, 19.

⁵ *Lib. arb.* II, 10

o grande armazém da nossa mente. Evidentemente, recorreremos para tal estudo, às *Confessiones*, obra que traz com muita clareza como Agostinho entende a memória.

No terceiro capítulo, veremos que o *De trinitate* é a obra em que Agostinho estabelece com maior clareza a distinção entre sabedoria e ciência, por meio de uma hierarquia. Para ele, a ciência está relacionada com uma parte da razão humana denominada *razão inferior*, cujo conhecimento é dado sobre coisas temporais e mutáveis, necessárias para a manutenção da vida na qual o homem se encontra inserido.⁶ A sabedoria, por seu lado, é chamada por Agostinho de *razão superior*, ou a parte da razão que se direciona ao incorpóreo e eterno⁷. Sendo assim, é definida como o conhecimento das coisas eternas, ou coisas “do alto”, que se encontram acima do alcance da ciência.

A ciência nunca deve ser excluída ou substituída pela sabedoria. Embora limitada ao campo da ação, no qual possibilita um conhecimento atrelado às necessidades da vida temporal, a ciência desempenha funções indispensáveis para a conduta do homem na aquisição das virtudes, enquanto este se mantém imerso na existência presente, com a expectativa de atingir a felicidade (beatitude ou bem supremo), que é a vida eterna⁸. A relação que Agostinho estabelece entre ciência e sabedoria supõe entre ambas uma hierarquia, de modo que a primeira se faz necessária para a conduta da vida daqueles que se dedicam à segunda. A compreensão da ciência como razão inferior, que é o conhecimento do mundo material e como se dá esse processo de conhecimento é o que sucintamente iremos apresentar.

Este trabalho é demonstra afirmações de Agostinho que parecem uma exegese mais aberta ao conhecimento do mundo material. Quando ele divide a razão em inferior e superior, notadamente segue um padrão que lhe precedeu. É possível que ainda esteja seguindo o princípio platônico, mas o modo como aborda se assemelha mais à divisão que Aristóteles estabeleceu na sua obra “*Ética a Nicômaco*”. Agostinho, no seu comentário literal ao Gênesis, tem afirmações que inspiram ainda mais a confiança no poder da razão no conhecimento de mundo sensível, quando afirma que os estudiosos, os “cientistas” do seu tempo, não deveriam ter seus conhecimentos negados pela autoridade da Escritura. O cristão que assim agisse, tentando desautorizar conhecimentos que a “ciência” havia definido como certos, incorreria em grave erro contra a própria Escritura.

⁶ *Trin.* XII, 12, 17.

⁷ *Trin.* XII, 2, 2.

⁸ *Trin.* XII, 12, 21.

Por fim, a título de conclusão, espera-se que este trabalho possa contribuir nas reflexões sobre a epistemologia, considerando o aspecto do conhecimento do mundo sensível (ciência) em Santo Agostinho. O processo do conhecimento, apresentado por ele, não o faz um racionalista descomprometido com o mundo real. Se há uma desvalorização das coisas criadas, isso não as torna uma ilusão, impossibilitando o seu conhecimento. Trata-se apenas de ajustá-las dentro de um princípio ontológico em que o ser por excelência é Deus.

1 ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS E AUTOCONSCIÊNCIA: A DESCOBERTA DA RAZÃO COMO CAPAZ DE CONHECIMENTO CERTO

Em Santo Agostinho, a teoria do conhecimento é inseparável da prova da existência de Deus. Prova que tem o seu escopo na chamada teoria da iluminação. Os estudiosos, como norma, tendem a abordar a gnosiologia como sinônimo da iluminação divina. Há, no entanto, quanto à questão da iluminação, desacordos na sua interpretação que perduram até hoje. Temos, atualmente, entre aquelas consideradas ultrapassadas e as que ainda permanecem no cenário das discussões, cerca de dez interpretações sobre a iluminação. Dentre os vários comentadores, Gilson (2006) assume na sua interpretação um eixo “prioritariamente epistemológico”. “Nesse cenário, é salientada inegavelmente a relação entre iluminação e conhecimento humano” (AYOUB, 2011, p. 21).

A autora irá propôr, seguindo alguns estudos recentes, que a iluminação pode ser vista a partir de uma perspectiva ontológica e mesmo moral, por isso fará um estudo sobre a iluminação a partir do *De genesi ad litteram*. Isso implica uma acentuação no aspecto teológico da teoria da iluminação. Ela segue a mesma linha de pensamento, quanto ao acento teológico, de Herison⁹ e Schumacher¹⁰. Enquanto Harrison assume a teoria da continuidade no processo intelectual de Agostinho para encontrar o pensamento teológico do hiponense já presente nos primeiros escritos, Schumacher tenta mostrar que os primeiros escritos, nos quais Agostinho articula a sua teoria do conhecimento pela iluminação, deveriam ser lidos no contexto teológico dos escritos tardios.

Na linha epistemológica adotada por Gilson (2006), a que procuraremos seguir, ele deixa claro que mesmo a alma inteligível com a sua capacidade de conhecer, pode se fechar àquele que a criou, não conseguindo reconhecê-lo. “Diz o insensato em seu coração: não há Deus. Deus não existe” (Sl 14:1).

Agostinho, neste sentido, diz que, se o homem não quiser perceber a realidade divina a partir do coração, devido aos vários obstáculos que podem impedir essa visão, basta lançar um olhar para as coisas criadas, elas falam do seu autor: Deus. É preciso escutar o grito que sobe das criaturas: “não somos nós o teu Deus; procura acima de nós” (*Conf. X, 6.9; Vera rel. XXIX, 52; XLII, 79*). Para demonstrar a existência de Deus a quem não crê, segundo Gilson (2006), Agostinho tentaria mostrar primeiro a verdade das Escrituras, para somente depois

⁹HARRISON, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*. Cambridge : Oxford University Press, 2006.

¹⁰SCHUMACHER, Lydia. *Divine illumination: the future of Augustine's theory of knowledge*. London: Wiley-BlackWell, 2011.

desse ato de fé na existência de Deus, haver a busca de demonstrar o caráter racional. Por isso, “nenhuma parte da filosofia agostiniana escapa do *Credo ut intelligam*, nem mesmo a prova da existência de Deus” (GILSON, 2006, p. 34).

Entretanto, isso não quer dizer que Agostinho funde a certeza da existência de Deus somente pela fé, sem exigir uma demonstração racional. Ele não admite colocar de modo abstrato o que pode a razão ou a natureza. A razão pode provar para si que Deus existe, uma vez que os filósofos pagãos chegaram a essa conclusão, isso sem precisar do dado revelado ou da fé. Apesar da prova pela razão não ser comparada com a da visão de Deus, não significa dizer que quem crê deva declinar do esforço para racionalmente buscar os argumentos para fundamentar a sua fé. Uma fé mesmo inabalável não pode dispensar a busca de argumentos evidentes. Por isso, nesta busca, o primeiro passo da razão será afirmar a si mesma como capaz de atingir tal escopo (GILSON, 2006).

A possibilidade da certeza em geral tem o seu ponto de partida na primeira certeza que nenhuma dúvida pode demolir: a própria existência. Mas, para chegar a essa descoberta, Agostinho fez um longo percurso na sua busca pela verdade-felicidade. Para entendermos melhor as influências epistemológicas sofridas por Agostinho, apresentaremos, de forma sucinta, as correntes filosóficas abraçadas por ele, antes da conversão, e aquela que lhe ajudou a aderir à fé católica e forjar seu pensamento possibilitando a sua descoberta da autoconsciência ou eu existencial.

1.1 Maniqueísmo, da adesão à renúncia do materialismo

No período em que Agostinho encontrou-se com a filosofia, ao ter contato com o *Hortensius* de Cícero – o que é dito por ele –, sua “conversão” à filosofia, despertou um grande interesse pelo Maniqueísmo. Agostinho pensava que a pergunta sobre a causa de praticarmos o mal só poderia encontrar resposta nesse grupo. A resposta do maniqueísmo a essa questão foi o que aproximou Agostinho do movimento. Apesar do contato estabelecido já em Tagaste, foi apenas no final dos seus estudos em Cartago que houve uma adesão. Seu entusiasmo pelas doutrinas maniqueístas o fez permanecer como ouvinte durante nove anos “[...] nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnais e loquazes” (*Conf.* III, 6.10).

Durante os nove anos que se seguiram, dos dezenove aos vinte e oito anos de idade, fui muitas vezes seduzido e sedutor, enganado e enganador, em meio às diversas paixões, ensinando, de público, as ciências chamadas liberais e,

em particular, praticando uma religião indigna de tal nome. Ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso [...]. Eu tinha essas opiniões e as praticava, como meus amigos, enganando a eles e a mim mesmo (*Conf. IV, 1.1*).

Segundo Costa (1999), os comentadores costumam apresentar os três motivos que, segundo ele e de modo claro, levaram Agostinho ao maniqueísmo, quais sejam: 1) o ardente desejo de encontrar a verdade, fruto da leitura do *Hortensius* de Cícero que o despertou para a filosofia; 2) o perceber da ausência do nome de Cristo nessa obra que tanto o encantara; 3) e também sua frustração com a leitura das Sagradas Escrituras, por não ter a mesma beleza e rigor da referida obra. O autor citado apresenta um quarto elemento, presente nas *Confessiones*, no final do livro IV, 16. 28.¹¹

Trata-se da leitura das *Categorias* de Aristóteles, que ocorreu em 374, quando este tinha 20 anos de idade, ou seja, apenas um ano depois da leitura do *Hortensius*. Um livro tão profundo, segundo seus mestres, que não podia ser compreendido sem a cooperação de um hábil professor (COSTA, 1999, p. 50).

A leitura dessa obra também contribuiu para a entrada de Agostinho no maniqueísmo, pois ela trazia o conceito de substância material (*Hyle*). Estudando a referida obra, Agostinho chega à conclusão que tudo é substância material, inclusive Deus. O materialismo maniqueu também havia transformado Deus numa substância física. Observa com acuidade Costa (1999, p. 51):

Os dois gêneros literários que Agostinho lera pareceu-lhe incompatíveis e ambos incompletos: O primeiro, filosófico (do *Hostensius*, de Cícero, e das *Categorias*, de Aristóteles), alimentou seu orgulho de pensador livre, mas faltou-lhe o dado da fé que satisfizesse o seu desejo inconsciente por Cristo. O segundo, religioso (a Bíblia), totalmente fundado na fé ou revelação, além de parecer-lhe grosseiro quanto à linguagem, não oferecia uma explicação científica do mundo, especialmente do mal.

Para entender a visão de Agostinho, vejamos, diante disso, um pouco sobre as origens e a doutrina do maniqueísmo.

As informações sobre a vida de Mani, o fundador do movimento, não são muito abundantes. Ao longo do tempo, descobertas arqueológicas e filológicas transformaram-se em

¹¹De que me servia ter lido e compreendido sozinho, aos vinte anos, a obra de Aristóteles, intitulada As Dez Categorias, que me viera às mãos? Quando meu mestre de retórica, em Cartago, e outras pessoas consideradas eruditas citavam esse nome com ênfase, eu ficava atônito e ansioso, como diante de uma realidade grandiosa e divina (*Conf. IV, 16.28*).

fontes confiáveis para o estudo do movimento maniqueísta. As descobertas do século XX propiciaram um estudo mais aprofundado sobre a figura de Mani e sua doutrina. Hoje podemos elencar uma série de fontes: as descobertas no noroeste da China (Turquestão), no início do século XX, e no Egito (*Medinet Madi*) na década de 1930; um texto latino do século IV descoberto perto de Tabessa (Argélia) e que atualmente está em Paris; e um manuscrito grego do século IV ou V procedente do Egito – conhecido como o *Códice Mani de Colônia* cujo título é: “Sobre o devir de seu corpo” sobre os primeiros anos da vida de Mani, e outros escritos oriundos de um acampamento maniqueu, também do século IV, encontrados em escavações realizadas em Ismant el-Kharab (Egito), em meados da década de 1980. Temos também cartas e textos de uma comunidade maniqueísta (aldeia de Kellis), descobertos no deserto de Dakleh, no Egito em 1992 (COYLE, 2001, p. 832).

Além disso, em 1975, Johannes Divjak encontrou na biblioteca de Marselha, na França, uma coleção de cartas de Santo Agostinho, à qual tinham sido acrescentadas outras 29; 27 delas eram totalmente desconhecidas. Em 1990, François Dolbeau encontrou na biblioteca municipal de Mainz, Alemanha, sermões que eram totalmente desconhecidos no total de 26.¹² Tudo isso gerou um clima de estudo e revisão das antigas posturas com relação ao maniqueísmo e as relações de Agostinho com esse movimento. Em 2012, na Universidade de Pretória, África do Sul, aconteceu a primeira conferência sul-africana em Santo Agostinho, cujo tema foi: *Augustine and Manichaean Christianity*¹³.

De acordo com essas novas descobertas, Mani nasceu na Babilônia em 216, numa família judaica-cristã. A partir de revelações pessoais aos 12 e 24 anos, se convence de que as revelações dos fundadores religiosos anteriores, sobretudo Buda, Zoroastro e Jesus, apesar de autênticas, eram incompletas. Consequentemente, ele assume a tarefa de levar ao mundo a plenitude da revelação por meio do que ele chamava “a Religião da Luz”.

Apesar de o Cristianismo ter em Jesus a plenitude da revelação de Deus, sendo Jesus o Filho encarnado, cuja autoridade jamais poderá ser questionada, ou sua revelação complementada, Mani se autoproclamou o paráclito, aquele que devia conduzir a doutrina cristã à perfeição. Mani foi morto na Pérsia, sob o rei Bahram I, que o mandou executar em 277. O maniqueísmo atingiu dimensões geográficas gigantescas, chegando a Roma e daí até Cartago no final do século III, de onde se espalhou por todo o norte da África. “Em território

¹²Essas descobertas dos sermões e das cartas deveram-se em grande parte pela iniciativa da academia austríaca de ciência que em 1969 resolveu iniciar um projeto de catalogação de todos os escritos conhecidos de Agostinho, espalhados pelas bibliotecas da Europa Ocidental.

¹³ *Augustine and Manichaean Christianity: selected paper from the First South African Conference on Augustine of Hippo*, University of Pretoria, 24-26 April 2012. Edited by Johannes van Oort. Leiden; Boston: Brill, 2013.

romano, a oposição ao maniqueísmo será sustentada por sucessivos governos, começando por Diocleciano (284)”. O primeiro autor cristão a se opor como escritor a essa doutrina foi Santo Efrem, o sírio (diácono). Mario Vitorino e Agostinho estão entre os africanos (RIGGI, 2002, p. 875).

Agostinho várias vezes se refere aos maniqueus como seita, hereges ou cismáticos; nessa perspectiva, ele entendia-os como uma distorção do cristianismo. Sobretudo depois das recentes descobertas, chegou-se a um consenso de que o maniqueísmo foi uma religião do livro; “seus adeptos foram profundamente influenciados pela Bíblia” (STOCK, 1998, p. 45). “A frequência de fórmulas joaninas e paulinas nos escritos de Mani nos fazem ver que o elemento cristão não é nem secundário nem tardio no maniqueísmo, mas se situa nos primeiros anos como base de sua reflexão religiosa” (REIS *apud* COSTA, 1999, p. 61). Como as descobertas têm corroborado que o maniqueísmo tinha a sua fundação sustentada em um corpo escriturístico, foi utilizando esses escritos que o movimento foi capaz de florescer e chegar aos patamares de sucesso, no sentido de abrangência territorial e de adeptos.

Desde o descobrimento dos documentos do maniqueísmo, como o *Códice de Colônia*, os especialistas estão inclinados a aceitar, ao contrário do que se pensava, que o maniqueísmo (e mesmo Mani) foi influenciado mais intensamente por alguma forma de ideias cristãs, do que por qualquer outra fonte. Sendo esses elementos acentuados, em maior ou menor grau, dependendo da região e das influências dos próprios transmissores. “Essa fluidez devido à região, provocando certo afastamento da fonte, é o que parece determinar a influência do cristianismo”, conforme aponta Coyle (2001, p. 832). Este mesmo autor afirma que o maniqueísmo começou no século III e perdurou ao menos até o século XVII, difundindo-se por uma extensão que ia do norte da África até a China.

A grande pergunta que começou a atormentar Agostinho assim que ele se “converte” à filosofia foi: “Qual a causa de praticarmos o mal?” (BROWN, 2005, p. 57). A resposta dos maniqueus a essa pergunta foi o que levou Agostinho ao seio desse movimento, como já observamos. É evidente que muitos outros fatores prepararam o caminho para uma aproximação duradoura, entretanto, a questão do mal e a compreensão da substância divina vão permanecer como questões que angustiarão Agostinho por muito tempo. A tecitura mesma da doutrina maniqueia envolve uma edificação muito complexa, mas podemos, para o propósito do presente estudo, apresentá-la de forma concisa, revelando as suas pilastras fundamentais.

Diante da pergunta sobre a existência do mal, o maniqueísmo dará uma resposta formulando um dualismo radical. Propõe uma explicação das origens do mundo em três

momentos ou fases. Começa a explicação com um estágio primário, antes da mistura do Espírito com a Matéria: “esses dois princípios, co-eternos, vivem completamente separados um do outro”. Um deles, o espírito, é bom, mora no âmbito da Luz, é Deus, o pai da Grandeza; o outro princípio, a matéria ou Satanás, é intrinsecamente mal, mora no âmbito de sua própria substância, que são as trevas. “Toda explicação do mundo e da realidade será feita, a partir de um dualismo radical: Luz e Trevas” (COYLE, 2001, p. 833-838).

O segundo momento, considerado mediano, é aquele em que acontece a mistura das duas realidades, o Espírito e a Matéria. É o nosso mundo como o vemos; refere-se a atual condição das coisas. O seu início aconteceu durante uma agitação no âmbito das trevas, em que o princípio mal se levantou até a zona limite com a Luz. Para se defender, o princípio bom evocou a mãe da vida e esta, por sua vez, evocou o homem primordial, que estava encarregado de defender o âmbito da luz. Essas duas entidades estão compostas da substância de luz, própria do princípio bom. Depois de uma grande batalha, o princípio mal venceu o homem primordial e capturou a sua luz, como também algumas forças do princípio mal foram capturadas pelas forças do âmbito da luz. Dessa maneira, o bem e o mal, a luz e as trevas se misturaram pela primeira vez (RIGGI, 2001).

O terceiro momento, é uma espécie de cosmogonia final, a qual resultará no retorno da ordem original. “O bem e o mal estarão em suas substâncias em duas zonas separadas: a do bem ao norte, a do mal ao sul”. As duas zonas têm a frente um rei, cada: o pai das luzes e o príncipe das trevas (RIGGI, 2001, p. 875). “Esse dualismo expressa o convencimento dos maniqueus de que o mal não poderia vir de um Deus bom, ele só poderia provir de uma invasão do bem por uma força hostil, de poder igual, mas totalmente distinto: o reino das trevas” (BROWN, 2005, p. 58).

Segundo Sciacca (1991, p. 55), “o maniqueísmo, na sua doutrina, apresenta teses de ordem religioso-teológica e de ordem filosófica”. Entre as duas ordens, falta uma clara distinção. Pode-se dizer que Agostinho, ao escutar as pregações de Ambrósio, aos poucos começa a se afastar da teologia maniqueia, com várias compreensões a partir da interpretação alegórica das Escrituras. Assim, problemas propriamente religiosos, como a interpretação das Escrituras, a necessidade da autoridade como auxílio para a razão e verdade da Igreja Católica, ficam claros.

Mas, permanece uma questão que parece insolúvel: “a impossibilidade de conceber Deus como realidade incorpórea, realidade imaterial, assim como a explicação da origem do mal”. Agostinho claramente abandona o modo de crer dos maniqueus, mas permanece nele os problemas filosóficos herdados do maniqueísmo além daquelas dúvidas que já o inquietavam

antes. Como fiel, é católico, assim é o seu sentimento, passo dado que não conhecerá volta; como filósofo, entretanto, ainda resta sérias dificuldades (SCIACCA, 1991, p. 56).

Vejamos em suas próprias palavras:

Essas verdades estavam firmes e bem arraigadas no meu espírito; eu, porém, estava ansioso para conhecer a origem do mal. Que sofrimento para meu coração! Estava como em dores de parto! [...] Quando calado me esforçava na procura, os silenciosos espasmos do meu espírito eram como que altos brados que se elevavam para invocar tua misericórdia (*Conf. VII, 7. 11*).

O materialismo e o problema do mal são questões de ordem especulativa, que apesar de não resolvidas, não o impedem de aderir à fé católica. Agostinho, graças aos ensinamentos de Ambrósio, dá um passo adiante, entendendo que Deus não tem uma forma humana – mérito do método alegórico de interpretação da Bíblia, como vimos anteriormente. Consegue entender em que sentido os católicos dizem que o homem foi feito à imagem de Deus; “compreende que esta afirmação não queria dizer que Deus tem uma forma humana, forma corpórea” (COSTA, 2008, p. 114). Porém, o problema do mal ainda está presente. Há, no entanto, certas luzes que não o deixam na escuridão total. Ele começa a entender que sendo Deus inviolável e incorruptível, não pode haver outro princípio que esteja em luta com ele, como pensavam os maniqueus, porque ou este princípio do mal o atingiria, o que é contrário ao ser inviolável e incorruptível de Deus, ou não lhe faria mal algum, o que não tem sentido admitir tal luta, uma vez que jamais o mal conseguiria atingir, ou roubar qualquer virtude divina.

O que poderia fazer contra ti essa raça de trevas – que habitualmente os maniqueus utilizam como massa hostil – se tivesses recusado combatê-la? Se respondessem que te seria prejudicial, serias então violável e corruptível; se dissessem que não seria atingido, deixaria de haver motivo para a luta, na qual uma parte de ti, ou um membro teu, ou um produto de tua própria substância, se misturaria com as forças inimigas e com naturezas não criadas por ti (*Conf. VII, 2.3*).

Agostinho chega à conclusão de que há um só Deus Bom, o princípio do Bem, e não existe o princípio do mal em competição de igualdade como acreditava o maniqueísmo. “Se os maniqueus admitem que tu és incorruptível, qualquer que seja tua substância, então todas as suas teses são falsas e condenáveis” (*Conf. VII, 2.3*).

Agostinho percebe com certa clareza que suas ações não podem ser delegadas a outro, ele é sujeito de suas ações. Consequentemente, o mal realizado só pode ter origem nele

mesmo, vem de sua vontade. “[...] Mas quem me criou? Não foi o meu Deus, que não somente é bom, mas é ele a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tende para o mal?” (*Conf.* VII, 3.5). A certeza que ele tem da sua existência, o leva a reconhecer que tem uma vontade, e que é ele quem toma decisões. Conseqüentemente, é aí que se deve procurar a razão do pecado. Segundo Cremona (1990), trata-se de um mistério que acompanharia Agostinho por toda a vida. Quando consegue entendê-lo, continua a refleti-lo no intuito de ajudar aos outros. Como pastor de almas, a partir de si mesmo, da sua própria experiência, Agostinho sente que esse problema é uma questão concreta da vida, e não mera especulação. “E a solução não está numa única resposta, mas num conjunto de respostas que somente Deus sabe dar, haurindo esta verdade, através da humildade, mais dentro que fora de si mesmo: são vários elementos da graça que constituem a salvação do homem” (CREMONA, 1990, p. 48).

1.2 Ceticismo, da adesão à refutação e afirmação da verdade cognoscível

Agostinho, perto dos trinta anos, já estava desencantado com as ideias do maniqueísmo. Depois do encontro com Fausto, considerado o mais sábio dentre os maniqueus, vem a grande decepção: “[...] me pareceu evidente ser aquele homem incompetente nas ciências em que o considerara competentíssimo [...]” (*Conf.* V, 7.12). Ele havia descoberto que asserções acerca da natureza do mundo eram contraditas pelo número crescente dos fatos demonstrados pelos cientistas. “Os livros desta seita, na verdade, estão cheios de intermináveis fantasias a respeito do céu, dos astros, do sol e da lua” (*Conf.* V, 7.12). Neste ambiente, ele afirma que seu entusiasmo pelo maniqueísmo foi apagado. “Tomado de vergonha, deixa o maniqueísmo e abraça o ceticismo proposto pela Nova Academia” (BURT, 1996, p. 41).

O termo ceticismo vem de *sképsis*, que se traduz por “investigação”, “procura”. Segundo Abbagnano (2012, p. 151), entende-se por ceticismo a tese de que não se pode decidir pela verdade ou pela falsidade de uma proposição. Na definição de Sexto Empírico, o princípio que rege o ceticismo é o seguinte: “A toda razão opõe-se uma razão de igual valor”. Para se manter numa posição de imperturbabilidade, basta adotar-se esse princípio, sem adotar nenhum lado, quer seja o da afirmação ou negação do que quer que seja.

Segundo Reale e Antiseri (1990, p. 272), Arciselaus, nascido em Pitana a 315 a.C, é quem irá inaugurar uma fase completamente nova na Academia platônica, assumindo posições que se aproximam das de Pirro e Tímon. A ironia socrática foi transformada por

Arciselaus com uma roupagem cética, utilizada, sobretudo contra os estóicos, personificados por Zenão. Seu principal alvo foi contra a representação catalética.

A crítica consistia no seguinte:

Se a apreensão é o assentimento da representação catalética, ela não existe em primeiro lugar porque o assentimento não se dá em relação à representação, mas em relação à razão (com efeito, os assentimentos são juízos); em segundo lugar, porque não se encontra nenhuma representação que resulte a tal ponto verdadeira que exclua qualquer falsidade. Sendo assim, quando assentimos, corremos o risco de assentir a qualquer coisa que também pode ser falsa. Desse modo, aquilo que nasce do assentimento nunca pode ser certeza de verdade, mas somente opinião (REALE; ANTISERI, 1990, p. 272).

Decorre do exposto que o estóico deve contentar-se com opiniões ou suspender o assentimento. A suspensão do assentimento é o caminho para o sábio estóico que estabelece como critério para alguém se dizer sábio o ter a posse da verdade. É preciso notar que os estóicos só recomendavam a suspensão do juízo quando houvesse falta de evidência, o que Arciselaus irá elevar à categoria de generalização, afirmando não existir qualquer evidência absoluta a respeito do conhecimento.

Quando os estóicos respondem dizendo que essa absolutização impediria de resolver o problema da vida, deixando o homem na total inércia, sem ação, a reação de Arciselaus foi apresentar o “*eúlogon*” ou “razoável”, segundo o qual a suspensão do juízo não implica na impossibilidade da ação moral. Os estóicos dividiam as ações morais em dois níveis: as comuns que implicam os deveres que são ações com sua plausível e razoável justificação, e as ações morais perfeitas, reservadas aos sábios. A partir dessa divisão, Arciselaus quer mostrar que a ação moral é possível, mesmo sem encontrar a verdade e a certeza absolutas. Seu raciocínio parte do princípio de que, se os deveres são possíveis, como acima exposto, não é preciso ter a certeza ou verdade absoluta para se viver. Para ser feliz basta cumprir ações razoáveis, porém a felicidade implica sabedoria (*phronésis*); assim, basta agir com o critério do razoável para essas ações assumirem o critério de ações sábias, e assim ações retas (REALE; ANTISERI, 1990).

Para Carnéades, nascido em Cirene a 219a.C., não existe critério de verdade em geral. Sendo assim, inexistente a possibilidade da verdade em particular. Entretanto, Carnéades afirma a possibilidade da ação; ela não desaparece com a impossibilidade da verdade em geral e particular. Procurando resolver o problema da vida, ele postula seu ensinamento do “provável” (MONDIN, 1981).

Ele diz que é verdadeira ou falsa a representação quando diz respeito ao objeto. Essa representação aparece verdadeira ou falsa, em relação ao sujeito. Uma vez que o homem não pode alcançar a verdade objetiva, ele tem a possibilidade de abraçar o provável (*Pithanón*) ou o que parece verdadeiro. As representações, porém, nunca estão isoladas, a união entre elas gera um grau maior de credibilidade, desde que não sejam contraditórias entre si. Obtendo assim a representação “persuasiva e não contradita”, possuindo um grau mais elevado de probabilidade. Finalmente, temos a representação persuasiva não contradita e examinada por todos os ângulos. Seria a junção das duas características anteriores mais um exame metódico de todas as representações ligadas entre si. Isto gera um grau maior de probabilidade. Deve-se lançar mão de uma dessas três representações dependendo do tempo que se tenha para a análise e circunstâncias. A intenção de Carnéades foi mostrar que não existe critério absoluto de verdade; como consequência, o sábio estóico no seu pretense conhecimento da verdade guiava-se, como todos os homens comuns, pelo critério do provável (REALE; ANTISERI, 1990, p. 273-275).

Agostinho, na sua busca de uma justificação científica do conhecimento da verdade-felicidade que fora despertada pela filosofia, recorre ao ceticismo, já que havia se desencantado com o maniqueísmo. “Acudira-me de fato a ideia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade” (*Conf. V*, 10.19).

Dessa vez a autoridade que ele se fia é Cícero, seu conhecido desde a juventude. Assim como o introduzira na filosofia, foi também quem o introduziu nas doutrinas acadêmicas. Combatendo, sobretudo os estóicos, e conseqüentemente todo tipo de dogmatismo, Cícero tem uma expressão que se tornaria célebre: “*ego ipse et magnus opinator*”. “Cícero declara que ele mesmo tem muitas opiniões, mas que sua busca se refere ao sábio. Se ainda não sabeis, caros jovens, certamente leste no Hortêncio: ‘Se nada há de certo e não convém ao sábio opinar sobre nada, o sábio nunca aprovará nada’” (*Cont. acad. III*, 14.31).

Os cétricos – chamados de *Academici*, “os acadêmicos” – haviam negado que o conhecimento pudesse ser conquistado com tamanha facilidade. O sábio, na opinião de Cícero, deveria aprender a andar com mais cautela: sua maior virtude estava na suspensão do juízo, e seu maior perigo, na adesão desatenta a qualquer opinião isolada (BROWN, 2005, p. 95).

Pensando ser a melhor atitude a se ter na vida, uma vez que fora decepcionado pelo maniqueísmo, Agostinho adotou a via da simples opinião como princípio a ser seguido. A

influência da doutrina maniqueísta ainda o acompanha, e a frieza demonstrada com relação a essa doutrina o leva a colocá-la junto com as outras que conhecia, assim o cristianismo foi posto dentro da mesma perspectiva da dúvida que o consumia. Abstém-se de qualquer afirmação, pondo tudo sob o crivo da dúvida (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 148).

Agostinho não cai na extrema dúvida universal.

Desejava ter, em relação a fatos não demonstráveis, a mesma certeza com que dizia que sete mais três são dez. Não era eu tão insensato a ponto de julgar que mesmo essa verdade fosse incompreensível; queria ter, a respeito de todo o resto, a mesma compreensão que tinha sobre isso, tanto em relação às coisas corpóreas não atingidas pelos sentidos, quanto em relação às espirituais, que eu só podia conceber em termos materiais (*Conf.* VI, 4.6).

Ele queria encontrar uma certeza irrefutável para essas coisas. O neoplatonismo foi o instrumento que o ajudou nesta busca, porque lhe forneceu os elementos para seu convencimento de um mundo espiritual, em cujo topo e acima da hierarquia, está um Deus, verdade imutável (GILSON, 2006).

Na perspectiva pessoal, Agostinho sente-se feliz e convencido dessa certeza, pois ele encontrou o que tanto buscava. Mas, ele sabia que muitas outras pessoas poderiam passar pela experiência dele; a dúvida e a desesperança estariam sempre à espreita. A fim de ajudar as pessoas a não passarem por semelhantes dificuldades tentará propor a todos um instrumento que fosse eficaz para superar a dúvida, livrando-as do ceticismo. Agostinho chamou de “enfermidade da alma seu período como cético”. Não é de surpreender que as suas investigações metafísicas a respeito de Deus, normalmente iniciam afirmando a existência de uma verdade certa e inabalável (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 149).

1.3 Neoplatonismo, da renúncia ao racionalismo à descoberta do espírito

Segundo Brown (2005, p.110), “a redescoberta do platonismo com elementos de Aristóteles e outras filosofias”, sobretudo com Plotino, gerou, um século depois da atuação deste, um clima de euforia e de interesses intelectuais comuns nos “homens cultos de Milão”. A essa filosofia, Agostinho vai chamar de a única cultura filosófica verdadeira. “Mas foi necessário que passassem muitos séculos e discussões para que se elaborasse segundo julgo, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira” (*Cont. acad.* III, 19, 42).

O neoplatonismo vai dominar o pensamento da baixa Antiguidade, do séc. III d.C. em diante. Irá fornecer tanto no plano metafísico-teológico, como no plano ético-filosófico, a

base para o pensamento de muitos padres, tanto de língua grega como latina. É com esse clima que Agostinho irá deparar-se ao chegar a Milão e como convertido (GILSON, 2006).

Esse grupo de intelectuais não conhecia o grego; seu contato com a filosofia grega se deu por traduções para o Latim. O próprio Agostinho não sabia o grego. O primeiro que Agostinho escutou, fazendo uma tentativa ousada de combinar platonismo com cristianismo foi Ambrósio; isso deve ter o instigado a ler com acuidade os livros dos platônicos. Ele afirma nas *Confessiones* que conheceu primeiramente o platonismo por meio de *quodam libros Platoniorum*, e foi apresentado às ideias do platonismo por um homem com uma altivez arrogante, inflado de orgulho. “Tu me proporcionaste, através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim [...]” (*Conf.* VII, 9.13). Não se sabe quem foi esse homem, tampouco a razão pela qual Agostinho evitou dizer o seu nome.

Houve ao longo do tempo muita discussão, por parte dos especialistas, com vários desacordos, sobre a extensão da influência de Plotino sobre Agostinho. Ora devido à relação muito estreita entre a espiritualidade cristã e a filosofia pagã, o que desagradava a muitos; ora devido ao não se saber de fato quais as obras dos platônicos Agostinho leu. Brown (2005) chega a afirmar que Agostinho propositadamente apegou o número dessas obras. O autor diz que foi uma leitura tão intensa e minuciosa que as ideias de Plotino foram totalmente absorvidas e transformadas pelo hiponense. “Assim, Agostinho, um filósofo amador que não falava grego, surge como um dos poucos pensadores que foram capazes de dominar os autores neoplatônicos com originalidade e independência de espírito [...]” (BROWN, 2005, p. 113).

À época da conversão de Agostinho, grande parte de seus amigos, em Milão, havia desenvolvido um platonismo na perspectiva da fé cristã. Essa mudança começou em Roma com Mário Vitorino, professor de retórica e de origem africana que nasce por volta do ano 300 e morre em Roma no ano 363. Ele havia “traduzido os escritos de Plotino e de outros neoplatônicos para o Latim” (BROWN, 2005, p. 111). Assim, as traduções dos neoplatônicos que Agostinho teve acesso vieram desse professor que morreu como um bom cristão. Segundo Gilson (1995, p. 137), foi na tradução para o Latim da *Enéadas*, feita por Mário Vitorino, que Agostinho teve acesso ao neoplatonismo, o que se tornaria, na formação do hiponense, “a janela para conciliar o pensamento judaico-cristão com a filosofia grega”.

Simpliciano, que era um padre de Milão, havia conhecido pessoalmente Vitorino, e sendo guiado por seus escritos e ensinamentos, irá orientar os estudos teológicos de Ambrósio, bispo de Milão, que, por sua vez, será o grande mentor e “pai espiritual” de Agostinho. Um fato curioso é que Simpliciano, apesar de ser mais velho que Ambrósio, irá

sucedê-lo na Cátedra de Milão. “Com a morte de Ambrósio ele assume a cátedra em 397 e morre em 400” (ZINCONI, 2002, p. 1292). Agostinho fala de Simpliciano nos seguintes termos: “Dirigi-me, portanto, a Simpliciano, pai do bispo Ambrósio, segundo a graça. Na verdade, este o amava como a um pai” (*Conf.* VIII, 2.3). Simpliciano ajudará a Agostinho no seu processo de conversão, narrando a conversão de Vitorino e a vocação de Santo Antão, além de ratificar a escolha da filosofia platônica. Nas palavras de Agostinho:

Quando lhe contei ter lido alguns livros de filósofos platônicos traduzidos para o latim por Vitorino – outrora retórico em Roma e de quem ouvira dizer que tinha morrido cristão – ele me felicitou por não ter caído nos escritos de outros filósofos, cheios de erros e de mentiras “segundo os elementos dos mundo (*Conf.* VIII, 2.3).

São os sermões de Ambrósio que irão por em contato com um platonismo cristianizado o jovem Agostinho. Inicialmente, o que atraía o jovem professor de retórica na figura de Ambrósio era a sua fama de pregador.

Ardorosamente o ouvia, quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar sua eloquência para ver se correspondia à fama, ou se realmente se exagerava ou diminuía o que se apregoava [...]. Não me esforçava por aprender o que o bispo dizia, mas só reparava no modo como ele pregava (*Conf.* V, 13. 23; 14.24).

Ainda nas *Confessiones* vemos como esse processo de escuta da pregação de Ambrósio, mesmo que inconscientemente, influenciou Agostinho e, muito mais, o conduziu por um caminho não esperado.

No entanto, junto com as palavras que me agradavam, chegavam-me também ao espírito os ensinamentos que eu desprezava. Não me era possível separar as duas coisas: enquanto abria o coração às palavras eloquentes, entrava, também, pouco a pouco, a verdade que ele pregava (*Conf.* V, 14.24).

Uma luz foi lançada sobre o interior do professor de retórica, aguçando sua curiosidade. Começava a perceber que sua posição estava demasiadamente rígida e, como que renovando os ensinamentos maternos, começa a compreender teses que o levavam para longe do maniqueísmo. Foram momentos de esclarecimentos sobre a fé católica e o conhecimento de Deus, sem ainda aderir à Igreja. E foi exatamente a compreensão do Deus cristão como substância espiritual, fruto das pregações de Ambrósio, o ponto fundamental no processo de

conversão de Agostinho, levando-o à superação e refutação do maniqueísmo, que entendia Deus como uma substância corpórea ou material (COSTA, 2012, p. 113).

O grande problema para Agostinho não era a falta de fé em Deus, mas como os maniqueus o apresentavam: substância material. Agostinho tinha fé:

Acreditava nisto, é verdade; mas umas vezes com mais firmeza, outras com mais frouxidão. Porém, sempre acreditei que existíeis e cuidáveis de nós, não obstante ignorar o que devia pensar de vossa substância, ou que caminho nos levaria ou conduziria a Vós (*Conf. VI, 5. 8*).

Mas quem afinal é Plotino e por que toda essa euforia com a sua filosofia? Segundo Reale e Antiseri (1990), “Plotino foi discípulo de Amônio Saccas, um mestre que não deixou nada escrito”. Plotino passou onze anos frequentando as lições de Amônio, depois deixa e muda-se para Roma, onde fundou uma escola para ensinar aspectos essenciais do platonismo, aristotelismo, pitagorismo e outras filosofias gregas. “Plotino tinha um círculo de alunos o mais diverso possível”, desde poderosos políticos até mulheres. Faleceu em 270. Durante muito tempo de sua vida, nada escreveu; porém, a partir de 254 (REALE; ANTISERI, 1990, p. 338-339) começou a escrever tratados, nos quais fixava suas lições. Seus discursos difíceis, hoje conhecidos como *Enéadas*¹⁴, foram organizados por seu “discípulo Porfírio” (BROWN, 2005, p. 110). Porfírio era um homem de uma vasta cultura e de uma formação rigorosa. Agostinho sempre se referiu a ele como “*douctíssimus*” e de “o mais notável dos filósofos pagãos”. Seu livro *Contra os cristãos* o fez ser combatido por estes nas gerações seguintes. Em Plotino, Agostinho viu um espírito grandioso e impessoal, que soube expressar o pensamento de Platão (*Civ. Dei X, 2*).

1.3.1 A tríade que governa o mundo: Uno, Nuos e Alma

Foi nos livros platônicos, não sem certa noção – advinda do próprio Ambrósio –, mas agora podendo fazer o manuseio para aprofundar os estudos, que Agostinho encontrou a tríade que governa o mundo inteligível: O Uno ou Sumo-bem; O Nous, Inteligência, espírito ou Logos; e a Alma universal ou Alma do mundo.

Segundo Reale e Antiseri (1990, p. 340), Plotino “concebia o universo como uma realidade estratificada pelos diversos níveis de ser e verdade. O cosmos é dividido em quatro

¹⁴São 54 tratados, divididos em seis grupos de nove. Esse número tem um significado metafísico que Porfírio quis seguir.

âmbitos: Uno, Nous, Alma e Matéria”. Há uma verdadeira re-fundação da metafísica clássica. Os três primeiros são hipóstases inteligíveis, estão acima do mundo material.

Para Plotino, a existência do ente só é possível devido à sua unidade. Sem a unidade, o ente desaparece. Sendo assim, há princípios de unidade em diversos níveis, entretanto, todos exigem um princípio de unidade absoluto, que ele chama Uno. Esse Uno é infinito, na dimensão do imaterial; é a potência produtora ilimitada, ele é o Uno-Bem que está acima do ser, ele é infinito.

Deve-se destacar, porém, que o termo “Uno” referido a princípio, não significa um uno particular, nem o uno matemático, mas sim o Uno-em-si, vale dizer de toda unidade, o absolutamente simples que é a razão de ser do conjunto e do múltiplo. E essa “simplicidade”, enquanto é princípio, não é pobreza, mas potência de todas as coisas, ou seja, riqueza infinita (REALE; ANTISERI, 1990, p. 341).

Ele é a causa de tudo. Ele é a causa produtora de si mesmo, sua vontade e essência coincidem, é o de mais elevado que se possa pensar. O Uno não necessita nem aspira nada. Não podemos atribuir-lhe qualidades para distingui-lo, pois ele não as tem. O “Uno”, afirma Plotino, “não se identifica com nenhuma das coisas das quais é princípio, porque nada se pode predicar dele, nem o ser, nem a substância, nem a vida: ele está acima de todas estas coisas” (PLOTINO, *Enéadas*, III, 8.10). O impulso da alma para o Uno a leva para a experiência de união com ele, com quem experimenta a verdadeira vida.

O Uno é destituído de forma, mesmo na forma inteligível, já que, sendo a sua natureza geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Não é, portanto, nem substância, nem qualidade, nem pensamento, nem alma; não se move nem está em repouso, não está em um lugar, nem em um tempo, mas permanece uniforme em si mesmo, melhor, sem forma, transcendendo toda forma, o movimento e o repouso: de fato, estas qualidades dizem respeito ao ser e o tornam manifesto. Mas, se ele não se move, não poderíamos dizer que está em repouso? Não, porque, tratando-se do ser, é necessário que ele seja um ou outro dos dois opostos ou os dois simultaneamente (PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9.3).

Para descrever como as coisas procedem do Uno, Plotino recorre ao processo de emanção. Nesse processo, as coisas procedem do Uno sem que ele o saiba, elas nada subtraem de sua perfeição. Dentre as imagens utilizadas por Plotino, a mais conhecida é a dos raios do sol. A processão do Uno não acontece simultânea e imediatamente, ela se dá em certa ordem: em primeiro lugar, as mais perfeitas, depois as menos perfeitas. Como vimos anteriormente, a primeira de todas é o Nous. Do Nous procede à vida; da vida, a alma

universal e dela a alma de cada homem. A última emanção que procede do Uno é a matéria. Esta é a emanção mais pobre e imperfeita.

O Uno gera o Nous, que também é eterno. Essa geração não ocorre no tempo, mas na prioridade conceitual-lógica que o Uno tem sobre o Nous. Reale e Antiseri (1990, p. 343) o identificam com “a Inteligência suprema de Aristóteles”, que contém em si todo o mundo platônico das Ideias; a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. “O Nous atua através de tudo como o demiurgo, mas permanece em repouso como as Ideias; ele reúne o conhecedor e o conhecido”. “O objeto inteligível é o princípio-intelectual mesmo em seu repouso, unidade, imobilidade” (PLOTINO, *Enéadas*, III, 9.1).

A Alma existe entre a matéria sensível e os níveis suprassensíveis do Nous e do Uno. Assim como querendo tornar-se pensamento, o Uno deve tornar-se Nous; assim também, se quiser criar um universo e um cosmos físico, deve fazer-se Alma. A Alma deriva do Nous do mesmo modo como este deriva do Uno. “A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar, mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, a todos os sensíveis, ordenando-os, corrigindo-os, e governando-os”. O homem é composto de alma e corpo. Porém, a alma é distinta do corpo e a ele precede, por ser uma emanção de grau superior (BOWERY, 2001, p. 1065).

Plotino explica a união da alma com o corpo como o resultado da necessidade que governa a emanção que procede do Uno. Essa constituição heterogênea do homem gera nele um contraste de tendências. Por um lado, a Alma sente-se atraída para o alto, o que é chamado de conversão; por outro lado, sente-se atraída pelo mundo sensível, isso é a dispersão. Apesar desses polos opostos, a Alma tem uma missão própria, restabelecer a unidade original das coisas, reconduzindo-as ao Uno. Pois, uma vez que as almas humanas emergem da Alma do mundo, uma alma individual retém uma memória de sua comunicação direta com o Nous. O resultado dessa unidade maior, é a Alma original, é voltar a captar a experiência original do Nous. Essa capacidade vem da superioridade do Uno (BOWERY, 2001).

1.3.2 A Matéria

A Matéria deriva como “possibilidade última de sua causa que é o Uno”, é a etapa extrema do processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se (REALE; ANTISERI, 1990, p. 345). A Matéria é mal, no sentido de privação do positivo, não por ser uma força negativa. Como é a realidade mais distante do Uno, a Matéria é una, contínua e sem qualidade. A imagem plotiniana do espelho mostra como ele entende a Matéria. O mundo

material se parece a uma imagem no espelho. Da mesma maneira que uma menina tenta tocar o seu reflexo no espelho, pensando com isso tocar-se a si mesma, a Matéria tenta capturar o bem que ela não possui. “A Matéria existe como mera aspiração à existência substancial” (PLOTINO, *Enéadas*, III, 6.7). Uma vez não podendo possuir o bem, “é absoluta destituição – de sentido, de virtude, de beleza, de modelo, de princípio ideal, de qualidade, total desgraça e mal irremediável” (PLOTINO, *Enéadas*, II, 4.16). Entretanto, a Matéria desempenha um papel importante no mundo sensível: A natureza necessita dela para trabalhar-se e dar forma. Segundo Szlezák (2010, p. 121-132), “as formas inteligíveis requerem a Matéria inteligível”. As formas precisam ser distintas umas das outras, cada uma com a sua forma própria; é a Matéria o que há de comum em todas as formas.

No sistema monista plotiniano, a Matéria, que na sua união com a Alma universal dá origem aos seres corporais, é a última processão do Uno e, como tal, é eterna e necessária. Esta, apesar de extremo distanciamento do Bem, não forma um princípio ontológico independente (COSTA, 2012, p. 115).

Se por um lado a ontologia natural de Plotino não conseguiu resolver todos os problemas que afligia Agostinho, por outro, abriu-lhe um vasto horizonte de pensamento. A partir do oitavo tratado da primeira *Enéadas* ele vai buscar uma resposta, para o problema do mal, definindo-o como privação, ou seja, como uma não substância; ele não é um ser, mas privação dele, ausência do bem (PIGNATARI, 2015).

Da multiplicidade verificada no universo material, o conhecimento sensível é o primeiro nível com o qual se tem contato com a realidade emanada pelo Uno, porém, limitado, efêmero. A Alma, como já foi dito acima, diante da multiplicidade da materialidade, é impulsionada a conhecer aquela realidade permanente, não sujeita a mudanças, o Uno-Bem. Plotino afirma que há na Alma um desejo de conhecer o que o nível sensível material apenas vislumbra: as substâncias verdadeiras dos seres materiais. Entender tais essências é ter acesso a um mundo cujo sensível é apenas expressão figurativa. A inteligência traz consigo o desejo, por parte da alma de adentrar na essência que toca sua realidade corporal.

A realidade sensível ou corporal possibilita à alma ter contato com a alteridade, levando-a ao desejo de buscar sua essência, o que a sua situação atual – enquanto num corpo – lhe impede de contemplar-se como realmente é. Porém, essa mesma realidade – a da situação humana – abre a possibilidade, mesmo que indiretamente, à “elevação de seu nível rumo às ideias e ao Uno” (PIGNATARI, 2015, p. 42-44). Essa ultrapassagem de nível

acontece por um esforço intelectual operado pela alma. Não obstante a presença da matéria, o universo sensível é belíssimo, porquanto imita a natureza inteligível, de cuja excelência representa a revelação (PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8.6). Plotino rejeita o desprezo manifestado pelos gnósticos diante do criado, do qual exalta a beleza, a simetria e a ordem, conformando-se assim, totalmente, como o pensamento grego anterior (PLOTINO, *Enéadas*, II, 9.16).

A partir da leitura dos livros neoplatônicos, Agostinho descobre, agora utilizando essa chave hermenêutica, que o Deus cristão e a Alma não são substâncias materiais como haviam afirmado os maniqueus. Famosa é a passagem das *Confessiones* em que a leitura do Evangelho de São João, à luz das hipóstases inteligíveis de Plotino, faz Agostinho dizer:

Nele li, não com estas palavras, mas provados com muitos e numerosos argumentos, que “no princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo; e este no princípio existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, nele é vida e a vida era a luz dos homens; a luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam”. A alma do homem, ainda que dê testemunho da luz, não é, porém, a Luz; mas o Verbo – Deus – é a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo (*Conf.* VIII, 9.13).

Bowery (2001, p. 1067) destaca que transparece em Agostinho a influência de Plotino nos seguintes pontos: a) “concepção de Beleza”; b) “visão de Deus”; c) a “iluminação divina”; d) “concepção sobre a Alma”; e) sua insistência na “purificação da mente” como requisito para entender a verdade; f) ideia de que o “mal é uma privação”; g) concepção do “tempo e da eternidade”; h) desejo de fundar uma “comunidade espiritual e intelectual”.

1.4 O desafio para conciliar a filosofia com a revelação

Os antecedentes epistemológicos são de fundamental importância para percebermos o caminho que Agostinho percorreu antes da sua conversão e, conseqüentemente, qual o substrato lógico, epistemológico, ontológico, que subsiste na construção do seu pensamento. É evidente que a autoridade das Escrituras sagradas e da Igreja conduzem Agostinho por um caminho que, do ponto de vista da fé cristã, no Ocidente, já havia sido esboçado, sem muito sucesso por Justino de Roma no segundo século. “Procurou sucessivamente, em diversos lugares, respostas às suas questões vitais entre os estóicos, os peripatéticos e pitagóricos, para finalmente encontrar “descanso” na filosofia (médio-) platônica” (DROBNER, 2003, p. 83). Justino surpreende pelo otimismo e pela abertura de espírito com que aborda a filosofia grega e a razão com espírito de fé. O seu entusiasmo apologético apoia-se na convicção de que fé e

razão não podem se contradizer. Para Justino a verdade é uma só, tendo sua fonte única em Deus e em seu Logos, que Deus comunica aos homens desde a origem.

A obra começada por Justino causará profundo impacto no próprio cristianismo, exigindo um imenso esforço de formulação da fé e de reflexão racional sobre a revelação. É um esforço também para superar as ambiguidades da cultura e da filosofia diante da revelação. Como “obra comum dos padres da igreja”, mesmo que às vezes com aspectos controversos, porque alguns viram a filosofia com desconfiança, essa busca de sistematização conhecerá em Agostinho o primeiro projeto bem sucedido. O desafio do Doutor da graça – assim Agostinho é conhecido na Igreja atualmente – foi “edificar um sistema filosófico que ficou conhecido como filosofia cristã, gerando uma hegemonia do seu pensamento até Tomás de Aquino” (LIÉBAERT, 2000, p. 42-48).

O primeiro passo que Agostinho dará, depois de convertido, será encontrar uma certeza apodítica, uma verdade que possa subsistir à desconfiança dos céticos quanto ao poder da razão de conhecer. E, uma vez firmada essa certeza, ele trilhará o caminho para a certeza em geral. A interioridade, ou autoconsciência, ou eu existencial é a verdade inteligível primeira, racionalmente falando, sobre a qual Agostinho edificará um caminho que lhe permitirá um diálogo com as correntes filosóficas. Em se tratando da fé, não é alvo de discussão, mas de fazê-la ser compreendida a partir da revelação e da autoridade da Igreja. É essa descoberta de Agostinho que procuraremos entender agora.

1.4.1 Santo Agostinho e o processo de amadurecimento intelectual em suas obras

Agostinho começa as suas reflexões procurando encontrar um caminho seguro para avançar rumo ao desejo que inflama o seu coração: Conhecer a Deus e a alma. O horizonte que se descortina é promissor, mas exigirá do retórico a caminho do batismo, um esforço que perdurará até o final de sua existência. Suas obras são a expressão de sua vida, ainda que sua vida seja mais do que as suas obras.

Segundo Du Roy (1960, p.15 *apud* AYOUB, 2011, p. 25) “todo estudo sobre o pensamento de Agostinho deveria respeitar estritamente a cronologia de suas obras”.¹⁵ Brown (2005) afirma que Agostinho, no seu retiro de Cassiciaco, identifica a filosofia com um tipo de cristianismo. Saindo de uma versão maniqueísta de cristianismo, que não permitia nenhum progresso, ele entra numa nova vida, em que os horizontes se alargam; nesta nova perspectiva,

¹⁵É esta a lógica proposta neste trabalho. Os capítulos seguem as três obras propostas segundo as datas em que foram escritas.

o progresso na filosofia estava garantido. Diferentemente de alguns predecessores do pensamento latino, Agostinho não pretendia substituir os métodos da filosofia pela sabedoria revelada.

Agostinho, o amador, sentia-se muito mais livre para seguir seu próprio rumo, e, paradoxalmente, ao fazê-lo, aproximou-se mais do que Ambrósio do espírito das primeiras escolas cristãs de Alexandria, e, portanto, de uma sólida crença em que a mente treinada nos métodos filosóficos poderia pensar de maneira criativa dentro da ortodoxia tradicional da Igreja (BROWN, 2005, p. 134).

O mesmo autor, em sua biografia de Agostinho, traz uma seção chamada “Futuro Perdido” em que advoga uma quebra nesse entusiasmo inicial, e mesmo uma mudança na perspectiva epistemológica de Agostinho. A grande prova dessa descontinuidade seriam as *Confessiones*, que teriam sido escritas como uma espécie de terapia diante do “futuro perdido”. “[...] Agostinho decidiu que nunca chegaria à realização que a princípio, julgara ser-lhe prometida por um platonismo cristão: jamais imporia uma vitória da mente sobre o corpo em si mesmo, jamais atingiria a absorta contemplação do filósofo ideal” (BROWN, 2005, p. 128). Isso seria a renúncia do futuro brilhante planejado em Cassiciaco. Para esse autor, Agostinho teria se convertido primeiro para uma espécie de platonismo e depois passa a assumir posturas mais teológicas com implicações morais. Essa teoria gerou de tal modo uma leitura equivocada da vida e pensamento de Santo Agostinho que O’Donnell (apud HARISON, 2006, p. 13) chega a afirmar que o Agostinho que nós conhecemos é o “*Agostinho de Brown*”. Esse Agostinho de Brown, de racionalista e perfeccionista, passa a ser um romântico e, conseqüentemente, um moralista e autoritário. Harison diz que esse Agostinho “é uma caricatura do Agostinho nos seus primeiros escritos e que só poderia resultar numa grosseira distorção do seu desenvolvimento subsequente” (HARISON, 2006, p. 15).

Porém, o mesmo Brown (2005) voltará atrás quanto a essa caracterização de Agostinho. Ele diz que cometeu um engano. A partir das novas provas¹⁶ que geraram novas

¹⁶Sermões e cartas. A partir de 1969, a Academia Austríaca de Ciências iniciou a catalogação de todos os manuscritos conhecidos de Agostinho nas bibliotecas da Europa Ocidental. Empenhado nesse projeto, Johannes Divijak, de Viena, viajou à França. Na biblioteca Municipal de Marselha, encontrou uma coleção – padrão de cartas agostinianas a qual tinham sido acrescentadas outras 29 cartas. Vinte e sete delas revelaram-se totalmente desconhecidas. Convencionou-se a chamá-las de *Cartas de Divjak*. Já em 1990, François Dolbeau, de Paris, percebeu num manuscrito recém-catalogado na Stadtbibliothek – biblioteca municipal – de Mainz, que continha entre muitos sermões conhecidos, um grupo entre os quais alguns tinham extensão bastante inusitada e dos quais 26 eram totalmente desconhecidos, ou até aquele momento conhecidos apenas por excertos, são conhecidos como os “sermões de Dolbeau”.

direções, no epílogo publicado em sua obra a partir de 2000, ele sugere que a redação das *Confessiones* tenha ocorrido no mesmo ano em que Agostinho pregou em Cartago: 397, décimo aniversário da morte de Mônica. O autor sugere, ainda, que a pregação precedeu a redação das *Confessiones*. Por vontade de seu bispo Valério, Agostinho contrariamente ao costume africano, exerceu o papel de pregador ainda como sacerdote (Ep. 21). E pelas novas provas, Agostinho não se dedicou a redigir as *Confessiones* como um ato de terapia para curar a tristeza de um futuro perdido. Se elas vieram depois de sua pregação em Cartago, no verão de 397, as *Confessiones* “foram escritas como uma advertência a ele mesmo e como um agradecimento a Deus” (BROWN, 2005, 560).

O juízo de Henry Chadwick é o de que a obra de Brown (2005, p. 608) é “uma biografia sem a teologia”, por isso escreveu uma breve biografia para fechar as lacunas; juízo ao qual o autor se rende, aceitando com espírito de humildade. Diante do exposto, ficou demonstrado que elementos centrais de seu pensamento foram singularmente estáveis. Não se pode dizer que a vida intelectual de Agostinho como bispo tenha sido vivida à sombra de um futuro perdido, como o próprio Brown (2005) havia sugerido.

Partindo do princípio de continuidade do pensamento de Agostinho e seguindo a cronologia de suas obras, nos deparamos em primeiro lugar com a interioridade. A interioridade agostiniana é um princípio metafísico, mais do que um modo de filosofar e de uma realidade psicológica; é autoconsciência. A descoberta da autoconsciência está ligada com o problema da busca pela verdade e com a refutação do ceticismo. O *Contra academicos* versa sobre esta questão, que Agostinho retomará em outros diálogos desse mesmo período. Nos escritos posteriores a esse período, voltará a reafirmar o posicionamento assumido no *Contra academicos*, que é o seu primeiro escrito como convertido, durante o tempo de seu catecumenato¹⁷. De fato, essa obra será definitiva quanto ao argumento posto por Agostinho:

É o que acontece com a filosofia acadêmica que de tal maneira tomou força que, duvidando de tudo, entregou-se a exageros com tanta maior infelicidade. Repito que, excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como, por exemplo, o fato de sabermos que estamos vivos (*Trin.* XV, 12. 21).

O próprio Agostinho nas suas *Retratações*, a considera como uma refutação inapelável do ceticismo (*Retratab.* I,1).

¹⁷O catecumenato é o período de preparação para o batismo pelo qual passa todo adulto que se converte à fé da Igreja.

1.4.2 A refutação do ceticismo no *Contra academicos*

Em Cassiciaco¹⁸, no período das férias vidimais, o clima que Agostinho transparece é o de um mestre entre alunos. Ele aparece sem fazer questão de esconder sua intenção de gerar um discipulado. Essa intenção inicial irá se concretizar. De Cassiciaco a Hipona, o grupo que se forma ao redor de Agostinho dará muitos frutos, sobretudo na vida pastoral. Dentre os vários discípulos citamos Possídio, bispo de Calama, seu primeiro biógrafo. Nesta perspectiva, Agostinho podia ditar o ritmo de qualquer discussão, bem como enfatizar a seus jovens discípulos a necessidade de uma formação preliminar rigorosa, nas artes liberais, mas também no exercício da razão (*Cont. acad.* I, 3. 8).

Nos diálogos de Cassiciaco – *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* e *Soliloquia* – vemos Agostinho assumindo posturas que o aproximam daqueles “pensadores que optaram por expressar suas ideias como parte de um programa de educação moral”; havia uma preocupação de gerar atitudes para a vida (BROWN, 2005, p. 146). Assim, seus alunos não podiam passar “o dia inteiro entre os livros; era preciso reservar algum tempo para estarem consigo mesmos, apenas refletindo” (BROWN, 2005, p. 146). O pensamento filosófico de Agostinho é veiculado através do diálogo, e o procedimento dialógico se fundamenta na força da razão. Com isso, Agostinho queria transmitir-lhes a valorização da própria capacidade de pensar. “[...] Mas nem por isso debes abandonar a tua causa, tanto menos que nossa discussão foi travada com a finalidade de exercitar-te e aperfeiçoar o teu espírito” (*Cont. acad.* II, 7.17). Para Brown (2005, p. 146), dentro da obra de Agostinho, esse foi o “primeiro sinal do enorme respeito que ele possuía pelo puro e rigoroso raciocínio”.

No *De ordine*, falando do aprendizado, Agostinho diz que nós temos dois guias: a autoridade e a razão. Segundo o tempo, a primeira é a autoridade; segundo a realidade, a primeira é a razão.

Necessariamente somos levados a aprender de dupla maneira: pela autoridade e pela razão. Em função do tempo, a autoridade tem prioridade, mas em função da própria coisa a prioridade está com a razão. Uma coisa é aquilo para o qual se dá prioridade ao agir e outra o que se tem em maior apreço na intenção (*Ord.* II, 9.26).

Quando alguém é ignorante, precisa da autoridade para lhe instruir e abrir as portas do conhecimento, ninguém nasce sabendo, sempre é ensinado por alguém.

¹⁸Localidade situada a uns 20 quilômetros de Milão, hoje identificada pela maioria dos estudiosos com Casciago de Brinaza.

Deus emprega dois meios: a autoridade e a razão. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer (*Vera relig.* XXIV, 45).

Nesta perspectiva, vemos um Agostinho com posturas bem combativas quanto à doutrina acadêmica. “A vida filosófica que os cétricos haviam considerado um caminho de sombras passou a ser vista como repleta de luz”, como uma via em que se poderia alcançar o conhecimento. Nos diálogos de Cassicíaco, “ainda nos encontramos na superfície do pensamento agostiniano”, mas seu primeiro escrito já marca sua defesa da possibilidade do conhecimento da verdade (BROWN, 2005, p. 148). Entretanto, o *De immortalitate animae*, por exemplo, relido por Agostinho na sua velhice, parece expressar um pensamento ávido pelo conhecimento, mas necessitado do tempo para conseguir o devido amadurecimento: “numa primeira leitura, o raciocínio é tão intrincado e compacto que chega a ser obscuro. Ainda não consigo concentrar-me ao lê-lo, e eu mesmo mal consigo dar-lhe sentido”! (*Retratab.* I, 5). Nesse período, Agostinho passava boa parte do seu tempo às voltas com os problemas suscitados pelos livros neoplatônicos. Estava decidido a decifrar pelo raciocínio a natureza da alma (BROWN, 2005).

O *Contra academicos* será todo em torno do ensinamento da Nova Academia, ou seja, do ceticismo pregado por ela, e do problema da certeza. Não podemos esquecer também a questão que o atormentava: a origem do mal, cuja resposta o maniqueísmo não conseguiu lhe dar; algo que o deixava inquieto. Entretanto, estabelecer um critério para refutar os cétricos era o primeiro passo. Ao iniciar a discussão sobre a Nova Academia, Agostinho, já cristão, tem convicção de que a verdade existe e que podemos conhecê-la; ele a reconheceu na Igreja como sua depositária, Cristo (*Conf.* VI, 4.5). Sabe que é possível conhecer porque os platônicos lhe haviam dado essa certeza:

[...] Li entrementes algumas poucas obras de Platão [...] Confrontava, quando podia, o valor de tais opiniões, com a autoridade dos livros que nos transmitem os divinos mistérios. Fui abrasado de tal ardor, que se não fosse por consideração de certos amigos teria rompido todas as minhas cadeias (*Beat. vita* 4).

Ele ainda tem dúvidas, porém, elas não são absolutas como outrora. Ao sair daquela situação de aparente tranquilidade que o ceticismo lhe dera, Agostinho se sente feliz, mas entende que sua fé religiosa, apesar de ser segura, ainda não lhe deu um conhecimento

adequado nem do seu conteúdo, nem de todos os escritos sobre os quais essa fé está alicerçada. Vemos um Agostinho sedento em aprofundar o seu conhecimento e ao mesmo tempo, humilde, por reconhecer ainda não deter os instrumentos necessários. É compreensível sua atitude, pois ainda não existia uma filosofia totalmente formulada que pudesse se harmonizar com essa fé (CREMONA, 1990).

Na sua preocupação em refutar todo erro que pudesse ofuscar a fé, sentia o desejo de purificar-se “*a vanis perniciosisque opinionibus*” (opiniões vãs e perniciosas) (*Cont. acad.* II,3.9) de remover seus argumentos, *ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus*.

Después de haber abandonado cuanto había conseguido o ambicionaba conseguir en las vanidades de este mundo, y haberme retirado al ocio de la vida cristiana, escribí en primer lugar Contra los Académicos o De los Académicos, cuando aún no estaba bautizado, **para disipar de mi espíritu con cuantas razones pudiese**, porque todavía me preocupaban sus argumentos, que llevan a muchos la desesperación de poder encontrar la verdad, e impiden asentir a cosa alguna, y que el sabio apruebe lo más mínimo como evidente y cierto, con el pretexto de que todo les parece oscuro e incierto. Esto lo hice con la misericordia y la gracia del Señor (*Retrat. I, 1.1, grifos nossos*).

Ele deseja ter argumentos que lhe preservem dos erros do passado. Esse intento não diz respeito só à defesa da fé que acabara de abraçar, mas também por uma questão pessoal, no sentido de munir-se de argumentos racionais sólidos e assim buscar proteger a outros de entrarem nessa doutrina, que ele afirma ser um erro. Uma vez que considera o ceticismo um modo de pensar que se opõe a todos quantos desejam filosofar.

[...] A mim me basta transpor de qualquer modo este obstáculo que se põe aos que querem ingressar na filosofia, retendo-os em não sei que tenebrosos esconderijos; ameaça fazer crer que toda filosofia é tal e não permite esperar que nela se possa encontrar luz [...]” (*Cont. acad.* III, 14.30).

Na sua discussão sobre a doutrina da Nova Academia, a fonte que Agostinho recorre é a obra *Academica* de Cícero, na qual é exposta e defendida a doutrina da Nova Academia. A expressão “nosso Cícero” (*Cont. acad.* I, 3.7), dita por Licêncio, parece mostrar o seu compromisso com a Nova Academia.

Agostinho combate o ceticismo na sua afirmação de que a vida do sábio seria uma constante busca, nunca a posse da verdade, por saber que não se conhece, e jamais se conhecerá, com certeza, alguma verdade objetiva. Pode-se postular que existem

representações subjetivas, porém, nunca podemos saber se as coisas são como as representamos. Uma coisa é verdadeira, diz Zenão, quando possui características de inconfundibilidade com o falso. “[...] Segundo ele [Zenão], só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comum com o falso [...]” (*Cont. acad.* III, 9.18). Baseados nessa definição, os acadêmicos concluem que a verdade não pode ser conhecida com certeza. As opiniões diversas dos filósofos, os erros dos sentidos, as ilusões dos sonhos, as alucinações da loucura demonstram que não é possível conhecer com certeza uma verdade que não tenha qualquer sinal de erro. “[...] todo o dever do sábio [...] consiste na busca da verdade. [...] Os desacordos entre filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, tudo isso foi usado em defesa de sua tese” (*Cont. acad.* II, 5.11 *apud* McWILLIAM, 2001, p. 4-7).

Para Agostinho, algo há que ser questionado a respeito do agir dos acadêmicos. Porque a dúvida absoluta e a suspensão do juízo geram uma inércia. Carnéades, com o seu probabilismo, diz que o sábio, na prática, se comporta segundo a lei da probabilidade e da verossimilhança.

[...] parecia implicar que quem aprova nada devia fazer. Assim, parecia que os Acadêmicos condenavam o seu sábio, que, segundo eles, nada aprova, ao perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres. [...] pela introdução de certo sistema de probabilidade, que também chamavam verossimilhança, afirmaram que de modo algum o sábio deixa de cumprir os seus deveres, pois tem seu princípio de conduta [...] (*Cont. acad.* II, 5.12).

Agostinho discorda e propõe que a verdade pode ser conhecida; verdade que em nenhum caso possa ser falsa e afirma que o probabilismo de Carnéades é imoral. Todo o diálogo busca demonstrar em que consiste a sabedoria, e se os acadêmicos, que dizem não se poder conhecer a verdade, não têm o direito de autodenominarem-se sábios. A objeção de Agostinho dirige-se exatamente em mostrar a contradição existente de dizer que a verdade não pode ser conhecida e ao mesmo tempo de possuir a sabedoria ou o conhecimento da felicidade. Quem possui a sabedoria, possui a verdade; quem não tem a verdade, não tem a sabedoria. A posse de uma requer a da outra. Se os acadêmicos negam o conhecimento da verdade e, por conseguinte, da sabedoria no mesmo ato, negam a razão de ser da filosofia (*Cont. acad.* III, 9-10).

Se existe algum sábio, ele não pode ignorar a sabedoria. A questão não é mais aquela se o sábio pode conhecer a verdade, mas se existe o sábio. É sábio, pois, não quem procura a verdade sabendo que não a pode alcançar, mas quem procura certo de que ela existe, de que

pode ser conhecida e de que é norma absoluta de conduta. Norma segura de conduta, ciência da felicidade: “[...] parece-me que a sabedoria é não só ciência, mas também a diligente busca das coisas humanas e divinas referentes à vida feliz” (*Cont. acad.* I, 8.23). E ainda, “[...] não pode ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procura o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre em busca da verdade? [...] Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio” (*Beat. Vita* II, 14). Segundo Agostinho, os acadêmicos desejam, portanto, encontrar a verdade, uma vez que estabelecem o conhecimento como uma busca. O simples fato da existência da Academia já prova isso.

Agostinho apresenta contra a dúvida dos acadêmicos a verdade da dialética (lógica) e principalmente a verdade lógica do princípio da contradição. Podemos duvidar de todas as proposições, mas não podemos duvidar que, se uma proposição é verdadeira, não é falsa, e se é falsa, não é verdadeira. Também a verdade da matemática é imune à dúvida. Três vezes três é igual a nove em qualquer mundo, lugar e tempo, estejamos nós acordados ou dormindo (*Cont. acad.* III, 11.25). A intelecção não depende de circunstâncias exteriores, é infalível, superior a qualquer acidente que é próprio das coisas sensíveis, não das inteligíveis.

Si, por ejemplo, durante el sueño cree estar disputando, y siguiendo un razonamiento verdadero descubre algo, al despertar esas razones permanecen inalterables, y eso aunque todo lo demás sea falso, por ejemplo, el lugar, la misma discusión, la persona con quien discutía, los mismos términos con que se discutía, que pertenecen al sonido, y otras circunstancias semejantes. Los despiertos sienten también y son agitados por esas mismas cosas mediante los sentidos, pero las cosas pasan y en ningún aspecto logran la eterna presencia de las razones verdaderas. De donde se desprende que con una modificación tal como la que se produce en el sueño puede disminuir para el alma el uso del mismo cuerpo, pero no la potencia propia (*Imm. anim.* 14, 23).

A intelecção tem um caráter de verdade por si mesmo, é critério de verdade também. Não somente a verdade matemática, mas a regra mesma da sabedoria apresenta a mesma evidência e, por isso, pelo mesmo caráter de obrigatoriedade, não se pode deixar de dar o assentimento. “[...] a ciência das coisas humanas é aquela que conhece a luz da prudência, a beleza da temperança, a força da coragem, a santidade da justiça. Estes são os bens que realmente podemos dizer nossos sem nenhum temor do acaso” (*Cont. acad.* I, 7.20; *Lib. arb.* II, 28-29). A certeza moral é governada por um princípio universal e não é derivada da experiência. E a possibilidade de conhecer o erro, ela existe? Agostinho diz que ninguém pode saber o erro (*Cont. acad.* III, 3.5); o erro é ininteligível (*De ord.* II, 3.10). E como não se

pode conhecer, assim não se deseja: ninguém deseja enganar-se; quem se engana, o faz contra a sua própria vontade. “[...] o homem não quer enganar-se, como se alguém se enganasse sem querer, ou como se só nos enganássemos contra nossa vontade” (*Cont. acad.* I, 4.10).

As certezas lógico-matemáticas, que se impõem ao espírito com a evidência da verdade, pertencem a uma ordem que não é da experiência sensível, capaz de gerar engano, mas ao âmbito dos inteligíveis que é o âmbito da realidade, da verdade, da beleza. São percebidas pelos olhos do intelecto, não por meio dos sentidos, por isso sua evidência é intelectual (GILSON, 2006).

Para Agostinho, ficam claros alguns pontos após sua discussão com o ceticismo, clareza que possivelmente já existisse quando ele iniciou sua crítica, mas são postas agora como questões irrefutáveis. Ele sustenta que existem verdades evidentes e certas que são inteligíveis. Elas são superiores aos sentidos e, por isso, mesmo havendo algum erro de percepção, essas verdades não são atingidas, devido à ordem a que pertencem. Consequentemente, a certeza dessas verdades se baseia na sua evidência ao pensamento, movimento que não é exterior; é no interior da mente que essas verdades são percebidas, com os olhos da mente ou inteligência, no dizer de Agostinho.

Sciacca (1991), falando da controvérsia de Agostinho com os acadêmicos, nos levará a concluir que é preciso insistir que existe um mundo de realidades inteligíveis, que não se confunde com o mundo sensível; mundo de beleza, verdade e sabedoria que ilumina e rege a mente. Existindo esse mundo de verdades inteligíveis, existe, por conseguinte, aquele que lhe dá sustentação: Deus, Verdade absoluta, o verdadeiro ser, a verdadeira Sabedoria, a beleza absoluta; Deus como descrito por São João e São Paulo nas Escrituras Sagradas. Portanto, “a filosofia que tem como tarefa a procura do verdadeiro, só poderá chegar a seu fim, à posse da sabedoria, quando a inquietude da procura se transformar na alegria da posse, o que gera quietude” (SCIACCA, 1991, p. 171). Nesse sentido, Agostinho tinha muita clareza que a filosofia, por si só, não conseguiria conduzir o homem a esse fim; sem a fé, a razão sozinha não consegue levar o homem àquela vida feliz própria da filosofia que ele aprendera ao ler o *Hortensius* de Cícero.

É preciso notar que existe uma espécie de teleologia no modo de pensar de Agostinho. Todas as realidades, inclusive a razão, têm um fim, uma finalidade que só será atingida com o auxílio da fé, a visão de Deus, visão beatífica e com ela, a vida feliz. “Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude” (GILSON, 2006, p.17).

O que o homem deve fazer para ser feliz, o que desejar e como possuir o que deseja? (*Beat. Vita II*, 10). Há várias condições necessárias para alcançar tal desejo. Com certeza, deve ser duradouro, no sentido de permanente, sem depender de forças como o acaso, ou qualquer outra característica que expresse provisoriedade; se for algo que passa, poderá nos escapar e, conseqüentemente, fugirá do critério do duradouro. Depositar nosso amor em algo passageiro, que poderá nos escapar a qualquer momento, pode nos colocar na condição de medo constante de perder o que temos, algo que é incompatível com a verdadeira felicidade (*Beat. vita II*, 11). Só Deus é eterno, e não depende de qualquer outra coisa; “possuir a Deus, portanto, é possuir a felicidade verdadeira”, e, conseqüentemente, a beatitude (GILSON, 2006, p. 19).

Agostinho concorda com a refutação que os acadêmicos fazem a Zenão, ao afirmarem que toda a realidade é matéria, e assim, que toda e qualquer verdade certa deve ser buscada pelos sentidos. O seu concordar com a crítica dos acadêmicos traz consigo já uma refutação dos maniqueus, que entendiam toda a realidade como material. Agostinho rejeita o materialismo radical do maniqueus e o sensismo material dos estoicos para defender a sua concepção do mundo das verdades inteligíveis, que não pode ser conhecido pelos sentidos. Como consequência, “o neoplatonismo parece corresponder melhor à questão da verdade no interior, sendo inteligível e transcendente, como a verdade de Cristo, a sabedoria por excelência” (SCIACCA, 1991, p. 172).

Identificando a sabedoria com Cristo, o verbo encarnado, Agostinho quer deixar para trás todas as concepções por ele abraçadas no passado, do maniqueísmo ao ceticismo, e superar até mesmo aquela que ele julga corresponder melhor com um caminho a ser empreendido por ele, o platonismo. O passo a ser dado na via que o conduzirá a um sistema de pensamento que sustentará as suas reflexões filosóficas e teológicas, será a identificação da sabedoria com a sabedoria de Deus, Jesus Cristo. Para Agostinho esse é o caminho da verdadeira filosofia.

1.4.3 O eu existencial ou autoconsciência

Sciacca (1991), diz que, para Agostinho, a verdade é de ordem inteligível e, por isso mesmo, evidente ao pensamento. Ele tem consciência que pensa, é um sujeito pensante, e como tal, o indivíduo já tem naturalmente a tendência para o conhecimento, para a verdade, sendo essa tendência já um grau, ainda que confuso e incompleto, da própria verdade. Agostinho ressalta que até mesmo os sentidos fornecendo informações enganosas que levam

ao erro, atestam essa verdade. Segundo o autor, dando-se conta dessa descoberta como uma verdade apodítica, “Agostinho irá cada vez mais aprofundá-la até transformá-la num princípio filosófico decisivo contra a dúvida dos acadêmicos” (SCIACCA, 1991, 172).

No *Contra academicos* encontramos o que será considerado o passo inicial da formulação do princípio filosófico contra a dúvida, a certeza da nossa existência

[...] Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe porque vive, como vive, nem se vive, enfim, o que ultrapassa tudo o que se pode dizer de absurdo, de extravagante e de insensato, que se pode ao mesmo tempo ser sábio e ignorar a sabedoria (*Cont. Acad.* III, 9. 19).

No *De beata vita* (II,7), também um dos diálogos de Cassiciaco, há a definição da sabedoria não como procura, mas como posse da verdade. Agostinho descobre a consciência de sua existência como verdade intuitiva. O que o levará nos *Soliloquia*, diálogo imaginário entre a Razão e o próprio Agostinho, com um teor de verdade que ele quer expressar, à formulação clara, sem deixar dúvidas do que já havia percebido, procurando assegurá-la como princípio irrefutável. A Razão diz: “Tu, que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes? Agostinho: Sei. Razão: De onde o sabes? Agostinho: Não sei. [...] Razão: Sabes que te pensas? Agostinho: Sei [...]” (*Solil.* II, 1.1).

Ainda é em torno da controvérsia acadêmica que o diálogo acima gira, como uma espécie de isenção do mundo exterior, conseqüentemente dos sentidos, incluindo os erros provocados por esses. Tudo para constatar a verdade da existência e do pensamento naquele que se sabe existente. Sciacca (1991), diz que neste diálogo entre a razão e Agostinho se quer distinguir: a) uma “verdade de fato”, uma realidade e b) um problema para resolver: onde está o fundamento desse saber que sabe. Primeiro ele “sabe que é, que existe e que pensa; existe e pensa, não pensa e conseqüentemente existe”. O pensamento é um conteúdo do ser, do existir e não o ser, o existir um conteúdo do pensamento: o ato de saber que existe pressupõe o existir. (SCIACCA, 1991, p. 173-174).

Agostinho tem o desejo de buscar o fundamento inabalável para o conhecimento, o fundamento da certeza. Embora tendo recebido o impacto da fé cristã, ele não usa simplesmente os dogmas da fé como um respaldo cognitivo contra o que ele pensava ser o erro dos acadêmicos. Em nenhum momento confundiu o conteúdo da fé religiosa com as condições de sua credibilidade na alma humana. Ainda que estivesse no início da sua caminhada de convertido, sem ter elaborado uma doutrina que lhe permitisse uma visão mais ampla dos conteúdos da fé teológica com a filosofia, tinha a certeza que o fato de a revelação

ter o seu próprio critério de certeza, que seria a sua credibilidade da fonte, do próprio Deus, não resolve para o homem o seu problema cognitivo de porque ele deveria acreditar. Assim, estabelece o seu critério de certeza apodítica, na ordem filosófica, na certeza que a alma tem da própria existência (SCIACCA, 1991).

Agostinho faz uma análise existencial e não lógica; não faz uma análise do eu pensante separado do seu eu existencial, mas é exatamente o retrospecto do próprio eu existencial que assume a responsabilidade pelo fato de saber que existe. Nas *Confessiones* isso ficará muito claro. Ao narrar sua história, Agostinho deixa claro sua estupefação diante da existência. Ele trata essa questão de modo bem pessoal. Eu existo; porém, ao mesmo tempo em que eu tenho certeza da minha existência, sei que eu não sou o fundamento de mim mesmo, eu sei que além de mim existe algo que sustenta a minha existência (*Conf.* I,2).

Eu sei que não sou causa de mim mesmo, porque eu conheço os meus atos, eu conheço a minha vida, eu conheço a minha história. E posso assegurar que não lembro de ter criado a mim mesmo, não fui eu que me pus na existência, nem sou eu que me sustento nela. Isso significa que, em Agostinho, a própria afirmação da certeza que o eu tem de si mesmo já traz dentro de si a afirmação de algo que o transcende. A relação entre o eu e Deus em Agostinho, não é externa, nem mecânica, é orgânica. Deus é exigido pela própria consistência do eu existencial (*Conf.* I, 3).

Para Agostinho, de fato, a consciência do meu existir como ser pensante vem de uma verdade superior e como tal, por não saber o fundamento de si mesmo, é chamado a transcender da certeza de si mesmo para encontrar o fundamento de si, o que lhe dá sustentação. Na passagem citada dos *Soliloquia* (II. 1.1) fica claro que três realidades afloram conjuntamente: o ser – existir, o pensar e o viver.

Neste caminho empreendido por Agostinho, a demonstração da verdade da nossa existência, precede a demonstração da existência de Deus; vemos isso no *De libero arbitrio*. Antes mesmo da verdade sobre Deus, a razão deve conhecer a si mesma e saber que pode conhecer a verdade. A razão precisa proceder seguindo certa ordem, começando das coisas mais manifestas até chegar a Deus. A primeira verdade que conheço é o meu existir. Se o meu existir fosse atribuído à imaginação ou a algum erro, não poderia imaginar ou errar se não existisse (*Lib. arb.* I,3.7). A certeza da minha existência é a verdade certa, irrefutável do próprio ato de duvidar. Tal certeza, para ser alcançada, precisa que a consciência esteja presente nela mesma, “sem nenhum obstáculo que a impeça de ser translúcida a si mesma”, e não pode cair na dispersão das coisas, do sensível. Essa busca da interioridade, de recolher-se para se dar conta da própria existência é um ato da razão, para chegar à verdade inteligível.

Essa verdade é certa, porque não depende dos sentidos, os quais podem cometer equívocos. (SCIACCA, 1991, p. 175).

Agostinho faz um convite: quem está certo que duvida, procure saber de onde vem essa segurança. Evidentemente da consciência que ele tem da dúvida: está certo que duvida porque sabe que existe como um ser que duvida, portanto como um ser que pensa. Esta é a verdade que o que duvida não pode duvidar (SCIACCA, 1991, p.177).

Como já foi dito, essa é uma verdade de ordem inteligível. A solução do problema epistemológico suscitado pelos acadêmicos, não parte das verdades transcendentais, mas de fatos de evidência imediata, dos dados da consciência, do mundo exterior da consciência podemos duvidar. Porém:

[...] quem duvidará que vive, lembra-se, entende, quer, pensa, conhece e julga? Pois se duvida, vive...; se duvida sabe que não sabe com certeza; se duvida sabe que não pode dar o seu assentimento temerariamente. E ainda que duvide de tudo o mais, disto não deve duvidar; porque se essas coisas não existissem, seria impossível a dúvida (*Trin.* X,10).

E ainda:

Sei que não deliro”, mas: “Sei que vivo”. Portanto, nunca se pode enganar nem mentir, quem afirma saber que vive. Apresentem-se mil exemplos de visões falazes ao que se diz: “Sei que vivo”, e nenhuma delas ele temerá, pois o que se engana, também vive (*Trin.* XV, 12,21).

Ou, mais concisamente:

Sem nenhuma imagem enganosa de fantasias ou fantasmas, estamos certíssimos se sermos, de conhecermos e de amarmos o nosso ser. Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo (si fallor sum). Que não existe não pode enganar-se; por isso se me engano, existo (*Civ. Dei* XI, 26).

A argumentação de Agostinho derruba a dúvida cética no seu princípio mesmo, pois no momento em que pretende negar a verdade, reafirma: Si fallor sum! Se duvido, exatamente para poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Não pode haver erro capaz de destruir a verdade implícita na própria possibilidade do erro, a saber: a existência do sujeito que erra. “A verdade está sempre um passo adiante do erro” (BOEHNER; GILSON, 1991, p.150).

É evidente que esta primeira verdade inteligível, que é a autoconsciência assume um papel de extrema importância para Agostinho, quer pelo fato de insistir no papel que a razão assume em todo processo do conhecimento, quer para afirmar que a luz que ilumina o homem para chegar a tal conhecimento é de ordem inteligível e não sensível. Eu não posso tomar consciência da minha verdade pessoal, sem participar da verdade em si. A nossa intenção aqui, na medida do possível, é não ultrapassar o princípio mesmo da descoberta do eu existencial, ou autoconsciência, para dessa verdade irrefutável, partirmos até o seu funcionamento no cotidiano e como se processa o conhecimento das realidades sensíveis. Mesmo Agostinho afirmando que deseja só conhecer a Deus e à alma, ele não negará a necessidade do conhecimento do mundo sensível.

2 O PROCESSO DO CONHECIMENTO SENSÍVEL NO LIVRO II DO DE LIBERO ARBITRIO

Se há um dado inquestionável em Agostinho é que ele nunca pôs em dúvida a existência de Deus. Mesmo tendo passado por todas as experiências precedentes à sua conversão, nunca deixou de acreditar num Deus criador. Mesmo não se tratando de um problema pessoal, ele vai tratar da questão da existência de Deus de um modo como se o fosse. É aí que se encontra também a sua teoria do conhecimento. Para tratar da questão da existência de Deus, Agostinho formulará a sua epistemologia: são duas coisas que estão unidas (GILSON 2006).

Nosso interesse não é apresentar a prova da existência de Deus, nem como sua teoria do conhecimento é um caminho para chegar a esse escopo. Todo esforço está sendo feito em mostrar que, mesmo tendo esse objetivo final, Agostinho vai formular uma teoria do conhecimento que envolve, necessariamente, o mundo sensível. É esse processo que será alvo de estudo. Sem deixar de reconhecer o todo que expressa sua teoria do conhecimento, interessa-nos os aspectos que ele apresentara como condição de possibilidade para o homem conhecer o mundo que lhe cerca.

2.1 Consequências para o conhecimento dos dois caminhos: fé e razão

Para Agostinho existem dois caminhos para o conhecimento: um é o caminho da fé, o outro o da razão. “Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso de autoridade e de razão”. E continua:

Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão – pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência – confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina” (*Cont. acad.* III, 20.43).

Ele ficou muito impressionado com o texto de Isaias 7:9 “[...] se não o crederes, não subsistireis”. Agostinho entende que a função da fé é aceitar o que ainda não se vê. “*El comienzo de una vida santa, merecedora de la vida eterna, es la verdadera fe. La fe consiste en creer lo que aún no ves, y su recompensa es ver lo que crees*” (Serm. 43, 1.1). Por outro lado, a razão culminaria na visão direta do que é verdadeiro, da verdade. O modo de

Agostinho acreditar nem sempre implica uma fé religiosa ou sobrenatural. Há uma passagem em que ele distingue três tipos de objetos para se crer, acreditar (*tria genera credibilium*):

Tres son los géneros de creíbles. Los que siempre se creen, y nunca se comprenden, como toda la historia que recorre los sucesos temporales y humanos. Los que se comprenden luego que se creen, como son todos los razonamientos humanos, bien sobre números, bien sobre cualquier disciplina. En tercer lugar, los que primero se creen y después se comprenden, cuales son las cosas que no pueden ser comprendidas acerca de las realidades divinas sino por aquellos que son limpios de corazón, lo que sucede cuando son guardados los preceptos aceptados para bien vivir. (*quest. div.* 48).

A noção de fé que Agostinho está procurando entender se aplica particularmente à terceira categoria, mas também procura algum tipo de assentimento da mente como um ato de fé não baseada na imediata experiência da verdade. Ele define a fé num dos seus escritos: “acreditar é simplesmente pensar com assentimento” (*Praed. Sanct.* II, 5).

No conhecimento pela fé, a verdade do objeto conhecido não é vista diretamente, mas somente através do testemunho dos outros. Tudo o que for bom e desejável sobre o objeto é conhecido pelo que se diz, não pela visão. Não é a verdade do objeto que se lança sobre o conhecedor, o conhecimento está ligado à credibilidade da testemunha. A credibilidade que repousa sobre a testemunha é uma convicção que a torna: 1) “bem informada”, que é o contrário de conhecer os fatos; e 2) “confiável”, o que é o contrário de deturpar os fatos. “Somente os seres racionais podem servir de tais testemunhas e como os humanos, os anjos e Deus estão envoltos em mistério”; nós nunca seremos dominados pela evidência da credibilidade a não ser que queiramos (BURT, 1996, p. 44).

Conclui-se que crer é um ato do intelecto, em vez de um puro ato da vontade ou êxtase emocional. Para acreditar que Deus é trindade, por exemplo, se precisa ter em primeiro lugar algum entendimento do significado dessa afirmação. “Ninguém pode crer, seja no que for, a não ser que primeiro pense que esse algo pode ser acreditado” (BURT, 1996, p. 45). Segundo Gilson (2006, p. 35), Santo Agostinho, como pensador, tem consciência de que nenhuma parte da sua filosofia foge do “*credo ut intelligan*”, nem mesmo a prova da existência de Deus. Isso não quer dizer que Agostinho funda a certeza da existência de Deus na fé e que, por consequência, não admite qualquer demonstração propriamente racional. A fé daquele que crê que Deus existe não diminui em nada a penosa força dos argumentos racionais, usados para demonstrar tal existência (*Lib. arb.* II, 15.39). Por isso, desde o começo de suas reflexões, há em Agostinho o desejo de não atenuar em nada o “rigor da razão em matéria de

prova”. Sendo assim, o primeiro passo que sua razão se propõe, será afirmar-se a si mesma que é possível saber alguma coisa (GILSON, 2006, p. 35). Antes de estabelecer a certeza da existência de Deus, Agostinho estabelece a possibilidade da certeza em geral, e o faz ao apoderar-se da primeira de todas as certezas, aquela que as dúvidas mais exageradas dos céticos não podiam abalar: sua própria existência (*Lib. arb.* II, 3.7).

Agostinho, ao fazer uma análise do seu interior como eu existencial, descobriu que o seu conhecimento inclui coisas que findam, são temporais, e outras coisas que parecem fixas, ou eternas. Nesses dois níveis, algumas coisas são conhecidas pela experiência direta do indivíduo, neste caso, os sentidos assumem um papel fundamental; enquanto outras coisas são conhecidas somente através de pessoas que aparecem como testemunhas acreditáveis. Acontecimentos do passado também são recordados pela experiência direta que se teve ou pelo testemunho de historiadores. O futuro, se deve ser conhecido, pode ser conhecido somente através de testemunhas confiáveis. Preso no meu presente, eu não posso experienciar o mundo do “ainda não” (realidade escatológica). Algumas verdades eternas (como o princípio da geometria) se pode conhecer diretamente, porque se conhece e se entende o que elas afirmam. Outras verdades, como as verdades sobre Deus, eu só posso conhecer pela fé. “Eu não tenho experiência direta dessas realidades. Entretanto, eu não posso compreendê-las mesmo se tiver tal experiência” (BURT, 1996, p. 43-44).

Agostinho conclui que havia duas maneiras gerais de conhecer: 1) conhecimento pela visão e 2) conhecimento pela fé. O primeiro é chamado entendimento, que é o caminho da razão; o segundo, crença, o caminho da fé. “Os dois modos de conhecer procuram fazer a união entre o conhecedor e a coisa conhecida, que é a essência do conhecimento”. Para se ter entendimento é necessário um contato imediato entre conhecedor e o objeto, numa espécie de confrontação em que o conhecedor percebe o objeto por uma certa visão. “A imediatez das experiências de certas verdades parece lançar-se sobre o conhecedor”. A vontade parece diminuir-se, de tal modo que a imposição da experiência parece não reconhecê-la. Por exemplo, “em se tratando da dor, não é possível desviar-se dela quando atinge um membro do corpo; se tratando do barulho que me cerca, não posso evitá-lo de entrar pelos ouvidos, não posso ignorá-lo”; lembranças quando vêm à mente como recordações do passado assumem a mesma força. Tentar ignorá-las é um recurso válido, mas elas têm força de capturar a atenção mesmo assim. É assim que tenho contato com elas, isso é tão íntimo que uma vez as vendo como verdade posso facilmente vê-las como bons ou ruins, desejáveis ou não. Eu rapidamente passo de um conhecedor, para alguém que ama. Chegando a abraçar essas realidades que

prometem trazer satisfação e felicidade quando possuídas e rejeitando as que produzem sentimentos não bons (BURT, 1996, p. 44).

Para Costa (2000, p. 430), na antropologia filosófica de Agostinho, a condição para a procura é a fé, “sem ela, não há guia nem direção”. Fé e razão são as duas forças que nos levam a conhecer. O resumo dessa expressão está na dupla sentença: *crede ut intellegas e intellege ut credas* (Creio para entender e entendo para crer) (Serm. 43, 9). A primeira está baseada na dificuldade e multiplicidade dos problemas a resolver para produzir a uma orientação certa e sábia; a segunda, no fato de que ninguém crê se antes não tiver considerado que se deve crer. É a razão que mostra em que se deve crer (Vera. relig. 24.45). Uma vez assegurada à colaboração entre fé e razão, Agostinho passa a aprofundar as grandes questões do pensamento humano, reduzindo-se a dois: Deus e o homem (*Solil.* I, 2.7).

O homem pode crer porque é dotado de razão. O homem pensa e o pensamento exerce uma atividade que lhe é própria para adquirir o conhecimento: trata-se da razão, e o conhecimento adquirido pela razão é a inteligência: *intellectus* (Serm. 43, 2.3). Segundo Gilson (2006), para Agostinho, o homem é um pensamento que se enriquece progressivamente da inteligência, graças ao exercício da razão. A razão está antes da inteligência e da fé. Disso decorre que, quem depreciar a razão, ou odiá-la, está menosprezando em nós a imagem de Deus, despreza aquilo em que o homem foi feito superior a todos os seres vivos. Não é lícito pedir à razão que se incline diante da fé a menos que essa decisão lhe pareça razoável. Em muitos aspectos, a razão sozinha não é capaz de resolver os diversos problemas suscitados por ela mesma, na sua autorreflexão, ou os enigmas do mundo material. Porém, é ela quem os coloca e que aceita a solução.

Para Agostinho, antes da fé, há uma inteligência relativa ao que se deve e se quer crer, a qual é impossível ao homem dispensar. Não desprezando a razão, Agostinho apresenta a fé cumprindo um papel purificador da razão. Isso porque, segundo ele, o pecado original, assim como expresso na narrativa da criação e explicado pelo apóstolo Paulo, obnubilou a razão, fazendo com que aquilo que no homem é imagem e semelhança de Deus, não permanecesse como foi criado. Faz-se necessária uma restauração que só será possível pela fé, uma vez que o homem sozinho é incapaz de tal feito (GILSON, 2006).

2.2 Processo do conhecimento sensível no *De libero arbitrio*

Em Agostinho percebemos de forma muito clara que teoria e prática estão sempre unidas. Por isso é possível afirmar que sua filosofia é um modo de interpretar a sua vida, que

por sua vez, está ritmada pela sua busca constante de Deus. Se por um lado ele afirma ter encontrado Deus, tanto pela razão como pelo amor, por outro, demonstra um dinamismo de uma busca constante e uma saudade que o impele na procura daquele que ele conhece e ama, mas por um desígnio profundo e misterioso não se deixa possuir por aquele que procura. “Tu o incitas para que sintas prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousar em ti” (*Conf.* I,1.1). Daí surge um problema, que não será resolvido facilmente, como foi visto anteriormente, trata-se da busca de Deus e de como encontrá-lo para nele repousar:

Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer: “Basta, aqui está (*Conf.* X, 20.29).

Em torno de sua prova da existência de Deus, Agostinho levanta questões implicadas diretamente em sua filosofia, como é o caso da índole e alcance do conhecimento humano. No segundo livro do *De libero arbitrio*, está a principal prova da existência de Deus em Agostinho. Sua estrutura apresenta uma “ascensão envolvendo as diversas ordens da realidade e deixando entrever, em muitos aspectos, a estrutura mesma de sua filosofia”. (CASTELLO DUBRA, 2001, p. 33). Como não estamos estudando aqui a prova agostiniana da existência de Deus, mas o aspecto do conhecimento sensível que ela envolve, iremos ao que nos interessa, tendo em vista que, ao intentar mostrar racionalmente a existência de Deus, ele irá elaborar uma teoria do conhecimento humano de forma abrangente. Sua teoria do conhecimento sensível, objeto de nosso estudo, inicia-se nos *Soliloquia*, vemos a sua continuação no *De musica*, e é repetido no *De quantitate animae* e no *De libero arbitrio*, sobretudo nos capítulos 2 a 5 do livro II. É no *De libero arbitrio* que nos concentraremos agora.

Agostinho começou a escrever o *De libero arbitrio* em Roma (387-388), concluindo o primeiro livro quando chegou à África. Os dois últimos livros foram escritos em Hipona depois de sua ordenação sacerdotal, concluindo perto de 395, quando envia um exemplar a Paulino de Nola (*Retratic.* I, 9.1):

Envié a tu santidad y caridad tres libros, preocupándome del trabajo que te doy en leer tanto menos cuanto mejor veo tu deseo de amar. ¡Ojalá que esos libros sean tan buenos como largos expositores de una gran cuestión! Esta cuestión se refiere al libre albedrío. Sé que el hermano Romaniano no los

tiene, o no los tiene todos. No le di cuanto he podido escribir, acomodado a todo linaje de oídos, para que él te lo llevase, pero se lo indiqué para que tú lo puedas leer. El ya tenía mis libros todos y los lleva consigo, y por él te envié mi primera contestación. (*Ep.* 31).

O *De libero arbitrio* traz a “primeira grande exposição de Agostinho sobre os homens e suas relações com Deus” (TESKE, 2001, p. 803). O tema tratado nesta obra é a questão da origem do mal. A liberdade do arbítrio humano é a chave de resposta, o que conseqüentemente tem suas “implicações metafísicas, morais e teológicas, ou de teodiceia”. (CASTELLO DUBRA, 2001, p. 35).

No primeiro livro, depois da pergunta de Evódio “De onde vem o mal?”, e a conseqüente distinção entre o mal que sofremos e o mal do pecado, Agostinho vai tentar definir o pecado. Começa dando vários exemplos, depois o considera um mau desejo. O pecado consiste na concupiscência, apetite desenfreado que leva a preferir os bens inferiores em detrimentos dos bens superiores. Entenda-se inferiores as coisas materiais, temporais, e superiores, as imateriais e eternas. Aqui já se delinea o que no capítulo XII do *De trinitate* será objeto da ciência e da sabedoria (TESKE, 2001).

Como a concupiscência não é superior a razão humana a ponto de poder governá-la, só há uma explicação para a razão deixar-se levar pelos apetites carnis: o livre arbítrio. O motivo de praticarmos o mal está aí, no livre arbítrio. O estudo do assassinato levará a um estudo da lei humana e da lei eterna (CASTELLO DUBRA, 2001).

O segundo livro “começa com a teodiceia, ou vontade livre”. Evódio questiona por que Deus nos concedeu essa liberdade que nos leva a pecar. A resposta de Agostinho pode ser percebida em três momentos, ou coordenadas. Primeiro é preciso saber se Deus existe de fato; segundo, se todos os bens procedem dele; e terceiro, se dentre todos os bens que Deus nos concedeu se encontra o livre arbítrio (*Lib. arb.* II, 3.7). É verdade que “a maior parte do livro está dedicada à primeira questão” (TESKE, 2001, p. 804). Agostinho tem uma intenção que é apresentar Deus como uma verdade incorpórea e imutável. Assim, partindo das coisas criadas, da realidade da criação, ele elabora uma hierarquia dos seres. Nessa hierarquia há aqueles seres que simplesmente existem, há as coisas que existem e vivem e as coisas que além de existirem e viverem possuem entendimento, os homens fazem parte dessa última classe. E como ser que tem entendimento, o homem, no processo do conhecimento, tem em si uma hierarquia. Os sentidos externos, o sentido interno e a razão (*Lib. arb.* II, 3.7).

O livro terceiro volta ao tema do nosso afastamento de Deus. Tenta complementar e esclarecer os dois livros precedentes. Trata da providência de Deus em face aos seres livres.

Agostinho afirma que a “presciência divina dos nossos atos livres garante a liberdade dos mesmos em vez de destruí-los” (TESKE, 2001, p. 804).

2.2.1 Ser, vida, conhecimento

Voltemos à questão do conhecimento humano como é apresentado no segundo livro do *De libero arbitrio*, dentro do contexto da prova da existência de Deus. Já sabemos que o eu existencial ou autoconsciência, retomado no livro II “[...] eu te perguntaria, primeiramente, se existes.[...]. Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses –, é também coisa clara que vives [...]” (*Lib.arb.* II,3.7), surge com a finalidade de refutar o ceticismo dos acadêmicos.

Já no *Contra academicos*, segundo Sciacca (1991, p.173) encontramos o “primeiro passo para a certeza irrefutável da nossa existência”: “Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe porque vive, como vive, nem se vive, [...]” (*Cont. acad.* III, 9.19). Mesmo que diga ser a sabedoria inacessível, o sábio não pode deixar de saber porque, como e o que se vive. Na obra contemporânea do *Contra academicos*, o *De beata vita*, ainda no contexto de refutação aos acadêmicos, Agostinho chega à conclusão de que a sabedoria é a posse e não a procura da verdade. Há uma certeza que está acima de qualquer dúvida ou erro, a certeza de que existo. “Sabes, pelo menos, que vives? – Isso eu sei” (*Beat. Vita* II,7). “Agostinho extrai esta certeza utilizando-se da própria argumentação dos céticos, quando afirmavam a falibilidade dos sentidos, e conseqüentemente, a impossibilidade de dar seu assentimento no que diz respeito ao conhecimento” (SCIACCA, 1991, p. 174). Nos *Soliloquia*, também escrito em Cassiciaco, onde Agostinho define sua meta de conhecimento, está expresso, no diálogo com a razão: “Tu que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes? – Sei [...] Sabes que pensas? – Sei” (*Solil.* II, 1.1). Fica evidente que duas coisas são pontos pacíficos: ele sabe que existe e sabe que pensa. Qualquer operação intelectual atesta a existência da consciência. Eu não sou porque penso, penso porque sou. Dessa afirmação há uma verdade a ser extraída sem dúvida: se eu duvido, para duvidar preciso existir (*Civ. Dei* XI, 26).

Se o ser humano não existisse, seria um absurdo afirmar que duvida. “[...] ‘Sei que não deliro’, mas: ‘Sei que vivo’. Portanto, nunca se pode enganar nem mentir, quem afirma saber que vive. Apresentem-se mil exemplos de visões falazes ao que diz: ‘Sei que vivo’, e nenhuma delas ele temerá, pois o que se engana, também vive” (*Trin.* XV, 12.21).

No itinerário intelectual de Agostinho que será marcado pela busca da verdade, este fato, o da autoconsciência, terá o peso de primeira verdade, certeza auto-evidente. Dentro da perspectiva de Agostinho, a evidência do pensamento não é absoluta, não é a causa de se mesmo, mas nos leva a uma evidência que é superior, que é o fundo de sustentação da existência mesma. O eu pensante testemunha outro que não pode ser nem um objeto do mundo material, sensível, e, portanto, passageiro, nem pode ser um princípio material. Agostinho expressa bem o que ele pensa nesta passagem:

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

A certeza da minha existência como ser pensante é uma certeza que é iluminada por uma verdade superior, e sendo assim, como não sei de onde vim, nem tenho as razões da minha existência, a razão é estimulada a transcender dessa primeira evidência que é o descobrir-se existente e pensante, e vai em busca do seu fundamento último. Nesta busca, ela encontra um outro, que não é nem pode ser ela mesma. Esse outro, porém, ao mesmo tempo em que é absolutamente distinto da consciência, está no seu próprio interior. Ele é presença não clara, é a voz da verdade que fala à toda consciência no momento mesmo que se sabe existente (SCIACCA, 1991).

No *De libero arbitrio*, a demonstração da verdade da nossa existência é anterior a da existência de Deus. Para chegar à essa verdade da própria existência, precisamos estar presentes à própria consciência, estarmos em nós mesmos e não nas coisas (GILSON, 2006). A consciência precisa estar desimpedida, livre das dispersões que o mundo sensível provoca.

Aquele que se descobre existente percebe que para chegar a essa intuição, vive e pensa. Ser-existir, viver e pensar (*esse, vivere, intellegere*) são as três evidências que se tem imediatamente, e são interpretados por Agostinho, na perspectiva do mundo criado, como uma série de perfeição. Há uma hierarquia ascendente nessa tríade. Os objetos inanimados, os animais e os homens compartilham todos de uma mesma realidade: existem. A existência é um atributo comum a todos os seres. Quanto à condição de vivente, que nessa hierarquia é uma posição mais elevada, só pode ser atribuída aos animais e aos homens. Em relação ao conhecimento, esse é um atributo apenas dos homens; e é a máxima condição. Por isso mesmo, todas as outras realidades desprovidas de razão têm uma submissão a esta (*Lib. arb.* II, 3. 7).

Agostinho entende que a realidade está assim ordenada. Numa hierarquia que vai do inferior ao superior. O objetivo dessa hierarquia é apontar aquilo que faz o homem ser superior, a inteligência ou razão. Segundo Castello Dubra (2001, p. 38), “essa hierarquia supõe uma visão panorâmica ou abarcadora da totalidade da realidade mesma, uma contemplação metafísica da ordem da realidade”. Esta tríade mencionada esgota todos os níveis em que se pode encontrar qualquer ente. Evidentemente, a única exceção é Deus. Acima da razão humana, há uma realidade para qual ela deve necessariamente se voltar para atingir a sua plenitude: Deus.

Numa perspectiva mais ontológica que epistemológica Burke (1964, p. 3) diz que Agostinho entende a realidade dividida em três níveis: “No topo está Deus, no meio a alma humana, e abaixo o mundo dos corpos”. Seriam os três tipos de seres existentes. Agostinho sustenta essa posição (*Civ. Dei* VIII, 6; *Doc. chr.* II, 38.57). O caminho que está sendo feito neste trabalho, porém, envolve a ontologia, mas não no contexto geral do pensamento de Agostinho. O interesse se volta para as esferas que ele deduz a partir da reflexão sobre si mesmo, expandindo para todo ser humano como capaz de pensar. Numa espécie de intuição primeira, em que o homem se descobre existente estão incluídas as realidades da vida e do pensamento.

Tanto na perspectiva epistemológica como na ontológica é muito clara a influência neoplatônica nesta série hierárquica ascendente. Agostinho insiste claramente, que o inferior deve se submeter ao superior, cujas consequências necessárias serão a submissão do corpóreo ao incorpóreo, do sensível ao inteligível e do mutável ao imutável. Sua intenção no *De libero arbitrio* não é fazer um exame minucioso de todos esses níveis.

Espalhados por toda a sua obra; ele irá examinar alguns aspectos exaustivamente, não, porém, aqui. Aspectos que nós não trataremos devido a delimitação do nosso objeto de pesquisa. Lançaremos mão, dentro do aspecto do conhecimento, por exemplo, de questões como memória, imagem e imaginação, ideias, por explicitarem e mesmo serem componentes indispensáveis do nosso estudo, apesar de não fazerem parte desta obra. Agora, trataremos ainda no contexto do livro II do *De libero arbitrio* do sentido exterior, sentido interior - percepção – sensação e razão.

2.2.2 Sentido exterior, sentido interior: percepção e sensação

Ao começar a tratar da ordem sensível, Agostinho procura entender os seus múltiplos aspectos. Sua intenção é chegar ao âmbito da razão humana, onde reside a imagem e

semelhança de Deus, sede verdadeira de todo conhecimento. Assim começa afirmando que tanto os animais como os homens possuem cinco sentidos ou sentido exterior, e podem perceber através deles. Há também em ambos um sentido interior que coordena, julga e está acima dos sentidos. “Assim nós discernimos as cores pelos olhos, os sons pelos ouvidos, o cheiro pelo nariz, o sabor pelo paladar, o calor pelo toque” (*Serm.* 43.4).

As cores, não só as discernimos pelos olhos, como temos categorias para diferenciá-las: vermelho, verde, azul, etc. Segundo O’Daly (1987), Recorrendo à metáfora da luz, Agostinho pretende ilustrar essa verdade fazendo uma distinção entre a luz corporal vista pelos olhos e outra luz interior que é capaz de fazer o discernimento do que diz respeito ao julgamento da alma sobre o corpo. Essa luz está na alma, mesmo que seu instrumento de percepção seja o corpo. Porque a percepção é um poder da alma e, portanto, pode ser frustrada na sua atividade pelos defeitos ou falhas dos instrumentos corporais:

Nem isso acontece quando faltam os sentidos do corpo, como acontece com os cegos ou surdos, pois em suas almas existem essa luz de que estamos falando, mas lhes faltam os instrumentos do corpo. Nem quando, no silêncio, não se ouve a voz, essa luz está na alma e existem os instrumentos do corpo, mas nada se infere do que se sente (*Gen. litt. imp.* 5,24).

Essa luz é diferente da luz da razão ou inteligência. A luz da percepção está presente também nos animais:

E se é oculta [a luz], seria corpórea, estendendo-se por espaços locais talvez até as partes mais altas do mundo, ou incorpórea, como a da alma, à qual se atribui o exame do que evitar e apetecer pelos sentidos do corpo, da qual não carecem até mesmo as almas dos brutos, ou aquela superior que aparece ao raciocinar[...] (*Gen. litt. imp.* 5, 20).

Sendo assim, a habilidade para julgar os sentidos não é apenas dos seres racionais. Todos os seres vivos que possuem os sentidos são afetados pela sensibilidade. Os homens podem voluntariamente assentir ou não, enquanto os animais só têm uma reação instintiva. Assentimento aqui não é tanto uma questão cognitiva, mas uma ação dirigida, é o prelúdio necessário aos movimentos de apetite ou rejeição após a percepção:

Toda alma viva, não somente a racional, como a dos homens, mas também a irracional, como a dos animais, das aves e dos peixes, move-se pela visão. Mas a alma racional pelo arbítrio da vontade aceita ou não aceita o que vê. [...] Não está no poder de nenhuma alma que lhe vem pela visão, tanto para os sentidos do corpo, como para seu interior, no espírito; por essas visões se move o apetite de qualquer ser animado (*Gen. litt.* IX, 14,25).

Há uma proximidade entre tal movimento e a atividade da vontade apresentada no comportamento emocional. Aqui percebe-se que “Agostinho adaptou a noção estóica de habilidade do homem para reter ou garantir o assentimento como a característica que o distingue dos animais, mudando o aspecto intelectualista da forma para o poder da vontade”. (O’DALY, 1987, p. 86-89).

Segundo O’Daly (1987, p. 89), Agostinho advoga uma espécie de “juízo sub-racional” que é comum aos homens e aos animais, o sentido interior. “Não posso, porém, identificar essa faculdade com a razão, porque está também manifestamente nos animais, e estes não possuem razão” (*Lib. arb.* II, 3. 8). Esse juízo deve ser diferenciado do racional e voluntário assentimento. A explicitação do que seria esse sentido interior, chamados por alguns autores de uma espécie de sexto sentido, está no *De libero arbitrio* (II, 8-13). O autor faz notar também que Agostinho utiliza o termo *sensus interior* (sentido interior) para o discernimento racional próprio dos homens, o que gera ambiguidade.

Sendo comum aos homens e aos animais, o sentido interior, que não é racional, pode ser percebido nos animais pela capacidade que eles têm de rejeitar ou buscar o que percebem. O sentido interior é quem controla os sentidos, ainda não é conhecimento, mas é o caminho pelo qual os dados da sensação chegam ao conhecimento. Agostinho afirma que nós sabemos o que é o objeto próprio de cada sentido. Percebemos a cor pelo sentido da vista, o som é próprio da audição etc., consciência que falta aos animais, porque se trata de um movimento da razão. Mais ainda, no caso dos homens, temos consciência de que a percepção não pode ser produzida pelos próprios sentidos, uma vez que os nossos sentidos não são reflexivos. Por conseguinte, a consciência da atividade, ou não atividade dos sentidos, é uma percepção do sentido interno; se os animais possuem essa consciência, ela não é uma consciência racional:

Pois os animais embora não tenham senso interior racional e mente inteligente que distingue como o homem, para louvarem a Deus; têm, contudo, vida manifesta, como todos nós sabemos, que os leva a apetecer a comida, a ingerir o que lhes é útil e a rejeitar o que lhes é prejudicial; sentidos corporais para distinguir [...] (*En. ps.* 148.3)

Segundo Agostinho, “o sentido externo é instrumento e não juiz de nossas percepções” (*Civ. Dei* XI, 27). Por isso ele afirma:

Se assim não fosse, o animal não se moveria de seu lugar para apoderar-se de algo ou para fugir de alguma coisa. Mas não o sente, de modo a ter

conhecimento ordenado à ciência, porque isso é próprio da razão. Contudo, percebe-o suficientemente para se mover (*Lib. arb.* II, 3.10).

Essa consciência é o impulso interno e a causa da ativação da visão nos animais. É a visão que tem o impulso que levou à sensação. Assim o animal indica que é consciente do que vê, por isso, o sentido interior é superior aos cinco sentidos, porque os controla e os julga. “[...] eu reconheço no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores” (*Lib. arb.* II, 3.12). O sentido interior supervisiona todos os sentidos juntos. E há os sentidos que têm objetos comuns: a forma de um corpo, por exemplo, é percebida pela visão e pelo tato (*Lib. arb.* II, 3.8). Sobre o conceito de sentido comum, referindo-se a objetos que são percebidos por vários sentidos, veremos Agostinho falar mais uma vez nas *Confissões*. “[...] elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual senti por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. ” (*Conf.* VII, 17.23). Há outra referência ao afirmar que “[...] já então vigiava com o sentido interior, para a preservação de todos os meus sentidos[...]”. (*Conf.* I, 20.31). Refere-se assim ao poder do sentido interior de julgar os sentidos.

Para Agostinho os órgãos dos sentidos são instrumentos corporais que podem ser ativados pela atenção da alma (*Mus.* 6, 10). Isso indica que, para ele, o poder sensitivo da alma inclui o do sentido interior e aqueles da noção de concentração; e isso vem a ser uma particular e nova formulação do conceito do poder reflexivo do sentido interior. Nos seus escritos mais tardios, a concepção permanece quase inalterada com relação à percepção dos sentidos. No *De trinitate*, afirma a importância da atenção e da memória na percepção dos dados da sensação. Os animais possuem essa habilidade para perceber e reter imagens na memória (*Trin.* XII, 2). No *De Genesi ad litteram*, fala de uma visão espiritual em termos correspondentes àquela que descreve o sentido interior. O *spiritus*, como distinto da mente (*Gen. litt.* XII, 9.20), inclui o irracional, e “a visão espiritual também é capacidade nos animais”, porque controla a atividade dos sentidos e reconhece seus dados (O’DALY, 1987, p. 91).

A visão corporal, sem dúvida, não se antepõe a nenhuma classe, mas o que é percebido por meio dela, é comunicado à visão espiritual como a seu superior. Com efeito, quando se vê algo pelos olhos, imediatamente se forma sua imagem no espírito. Se, todavia, o espírito é irracional, como o do animal, os olhos também comunicam. (*Gen. litt.* XII, 11.22)

Este modo de distinguir é “familiar à doutrina aristotélica” (CASTELLO DUBRA, 2001, p. 39). A questão de se os sentidos são reflexivos é levantada em Platão no *Charmides* (167 c-d), e respondida negativamente. Aristóteles é que apresenta uma vasta discussão do sentido comum (*sensus communis*) antes de Agostinho (*De anima*, 418a, 7-25; 424b, 22 - 427a, 16). Ele vai examinar a percepção dos sensíveis que são comuns a vários sentidos e diz que tal é a nossa habilidade para distinguir entre os objetos dos diferentes sentidos.

Para Aristóteles não existe um sexto sentido (sentido interior), o sentido é a faculdade que tem uma genérica e específica função. Consequentemente, os sensíveis comuns são percebidos por esta faculdade que também discrimina os objetos dos diferentes sentidos. Buscar um sentido subsidiário, para Aristóteles, é “supérfluo e envolve uma regressão ao infinito” (O’DALY, 1987, p. 102).

Segundo O’Daly (1987, p. 104), parece que a “influência do neoplatonismo com relação ao sentido interior se torna mais forte pela proximidade que transparece na passagem do *De libero arbitrio* com o seu paralelo nas *Confessiones VII*”, em que é descrita a ascensão do eu existencial através dos níveis ou degraus do ser. “Desse modo elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais” (*Conf. VII*, 17. 23).

Nos dois textos citados, Agostinho descreve uma hierarquia existente começando pelo material, corpos, até a razão e culminando em Deus, que transcende a razão. No *De libero arbitrio*, ele elabora um argumento tipicamente filosófico. Étienne Gilson (2006) apresenta cinco passos, cinco degraus, que ele chama de a busca de Deus pela inteligência em cinco graus, para tentar elucidar o caminho feito por Agostinho, segundo a razão até o conhecimento de Deus. Ele procurou delimitar, tanto quanto lhe foi possível, as etapas desse dirigir-se da mente para Deus com um princípio metodológico capaz de simplificar ao máximo o itinerário epistemológico de Agostinho.

Dentro desta perspectiva precisamos saber o que chegamos a conhecer de fato. Segundo Burt (1996, p. 84), Agostinho criou uma “lista separando os objetos do conhecimento em três categorias”. Primeiro ele diz que nós conhecemos coisas matérias, coisas corporais, como o céu e a terra e tudo o que há neles e que podem ser percebidas pelos nossos sentidos. “Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm [...]. Longe de nós, ainda, negarmos que sabemos o que foi adquirido pelo testemunho dos outros” (*Trin. XV*, 12, 21b). Os sentidos nos colocam em contato com tais realidades;

todos os homens são colocados nesse contato com o mundo exterior, tornando-se quase natural a aceitação de que eles conhecem. Por consequência, estamos abertos a acolher o testemunho de outros sobre coisas que por nossa própria experiência desconhecemos, possibilitando o convívio em sociedade:

Quando ele soube pelas minhas conversas que eu me dedicava ao estudo dos livros de horóscopo, com paternal bondade me aconselhou a jogá-los fora [...] E acrescentou: Mas tu tens a retórica que te oferece uma posição social, e cultivas essas falsidades apenas por prazer e não por necessidade econômica! (*Conf. IV, 3. 5*).

Há que se dar conta, primeiro, que também os sentidos dos outros assumem um papel de ajuda na conquista do saber. Segundo, conhecemos as imagens de coisas materiais que nós lembramos de experiências do passado, ou que foram criadas por nós mesmos reunindo e lembrando imagens em novas imaginações. E finalmente, conhecemos coisas imateriais, ideias como as de justiça, sabedoria, caridade que podem ser entendidas, mas estão longe de ser imaginadas (BURT, 1996).

E para ter acesso a essas três classes de objetos, objetos materiais, imagens e idéias, nós empregamos três diferentes tipos de visão: a visão corporal, exercida pelos cinco sentidos; a visão espiritual, exercida pela memória e imaginação e a visão intelectual, exercida pela mente. “Dentro do contexto do conhecimento humano, todas essas visões têm uma só fonte: a alma racional da pessoa que conhece”. É a pessoa que vê o sol brilhando, lembra da lua, entende a ciência da astronomia, e ainda vê o brilho da luz passando ao longo do tempo, daí, também conhece as verdades necessárias (BURT, 1996, p. 84).

A visão espiritual é mais excelente que a corporal e a intelectual mais excelente que a espiritual, pois num mesmo instante em que um corpo é tocado pelo sentido corporal, acontece também no espírito algo pelo qual não seja tal coisa, mas semelhante, porque, se não acontecesse, também não existiria aquele sentido pelo qual se percebe o que se encontra externamente (*Gen. litt. XII, 24.51*).

Agostinho usa diferentes nomes para a alma racional: *Mente (mens)* é o mais alto exercício do nosso poder de cognição, somos capazes de conhecer os inteligíveis puros. Por exemplo, o conhecimento de Deus. Quando a mente está direcionada para Deus como seu objeto é chamada de “intelecto” e a verdade encontrada é chamada sabedoria; “a alma racional pode ser chamada também de espírito (*spiritus*)”, e é o aspecto do poder cognitivo do

homem através do qual ele é capaz de produzir imagens de coisas materiais e apresentá-las como objetos do pensamento. É a ponte entre os sentidos e a mente: (BURT, 1996, p. 85).

Ora o que mostra que a profecia diz respeito à mente mais do que a esse espírito, que de um modo próprio se denomina espírito, e é uma certa potência inferior à mente, na qual se representam as semelhanças das realidades corporais. [...] José foi mais profeta porque entendeu o que significavam as sete espigas e as sete vacas do que faraó que as viu em sonho. O espírito de faraó foi informado para ver; em José, a mente foi iluminada para entender. Assim se formam no espírito os sinais das coisas e sua compreensão resplandece na mente. De acordo com essa distinção[...], denominamos agora espiritual tal classe de visões, com a qual pensamos também as imagens dos corpos ausentes (*Gen. litt.* XII, 9.20).

O espírito desempenha um papel importante no processo da sensação em todos os animais capazes de perceber e reagir ao mundo que os rodeiam (*Lib. arb.* II, 3-4). É a fonte do sentido interior, memória e imaginação que são cruciais para a internalização, organização, retenção, e evolução dos estímulos que afetam os sentidos externos (*Gen. litt.* XII, 11-12.22-26). “Apesar do espírito estar constantemente sustentado pelo corpo, não pode ser chamado corpo porque ele reage produzindo imagens não corpóreas das coisas corporais” (BURT, 1996, p. 86).

A sensação não é conhecimento do objeto, mas, considerada como puro sentir, é certeza, conhecimento de si mesma como modificação do sujeito. “Pois não vejo como os Acadêmicos possam refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim” (*Cont. acad.* III, 11.26).

Agostinho acredita que conhecemos algo verdadeiramente somente quando conseguimos compreendê-lo pela razão. Porque a perfeição do conhecimento está na habilidade de distinguir, diferenciar, avaliar e organizar o conteúdo da nossa experiência dentro de uma estrutura racional (*Lib. arb.* II, 9-10. 25-29). “Todos os estágios da percepção anterior a este, estão no caminho do verdadeiro conhecimento, mas ainda não chegou a ele” (BURT, 1996, p. 88). Sendo assim, só há, segundo Agostinho, duas fontes para o nosso conhecimento: a primeira é o conhecimento do mundo material que vem através da percepção dos sentidos; e a segunda, o conhecimento interior que vem direto da consciência de nós mesmos. “Sabemos que há dois tipos de conhecimento, uma das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais, outro, das coisas que percebe por si mesma” (*Trin.* XV, 12.21b)

Postulando não haver conhecimento inato, o que levou Agostinho a declarar as fontes do conhecimento como duas, resta saber como se dá a ação mesma do conhecimento. Assim,

como conseqüências das fontes, no ato mesmo de conhecer, o hiponense distingue três elementos: o objeto percebido; o poder cognitivo que é informado pelo objeto percebido e a vontade que une o objeto e o poder cognitivo para produzir a visão:

[...] recordemos como as referidas três realidades: as figuras dos objetos vistos; sua imagem impressa em nosso sentido, isto é, a visão ou informação do sentido, e a vontade da alma que aplica o sentido ao objeto sensível e nele mantém a visão [...] como essas três realidades, embora sejam de naturezas diferentes, amalgamam-se em certa unidade (*Trin.* XI, 2.5).

Tomemos como exemplo a sensação cujo objeto são os corpos externos: a árvore que é vista, a rocha que é sentida, o sino que toca e é ouvido etc., entram pelos sentidos guiados pela vontade que escolhe prestar atenção; assim, a característica do objeto externo é transformada por uma imagem não corporal do objeto percebido. Algo que reflete o conteúdo da forma como ele existe no objeto, mas que é diferente em sua natureza. Essa imagem presente do objeto é então juntada pela vontade à memória onde ela permanece armazenada. Assim, o objeto pode ser visto mesmo quando ausente através de sua imagem que pode ser lembrada (BURT, 1996).

Esse armazenamento da imagem torna-se um potencial objeto do pensamento. Ele se torna atual quando a vontade o junta à mente recolhendo as imagens e prestando atenção a elas, mantendo-as sob o olhar da mente; assim a mente pode ruminar, avaliar e colocá-las com um pouco de experiência dentro de um contexto organizado, que faça sentido. Se este conhecimento diz respeito a assuntos deste mundo, isto é chamado *ciência*. Se diz respeito a Deus e à verdade eterna, é chamado *sabedoria*. “ Agostinho não tem dúvida de que ele tem percepção do mundo externo. Isto sempre fez parte de sua consciência. Além disso, ele acreditava que essas percepções lhe deram informações confiáveis sobre o mundo dos seres materiais” (BURT, 1996, p. 89):

Nunca os vossos raciocínios puderam enfraquecer a força do testemunho dos sentidos a ponto de convencer-nos que nada nos aparece e jamais ousastes tentar fazê-lo. Mas empenhastes-vos em persuadir-nos que uma coisa pode ser diferente do que parece. Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu [...] (*Cont. acad.* III, 11.24)

Ter informações seguras sobre o mundo material teve uma grande importância prática para Agostinho. Ele sabia que queria ser feliz. Sabia também que essa felicidade dependia acima de tudo de conseguir encontrar aquele bem que é. Tinha a convicção de que realmente existem coisas que quando possuídas poderiam matar toda a sua sede de felicidade. Ele sabia que este bem era algo que não ele mesmo. Isso foi “fundamental para que Agostinho fosse capaz de sair de si mesmo e tocar aquele outro mundo, conhecer alguma coisa sobre este, e talvez, encontrar lá algum bem que poderia fazê-lo feliz” (BURT, 1996, p. 89).

Para Gilson (2006, p. 119) “a teoria da sensação é uma das que melhor permite discernir o que há de distinto na concepção agostiniana de homem”. Toda coisa que chegamos a conhecer gera em nós uma espécie de notificação aos sentidos e para isso, colaboram o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. “Pois todo conhecimento é gerado por ambos: pelo cognoscente e pelo objeto conhecido. Então quando a mente conhece-se a si mesma ela sozinha gera o seu conhecimento, pois é ao mesmo tempo ela que conhece e é conhecida” (*Trin.* IX, 12, 18). A sensação é a condição fundamental da imaginação e da memória, e não existe, segundo Agostinho, conhecimento do mundo exterior que seja inato.

Veo que todas estas imágenes, que tú llamas fantasías como otros muchos, se distribuyen con la mayor comodidad y verdad en *tres géneros: el primero es impresión de cosas sentidas; el segundo, de cosas opinadas; y el tercero, de cosas racionales*. Ejemplos del primer género son cuando mi alma forma en sí misma tu rostro o Cartago[...] En el segundo género entran aquellas cosas que creemos que eran o que son de ese modo; por ejemplo, al exponer algo fingimos ciertas cosas que no impiden la verdad; o bien las figuramos cuando leemos la historia, o cuando oímos, inventamos o sospechamos temas fabulosos:[...] la tercera categoría de imágenes, se trata principalmente de números y dimensiones que, a veces, se dan en la naturaleza de las cosas, como cuando pensamos la figura del mundo entero, y de ese pensamiento surge una imagen en el alma del que piensa; otras veces se producen en las disciplinas, como en las figuras geométricas, [...](*Ep.* VII, 4).

“A forma do objeto corpóreo da qual se origina a visão é como o pai dessa visão [...] o olho do observador é necessário que se junte ao objeto corpóreo para então ser formada a dita visão. [...]” (*Trin.* XI, 5. 9). São os sentidos a grande janela para o mundo exterior, são estes que fornecem as imagens captadas pelos sentidos. Assim é definida a sensação por Agostinho: “A sensação é certamente toda reação no corpo que não se oculta à alma; mas não se pode converter essa enunciação devido a essa reação no corpo, pela qual, conhecendo nós, ela aumenta ou diminui, ou seja, de modo a não se ocultar à alma” (*Quant.* 25,48). Portanto, a sensação é uma paixão do corpo que acontece subitamente pela ação de um objeto externo em algum órgão do sentido e, por isso, é conhecida da alma.

Como para Agostinho o universo tem uma hierarquia que vai do inferior para o superior, não se pode admitir que o corpo que é matéria exerça uma influência sobre a alma imaterial, ainda que aquele seja necessário para produzir a sensação que só pode ser percebida e produzida pela alma. A alma é o princípio de movimento, de vida e de unidade do corpo, seu mensageiro, ela faz viver o corpo. Perceber as modificações sofridas pelo corpo é sentir; sem a sensação, a alma não pode explicar a sua função de animar, governar e defender o corpo. (*Quant.* 38,81). Nos sensitivos, viver é sentir, e o sentir é uma atividade da alma sobre o corpo para defendê-lo. Agostinho defende que animar o corpo é agir sobre ele.

Gilson (2006) diz que a paixão material que o corpo sofre é mais um apelo lançado sobre a alma pelo corpo do que uma ação exercida pelo corpo sobre a alma. A alma age e vela permanentemente sobre o corpo, esteja este em dificuldades ou satisfeito; ele tem necessidade de que a alma saiba disso. “Tudo se passa de modo que a atenção da alma para com o corpo se exercesse sobre as modificações favoráveis ou desfavoráveis que ele sofre, de modo que seus atos de atenção às modificações excepcionais sofridas pelo corpo sejam nossas sensações” (GILSON, 2006, p. 133). Se o sentir é da alma, isso é um ato vital, espiritual; conseqüentemente, a sensação é também um ato de pensamento, da razão. Temos então a seguinte hierarquia: o objeto sensível é inferior ao sentir; os sentidos exteriores são inferiores ao sentido interior; a sensação é inferior à memória, e a razão é superior a tudo.

Agostinho procura entender o processo pelo qual os sentidos geram conhecimento em nós. Na sua busca para entender a sensação, o primeiro problema que ele enfrenta é o contato, o toque. Para que a gente conheça a coisa material, essa coisa deve de alguma forma estar em nós. Mas as coisas matérias são externas e corporais, enquanto o nosso poder de conhecer é interno e não corporal. “De uma forma ou de outra, essas perfeições, essas características, a forma das coisas, devem estar presentes para nós e em nós”. O verde da árvore, o aroma das folhas, etc.; estas coisas devem de algum modo se tornar parte de nós, para serem conhecidas por nós (BURT, 1996, p. 89). Mas o processo não pode ser como se eu arrancasse essas características. Para ver uma árvore verde não é preciso que eu esteja diante de muitas árvores plantadas.

Mais uma vez, é preciso afirmar que, para Agostinho, a causa da sensação não é o objeto material sentido; é a alma espiritual que sente. Ele admite que o ato da sensação é a reação ao estímulo sensorial. “Nós somos de um modo muito real, movidos pelo que vemos” (BURT, 1996, p. 90). “Toda alma viva, não somente a racional, como as dos homens, mas também a irracional, como as dos animais, das aves e dos peixes, move-se pela visão. Mas, a alma racional, pelo arbítrio da vontade, aceita ou não aceita o que vê” (*Gen. litt.* IX, 14.25).

Nós podemos imaginar qualquer coisa que quisermos combinando impressões recebidas previamente pelos sentidos, mas não podemos sentir o que quisermos. Não podemos ouvir o que não está provocando nenhum som, nem podemos ser indiferentes ao barulho externo, se não permitirmos a nós mesmos ser impactados por eles e prestar atenção neles” (BURT, 1996, p. 90)

O ato da sensação é assim explicado por Agostinho: Os objetos matérias causam um impacto em nós. Eles causam uma reação em nosso corpo, uma mudança que é ao mesmo tempo favorável e não favorável, prazerosa e dolorosa. Seja qual for a natureza da mudança, isso requer que a alma preste atenção e perceba a mudança (*Mus.* VI, 8.21). É este ato da alma que se chama sensação. Assim ele explica: a alma está em todas as partes do nosso corpo em um estado desprovido de qualquer sensação, o espírito está num estado de não perturbação, não existe uma atenção especial. Quando esse estado de repouso é perturbado pelo estímulo sensorial que impacta o corpo, a atenção da alma é despertada. Ela se torna atenta ao acontecimento. “O corpo é afetado pelos estímulos; a atenção da alma é despertada e afeta a sensação” (BURT, 1996, p. 90).

A sensação tem um aspecto físico e outro psicológico. A alma age através do corpo e quando este é defeituoso, a sensação não pode agir. Os nossos órgãos externos são os portões através dos quais as pessoas passam a conhecer o mundo material, externo; quando eles estão fechados, o acesso para este mundo é impossível.

[...] se os olhos estão com alguma doença ou estão extintos, pelo fato de não estar a causa na sede do cérebro, que dirige a atenção para perceber, não acontecem essas visões, visto que existe por parte do corpo um obstáculo que impede a visão de coisas corporais (*Gen. litt.* XII, 20.42).

Agostinho não estava muito convencido por nenhuma das várias explicações sobre o contato entre o objeto sentido e a pessoa que sente. Todas elas parecem envolver alguns absurdos:

Los otros tres sentidos sienten en sí mismos, aunque respecto del olfato puede haber duda. Sobre el gusto y el tacto, nadie duda de que no sentimos las cosas que gustamos y tocamos, sino en nuestra carne. Dejemos, pues, esos tres sentidos fuera de la controversia, y detengámonos en ese maravilloso problema del oído y de la vista: ¿Cómo puede el alma sentir donde no vive, o cómo vive donde no está? Porque no está fuera de su carne y, en cambio, siente fuera de su carne. Siente donde ve, pues ver es sentir; siente donde oye, pues oír es sentir. Luego o también vive fuera, y así siente

fuera o siente donde no vive, o vive donde no está. Todo esto es maravilloso. (*Ep.* 137, 2.6).

No entanto, ele estava certo de que assim como deve haver certo contato entre a pessoa que percebe e o objeto percebido na sensação, assim também deve haver alguma distância entre eles. “O sentido da visão não pode ver por si mesmo. Somente outro sentido pode perceber que nós estamos vendo” (BURT, 1996, p. 92):

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 que enxergamos, a não ser por meio de um espelho. Tal assunto ainda oferece pontos muito obscuros e sutis e a dissertação sobre ele envolve ampla explicação [...] (*Trin.* IX, 3.3).

Nós sempre estamos rodeados pelo mundo dos objetos sensíveis, “mas às vezes nós permanecemos no nosso próprio mundo, sem prestar atenção no que há ao nosso redor. Isto se deve à nossa decisão de não prestar atenção, é a nossa vontade que faz essa escolha”(BURT, 1996, p. 93):

Que a alma seja uma coisa, e outra distinta estes seus servidores corporais, vasos ou órgãos os quais podem ser melhor dominados, isso se manifesta com evidência porque muitas vezes ela se isola de tudo por uma aplicação mais intensa do pensamento, de modo a não tomar conhecimento de muitas coisas que estão diante dos olhos abertos e normais (*Gen. litt.* VII, 20.26).

Uma vez que se decide prestar atenção no mundo exterior, material, nós damos mais um passo na nossa percepção: a gradual desmaterialização da forma ontológica no objeto percebido. Uma atividade absolutamente necessária se a nossa alma espiritual está sempre absorvendo e retendo essas formas como formas cognitivas. Agostinho a apresenta da seguinte forma:

Da figura corporal observada nasce a imagem produzida no sentido do observador. Desta se origina outra: a que é produzida na memória. E desta nasce a que se forma no olhar mental daquele que pensa. [...] Por isso, eu quis fazer menção de duas trindades neste livro: uma, a visão do vidente informada pelo objeto externo; outra, a do pensante, informada pela memória (*Trin.* XI, 9.16).

A alma racional que é incorpórea absorve e recorda as coisas materiais. Isso acontece pela desmaterialização daquilo que é material. As características que dão a um objeto corporal a qualidade de ser esta cor, esta forma, esta massa, etc., devem começar a existir de uma

maneira imaterial para que isto seja preservado. É por esta razão que Agostinho irá insistir que na sensação, a percepção é da imagem da coisa, não as coisas em si mesmas. As imagens devem ser imateriais, do contrário como explicar nossa habilidade de abarcar um universo maior que nós mesmos? Numa expressão poética desse movimento das formas ou espécies de coisas do mundo material para os nossos sentidos, memória e mente, Agostinho escreve:

Quanto a natureza humana ama o conhecimento e quanto se recusa a ser enganada, é possível, pelo menos, inferir-se de que qualquer pessoa prefere lamentar-se com mente sã a alegrar-se na loucura. [...] Descobre-se, todavia, na sensibilidade dos animais, senão o conhecimento, pelo menos certa imagem do conhecimento. Os outros seres corporais são chamados sensíveis, não porque sintam, mas porque os sentimos. Nas plantas, a faculdade de alimentar-se e gerar apresenta alguma analogia com os fenômenos da sensibilidade. Ora, todos esses seres corporais têm suas causas latentes na natureza e, quanto as suas formas variadas, cuja reunião aformoseia o mundo visível, expõem-nas à atividade de nossos sentidos e, à falta do conhecimento que não têm, parecem solicitar o nosso (*Civ. Dei* XI, 27.2).

Como essas formas corporais se tornam formas desmaterializadas pelos sentidos é um mistério. Agostinho recorre a analogias para tentar expressar: diz que a transferência das formas é algo parecido com um anel que deixa a sua impressão na cera macia. A cera fica com a marca do anel que é a mesma do anel, mas, ao mesmo tempo, a imagem na cera é diferente substancialmente da forma metálica do anel. Além disso, quando o anel é pressionado na cera, nós não podemos distinguir a forma do anel da imagem criada por ele. Nós apenas descobrimos que a imagem está presente quando nós removemos o anel e vemos que a sua imagem foi retida pela cera. Nós podemos ver as características do anel mesmo quando ele está ausente. Nos sentidos, a cera lembra a imagem:

[...] a razão nos garante que não poderíamos ter sensação se não fosse produzida em nosso sentido alguma semelhança com o objeto contemplado. Com efeito, suponhamos que se imprima um anel na cera: não se pode dizer que a figura não tenha ficado gravada, pelo fato de somente a percebermos depois de se destacar o anel. Mas como depois de separado da cera permanece tal gravação e pode ser vista, deduz-se facilmente que a figura do anel já estava impressa na cera, antes mesmo da separação. [...] E se colocarmos o anel num elemento líquido [...] nenhuma imagem aparecer, nem por isso a razão deixaria de perceber que a forma do anel existiu no líquido [...] Do mesmo modo, não se pode afirmar que o sentido da vista não conserve a imagem do objeto visível, enquanto ele é visto, pelo fato de ela não perdurar, caso seja afastado o mesmo objeto (*Trin.* XI, 2.3).

Depois do exposto, é possível, seguindo a intuição de Burt (1996, p. 95), resumidamente, dizer que a teoria da sensação em Agostinho procede-se assim: o objeto material impacta os órgãos dos nossos sentidos corporais, produzindo a visão corporal, o primeiro nível do processo cognitivo. “A alma torna-se consciente da mudança sofrida pelo corpo e reage a isso produzindo e retendo uma imagem imaterial do objeto percebido; é a visão espiritual”. Este ato de ver o objeto através da sua imagem criada pela alma é o ato da sensação:

Ainda que certamente aconteçam visões na mesma alma, [...] quer as visões que se vêem semelhantes aos corpos, [...] quer as que se compreendem pela mente, as quais não são corpos, mas semelhanças de corpo; todas têm certamente sua ordem e uma é mais excelente que a outra. A visão espiritual é mais excelente que a corporal e a intelectual mais excelente que a espiritual. A corporal não pode existir sem a espiritual, pois no mesmo instante em que um corpo é tocado pelo sentido corporal, acontece também no espírito algo pelo qual não seja tal coisa, mas semelhante, porque, se não acontecesse, também não existiria aquele sentido pelo qual se percebe o que se encontra externamente. Com efeito, não é o corpo que sente, mas é *a alma por meio do corpo*, do qual se utiliza como de um mensageiro para formar em si mesma o que é comunicado do exterior (*Gen. litt. XII, 24.51*, grifos nossos).

À guisa de esclarecimento, vimos que em relação aos sentidos exteriores, Agostinho aceita as conclusões da ciência daquele tempo que dizia ter o homem cinco sentidos: visão, audição, olfato, paladar, tato. (*Lib. arb. II, 3.8*). Ele aceita também a existência de um sexto sentido. Através desse sentido, os animais vão além do próprio ato da sensação ao, por exemplo, saberem que seus olhos veem. Esse sentido interno também informa objetos que são percebidos como sendo perigosos ou atrativos, algo que deve ser evitado ou não (*Lib. arb. II, 4.10*).

Segundo Agostinho, cada sentido tem o seu sensível que lhe é próprio no mundo. O próprio da visão é a cor; da audição é o som; do olfato os odores, do paladar o sabor; do tato a moleza e dureza, o liso e o áspero e outras qualidades similares. Existem outras formas corporais, como grande e pequeno, quadrado e redondo e outras propriedades semelhantes que não pertencem a um só sentido, mas a muitos ao mesmo tempo. (*Lib. arb. II, 3.8*). Há, portanto, objetos que são próprios de cada sentido, mas há outros objetos que são comuns a vários sentidos.

O discernir, o que pertence a cada um dos cinco sentidos, e o que é comum a todos, é uma função que não está no próprio sentido. Esse sentido é comum aos homens e aos animais;

no homem, como ser racional, é inferior à razão. É o sentido interior que discerne os sensíveis comuns no homem, e nos animais:

Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido e pelos outros sentidos corporais, são procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de lhes serem nocivos (*Lib. arb.* II, 3, 8).

As sensações são diversas e como tal são percebidas pelo sentido interior: todas, porém, apesar de diversas, são nossas sensações. Na hierarquia adotada por Agostinho, segundo a qual quem julga é maior que o julgado, como o sentido interior é quem recebe as sensações, ele, conseqüentemente, é maior que todos os sentidos externos (*Lib. arb.* II, 5, 12).

É preciso notar que a sensação implica os sentidos no seu contato com o que lhes são próprios. É uma espécie de sentir dos sentidos, não se trata apenas de uma paixão do corpo. Agostinho diz que é uma atividade da alma, mesmo que não tenhamos consciência dessa ação, da impressão recebida. É a alma que vivifica o corpo e percebe as paixões por ele sofridas; quando a alma não ignora as paixões, aí acontece a sensação. “[...] penso que sentido – ou sensação- é não ser oculto à alma o que sofre o corpo - *non latere animam quod patitur corpus* ” (*Imm. anim.* 16). “Penso que a sensação é a percepção pela alma do que sofre o corpo” (*Quant.* 23, 41). “E por isso, porque o sentir não é próprio do corpo, mas da alma pelo corpo, [...] - *Sentire non est corporis, sed animae per corpus*” (*Gen. litt.* III, 5, 7). “Com efeito, não é o corpo que sente, mas é a alma por meio do corpo, do qual se utiliza como um mensageiro para formar em si mesma o que é comunicado do exterior” (*Gen. litt.* XII, 24, 51). Sendo assim, o corpo torna-se necessário, mas apenas como meio, é passivo. A alma é a verdadeira causa da sensação. Porém, para que haja a sensação são indispensáveis os dois: corpo e alma. “[...] a figura do objeto visto; sua imagem impressa em nosso sentido, isto é, a visão ou informação do sentido, e a vontade da alma que aplica o sentido ao objeto sensível e nele mantém a visão” (*Trin.* XI, 2, 5).

Desse modo, se obtém a sensação das impressões que os sentidos recebem, ou seja, sofridas pelo corpo, e da modificação da alma, sem a qual a coisa exterior permaneceria desconhecida; não seria percebida, isso porque a sensação se dá na alma por meio do corpo. “Com efeito, não é o corpo que sente, mas é a alma por meio do corpo, do qual se utiliza como um mensageiro para formar em si mesma o que é comunicado do exterior” (*Trin.* XII, 24, 51). Tem-se sensação não porque o corpo exerce uma ação sobre a alma, mas exatamente

o contrário. Sendo assim, veremos como Agostinho entende a alma racional, ou razão humana, princípio ativo de todo conhecimento.

2.2.3 A mente (ou razão) humana

Boa parte do que se pretende dizer neste tópico já foi dito acima, porque a sensação é uma função da alma racional. Entretanto, para seguirmos um caminho de esclarecimento maior abordaremos a razão, ou mente humana, aqui. A razão é denominada por Agostinho como aquela parte do homem que o faz superior aos outros seres vivos ou animados. É pela razão que o homem impõe seu domínio sobre os animais. “Em conformidade com a tradição racionalista, Agostinho aponta a especificidade do homem, como ser racional, o que significa, a partir de um olhar mais objetivo, ter o domínio das paixões” (CASTELLO DUBRA, 2001, p. 41).

Agostinho chama o mundo da mente de visão intelectual. Neste mundo da visão intelectual, a mente forma ideias, faz julgamentos e executa todo o processo de raciocínio. A formação das ideias ou abstração, é o processo em que a mente cria as ideias abstratas; são formas cognitivas que refletem o concreto ou puramente abstrato, como, por exemplo, a ideia de Justiça. “Coisas materiais são objetos da sensação, imagens são da memória, e ideais são do intelecto”. É preciso entender que ideias não são matérias, nem vêm de coisas materiais. Posso ter ideias de coisas das quais eu não tenho imagens porque são imateriais, por exemplo, espírito; ou porque faz parte de um evento do qual não tenho experiência, como exemplo, fim do mundo (BURT, 1996. p. 109).

Apesar de muitos juízos se darem de forma espontânea, a atividade própria do juízo é unir ou dividir ideias. Segundo Jolivet (1990, p. 200), o que caracteriza o juízo é o “ato de afirmar uma relação entre ideias”. Enquanto a sensação, a memória e as ideias dizem o que elas veem, o juízo me coloca diante da possibilidade do erro, uma vez que o julgamento será falso se a união ou separação das ideias em minha mente reflete a realidade descrita. Alguns julgamentos podem ser feitos facilmente, outros requerem uma atividade mais acurada da mente, a atividade do raciocínio, através da qual a mente, trabalhando com juízos já conhecidos, passa para um novo julgamento que, segundo a lei da lógica, deve ser verdadeiro se a premissa é verdadeira.

As minhas ideias vêm da minha experiência do mundo material ou das minhas experiências interiores. As primeiras vindas pelos órgãos do sentido são contingentes, imperfeitas e podem até mudar a natureza do seu objeto (erro). A outra classe de ideias parece

que não vêm das minhas experiências do mundo como, por exemplo, o fato de eu ter consciência de que não só tenho percepção do que acontece no mundo material, mas também tenho consciência de coisas como a perfeita Justiça, beleza, etc. (BURT, 1996, p. 110). Eu não poderia fazer um julgamento da beleza, por exemplo, se de algum modo e em algum lugar eu não conhecesse o que é a beleza, ainda que nunca tenha experienciado tal perfeição neste mundo. Entretanto, posso entender que essas ideias paradigmáticas não mudam, e devem fazer parte de qualquer mundo possível que possa existir. A justiça, como dar aquilo que é devido, será verdadeira mesmo que nunca seja observada.

Quando fazemos julgamentos, unimos e separamos ideias. Alguns juízos parecem ser mais claros e fáceis de serem compreendidos. Por exemplo, hoje está fazendo sol. Isso pode ser verdade hoje, amanhã pode estar chovendo. “Hoje” e “fazer sol” são duas ideias que podem estar juntas ou separadas, como ainda em “O cavalo está correndo”, etc. O problema se estabelece quando o julgamento diz respeito a verdades necessárias. Veremos mais adiante como Agostinho tenta solucionar essa questão (BURT, 1996).

Para Agostinho, a mente é o mais precioso dom que o ser humano possui. Nenhuma pessoa que tenha alguma sensatez trocaria esse tesouro por qualquer outro; é melhor ser pobre do que insano (Trin. XIV, 14.19). A mente é a maior glória do ser humano, porque é nela que podemos encontrar a mais perfeita imagem de Deus neste triste e cansado mundo. (Trin. XIV, 8. 11). É na mente que reside a imagem de Deus no homem.

Agostinho encontra dois diferentes poderes na mente. O primeiro, é ser capaz de lidar com as coisas temporais, organizando os conceitos e princípios que nos ajudam a viver racionalmente neste mundo, é a base da ciência, sobretudo da ciência da virtude que guia os homens a viverem de forma correta agora, a fim de participarem da felicidade eterna (Trin. XI, 5.8).

[...] abster-se do mal [...] pertence sem dúvida ao campo das coisas temporais. Pois é no tempo que estamos sujeitos ao mal do qual nos devemos abster, para chegarmos aos bens eternos. Toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência, isto é, àquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem (Trin. XII, 14.22).

[...] sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo (Rm 12,22) (Trin. XII, 13.21).

O segundo poder se expressa na capacidade que a mente tem de entender verdades que estão para além deste mundo de mudanças. Verdades que são eternas, necessárias e imutáveis. É o objeto próprio da sabedoria, a contemplação daquelas coisas que não são sujeitas aos caprichos da mudança do tempo. É estando voltada para essa sabedoria da contemplação das verdades eternas que a mente humana melhor reflete a imagem do seu Deus-Criador (*Trin.* XII, 14.23; XII 3.3; XII 4.4; XII 15.25 *apud* BURT, 1996, p. 121-122).

Para Agostinho, a mente tem um movimento que parte do conhecimento de si e de Deus, algo que não se pode dissociar; mas esse conhecimento inclui o conhecimento das outras realidades.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*Vera relig.* 39.72).

Isto posto, todo o nosso conhecimento é oriundo de três fontes, 1) a experiência direta dos objetos sensíveis pela sensação; 2) o testemunho de outro; 3) o conhecimento adquirido pela reflexão do intelecto em si mesmo e dos seus conteúdos. Em cada caso, a coisa conhecida é retida como uma imagem mental na memória e é a partir dessa memória-imagem que o mundo mental (ideia) é formado (*Trin.* XV, 12.21-22).

Na carta que escreveu para Nebridio em 389 (*Ep.* 7, 2.4), Agostinho apresenta três tipos diferentes de imagens mentais: a) aquelas formadas pelas “impressões atuais dos sentidos” (Cartago, por exemplo, cidade que Agostinho conhecia.); b) aquelas imagens, “ideias que nós criamos através do exercício criativo da imaginação” (Alexandria, por exemplo – uma cidade que Agostinho não conhecia); c) aquelas “imagens dos números”, dimensões e outras puras abstrações (BURT, 1996, p. 112).

A razão, na concepção de Agostinho, não dispensa o homem do intelecto que lhe seja próprio. Todo o processo da iluminação supõe que o homem tenha uma mente capaz de conhecer. Não pode haver nenhuma confusão entre o conhecimento humano e a iluminação divina. Porque uma coisa é ser a luz que ilumina, outra bem diferente é ser o que a luz ilumina. Por causa disso “permanecem irrecusáveis o bastante para que a existência de uma mens intellectualis, distinta da iluminação que recebe, não possa ser colocada em questão” (GILSON, 2006, p. 164).

Na formação das ideias mentais sobre o mundo sensível, Agostinho apresenta quatro etapas (*Trin. XV, 12.22*): 1) as espécies do corpo (formas ontológicas, atuais), impacto do objeto percebido na pessoa percipiente; 2) a alma racional escolhe (vontade) não obstruir a experiência e assim volta a sua atenção para esse impacto, gerando as formas cognitivas, imagens; 3) a alma racional escolhe imprimir estas formas cognitivas na memória. Assim o objeto poderá ser lembrado, mesmo estando ausente; 4) a alma racional apresenta esta memória-imagem a si mesma por ruminação e contemplação e dá forma a palavra-mental ou ideia que expressa seu entendimento do objeto refletido pela imagem:

Todas as coisas que a alma humana sabe por si mesma e que percebe pelos seus sentidos corporais e também pelos testemunhos alheios ela as guarda no tesouro da memória. E é com essas coisas que se gera o verbo verdadeiro, quando falamos o que sabemos. Verbo esse que é anterior a qualquer som e a todo projeto de som, tal verbo é totalmente semelhante à coisa conhecida, da qual nasce a imagem, pois a visão do que penso é gerado pela visão do que sei (*Trin. XV, 12.22*).

Os quatro passos acima mencionados são aplicados para todo conhecimento do mundo exterior, seja a fonte do conhecimento uma testemunha ou oriunda da experiência direta. Quando o testemunho de alguém é a respeito de realidades imateriais, há algo que precisa ser percebido: a palavra da testemunha. Suas palavras devem ser percebidas pelos sentidos, neste caso a audição. “Quando a fonte do conhecimento é a própria mente, que reflete sobre si mesma, seus conteúdos não precisam desmaterializar o objeto, porque o seu objeto é espírito. O ato da mente de estar vendo a si mesma é direto e imediato” (BURT, 1996, p. 112-113).

Há um importante nexos entre memória e formação das ideias. É somente pela imagem que determinado objeto é capaz de ser visto. Nesse processo de formação da imagem, precisa haver uma continuidade dos aspectos e momentos sucessivos, chegando a totalidade em nossas sensações, cada momento da imagem deve ser registrado, só assim a total imagem da visão, ou som, ou sensação do objeto pode ser capturada. Algo de similar acontece na memória para a formação da ideia. O objeto deve de alguma forma, entrar em contato com os sentidos exteriores para que a nossa alma racional possa senti-lo, assim a imagem do objeto na memória deve primeiro provocar a mente, antes de a nossa alma racional reagir criando a ideia do objeto. A espécie inteligível ou pensamento-palavra, que é um jeito de expressar não-material dos conteúdos transmitidos pela imagem da memória do objeto material, é revelada pela sensação:

[...] desaparecida a figura corporal que atuava sobre o sentido corporal, permanece na memória uma imagem desse objeto, imagem essa que pode levar a vontade a voltar-se novamente a ela com olhar da alma. A informação passa-se assim para o interior, tal como do exterior o sentido era informado mediante o objeto sensível (*Trin.* XI, 3.6).

Sendo assim, quando a alma racional olha para si mesma, é espírito olhando para espírito. Porém, minha percepção de mim mesmo e das verdades eternas que eu encontro lá, são percepções que devem ser bem entendidas. Seja na música ou na matemática, a compreensão do todo requer que compreendamos passos anteriores que nos levam a compreensão desse todo. Porque esses eventos são constituídos de uma série de pontos sujeitos a sucessiva passagem do tempo. Ou seja, em se falando de música, por exemplo, nós temos os sons, os ritmos, a melodia, etc.; tudo isso tem como resultado uma canção. Porém, a canção mesma já é o resultado de todos esses passos anteriores.

Parece que Agostinho postula algum tipo de habilidade que possibilita a retenção para entender mesmo o primeiro surgimento de uma ideia.

Encontramos a presença da mente na memória, na inteligência e na vontade que ela possui de si mesma, e dizíamos que ela se conhecia e se queria sempre, e por ai mesmo compreendemos que ela não deixa de se lembrar de si mesma, e ter inteligência e amor de si mesma, ainda que não consiga sempre, ao pensar em si, de se separar dos elementos estranhos que não são ela mesma. E por isso torna-se difícil distinguir nela a memória de si mesma, e a inteligência de si mesma (*Trin.* X, 12.19).

Entendimento implica um ponderar, resolver conceitos na mente, um pensar e repensar para ver todos os lados do problema. O nosso pensamento-palavra, seja do mundo material mutável, seja daquelas verdades eternas e imutáveis que a mente descobre contemplando a si mesma, seja qual for a ordem, é o processo da formação do próprio conhecimento. Em muitos lugares Agostinho diz que “há uma semelhança, enquanto processo de conhecimento, entre sensação e pensamento”. (*Trin.* XV, 15.25; *Gen. litt.* XII, 11, 23-24 *apud* BURT, 1996, p.114). O princípio que Agostinho adota para a memória deve ser aplicado também aqui, porque há o que ele chama de tensão para o esquecimento. Ele diz que começamos a esquecer assim que conhecemos, situação própria do nosso jeito de existir. Por isso, dizer que uma verdade é eterna não significa dizer que ela estará sempre diante da mente. E nós pensaremos sempre nela, uma vez que mesmo conhecendo, podemos esquecer. Até a experiência mais íntima, como a presença do ‘eu’ a si mesmo, pode ser esquecida quando começamos a pensar em outras coisas; a dispersão gera esquecimento (*Ep.* 7, I,2 ; *Trin.* XII, 14.23).

Vimos acima que o objeto deve, de alguma forma, entrar em contato com os sentidos exteriores para que a nossa alma racional possa senti-lo, assim a imagem do objeto na memória deve primeiro provocar a mente, antes da nossa alma racional reagir criando a ideia do objeto. Tentar-se-á entender o que Agostinho tem em mente quando fala da memória.

2.2.4 Memória

Agostinho demonstra um profundo interesse pela memória e aos poucos vai nos dando a conhecer como a entende. Como há um processo natural de reflexão e amadurecimento em vários temas, não seria diferente com a memória. Ele começa entendendo a memória como uma potência da alma sensitiva que é utilizada pelos sábios como meio para cumprir a obrigação do ensino da verdade.

Penso que na parte subalterna reside também a própria memória. O sábio dispõe desta memória dando-lhe ordens e impondo-lhe ordens e impondo-lhe os objetivos da lei como a um escravo chamado e subjugado [...]. Pois para que é necessária a memória senão para as coisas que passam e escapam? (*Ord. II, 2.6 -7*).

A memória está presente nos homens e animais, como uma força que vincula imagens e realidades corporais conhecidas pelos sentidos. Segundo Cipriani (2001, p. 888) Agostinho sustenta que nos homens “a memória possui a capacidade de conservar várias outras coisas que são fruto da observação e interpretação”, com uma criatividade que gera as artes e desenvolve a cultura.

[...]. A força desse hábito, que não se interrompe pela desunião das coisas e pelo decurso do tempo, denomina-se memória. [...] Ergue-te, agora, ao terceiro grau, o qual é próprio do ser humano, e pensa na memória das inumeráveis coisas, das inveteradas pelo hábito, mas gravadas e retidas pelas reflexões e pelos sinais, em tantas obras de artistas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, nas variadas maravilhas de inúmeros edifícios e monumentos, na descoberta de tantos sinais nas letras, nas palavras, nos gestos, no som de qualquer espécie, nas pinturas e esculturas. (*Quant. XXXIII, 71-72*)

Percebe-se como Agostinho trata a memória na perspectiva histórica. Após uma visão mais amadurecida, sem desconsiderar este aspecto, fala da memória atuando no campo das realidades permanentes e inteligíveis. Assim ele vai dizer:

Por eso, omitiendo otras cosas, la eternidad permanece siempre y no tiene necesidad de ficciones imaginarias que sirvan como vehículos para traerla a las mentes, si bien no podría venir si no la recordásemos. Puede, pues, darse memoria de algunas realidades sin imaginación alguna (*Ep* 7, 1.2).

O conhecimento do mundo material envolve muitos aspectos, porém, o trabalho da mente para criar e reter imagens das coisas é um passo fundamental para se chegar ao conhecimento do mundo sensível, material. A habilidade de reter imagens, ou memória, pode ser encontrada em outros animais também, mas de uma maneira muito inferior, não pode ser comparada com a capacidade dos seres humanos. “[...] Pois também os animais e os pássaros têm memória. De outro modo não poderiam regressar às tocas e ninhos, nem fariam outras coisas a que já estão habituados” (*Conf.* X, 17.26). “Deixo de falar da memória, da qual, conforme se sabe, mesmo os animais são dotados, ou as aves do céu quando voltam as suas casas ou ninhos” (*Gen. litt.* VI, 21.29).

¿Qué decir? Si pensamos en su memoria, no la referida a las realidades inteligibles, sino la referida a estas corpóreas que vemos que tienen también las bestias — pues los jumentos caminan sin equivocarse por los parajes conocidos, las bestias vuelven a sus madrigueras, los perros reconocen los cuerpos de sus amos y durmiendo emiten sonidos y a veces hasta rompen a ladrar, cosa que no podrían hacer si no hallasen en su memoria las imágenes de las cosas vistas o de algún modo percibidas por el cuerpo —, ¿quién será capaz de considerar como se merece de dónde se toman esas imágenes, dónde se tienen y de dónde se forman? [...]. (*Ep. cont. Maniq* - fundamento, 17)

Somente nós, seres humanos, podemos através da memória dos eventos fazer ciência, produzir conhecimento. Assim, somos capazes de ordenar as imagens retidas na memória em um corpo de conhecimentos das coisas temporais que facilitam a nossa vida. É esta habilidade da memória e da imaginação que permite somente ao ser humano, dentre todos os animais, ter uma abordagem verdadeira a racional para viver esta vida tão complexa:

Entretanto, sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir a lidar com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. [...] A ciência tem também o seu lado bom, se o que ela incha ou costuma inchar, for sobrepujado pelo amor às coisas eternas, [...] sem a ciência não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz e eterna (*Trin.* XII, 13.21a; 14.21b).

A memória e a imaginação são os fundamentos para se chegar às leis da ciência e da sabedoria. A ciência assume, porém, a condição de conhecimento prévio, indispensável para se chegar à sabedoria. Para conhecer as verdades eternas com suas leis e princípios, permitindo que se viva neste mundo cultivando as virtudes, as leis da ciência são o passo fundamental. O indivíduo é reconhecido como virtuoso quando é capaz de viver os princípios que o conduzem à vida bem-aventurada já aqui nesta vida. A memória, juntamente com a imaginação, assume a condição de ponte entre o mundo material em constante mudança e a mente (*Lib. arb.* II, 10.29).

Como já visto, o cerne da sensação é aquele momento quando a mente forma imagens não corporais (*phantasma*) dos objetos corporais que impactam os órgãos dos sentidos (*Mus.* VI, 11.32)

[...] existe em nós uma natureza espiritual, na qual se formam as imagens das coisas corporais. Quando tocamos algum corpo pelo sentido do corpo, imediatamente se forma sua semelhança em nosso espírito e se guarda na memória. Quando pensamos em corpos ausentes já conhecidos, para deles se formar uma certa aparência espiritual [...]; seja quando vemos as imagens dos corpos que não conhecemos, mas não duvidamos que existem, não como eles são, mas como nos ocorre. [...] Quando no próprio ato de falar ou de fazer, previnem-se no espírito todos os movimentos corporais com suas imagens para que possam ser executados, pois não será pronunciada nenhuma sílaba, a mais breve possível, se não for prevista[...] (*Gen. litt.* XII, 23.49).

Há todo um processo para a retenção dessa imagem na mente, mas a retenção mesma da imagem é chamada memória. Uma vez recebendo a imagem, a mente pode, e é assim que acontece, combinar as imagens recebidas com outras imagens e obter imagens de seres jamais vistos. Agostinho chama esse processo de imaginação criativa, porque entra em cena o poder criativo da mente, ele dá um exemplo, Cartago e Alexandria (*Trin.* VIII, 6.9).

[...] também no tocante às representações das coisas corpóreas, formadas através dos sentidos e que ficam de certo modo impressas na memória, inclusive de coisas nunca vistas por nós, formadas pela fantasia[...]. Assim acontece quando recordo as muralhas de Cartago, que tive oportunidade de contemplar, e imagino as de Alexandria que jamais vi. Ao combinar as imagens, faço a escolha, baseado na razão ao preferir umas formas imaginárias a outras[...] (*Trin.* IX, 6.10).

Nas passagens acima vê-se que Agostinho diz ver Cartago diante de si, mesmo sem estar lá, isso acontece pela imagem que ele forma diante de si. Ele recorda Cartago quando aquela imagem que foi colocada na memória agora é capaz de ser lembrada na vontade. E sua

imaginação de Alexandria, cidade que nunca viu, se dá pela combinação e manipulação de imagens de muitas cidades que já viu.

Essa minha realidade interior, a minha alma racional, deve ter toda atenção, tendo em vista que é toda a vida do conhecimento que está em jogo. E mesmo, no caso da memória, de estabelecer certas bases para as condições de possibilidade do conhecimento racional, quer esteja a razão voltada para o mundo sensível, quer para o mundo inteligível. Assim, a memória é toda a alma racional consciente do conteúdo dos seus conhecimentos passados, enquanto a sensação é toda a alma racional percebendo o mundo material, e o intelecto é toda a alma racional pensando.

Santo Agostinho fala da memória e imaginação em várias obras. Uma das mais citadas é a do livro X, 8-27 das suas *Confessiones*. Ele diz que seu desejo de conhecer a si mesmo e a Deus estão juntos. Depois de uma inútil busca no mundo exterior por uma clara visão de Deus, finalmente volta-se para dentro de si mesmo. Mergulha na escuridão do mistério de seu interior, onde pode ver apenas seu eu e Deus. Há em sua mente lembrança, pensamento e imaginação, “ele encontra traços claros de Deus na tríade inteligência, conhecimento e amor, com a qual é capaz de amar o seu próprio conhecimento”. A tríade mais importante, porém, esta na mente: memória (de Deus), conhecimento (de Deus) e amor (para com Deus) (BURT, 1996, p. 96).

A memória é como um grande armazém na nossa mente, onde estão todas as imagens criadas pelo nosso contato com o mundo material, como também os pensamentos humanos. Daí a grande importância que ela exerce sobre o nosso conhecimento. O que pensamos ou sonhamos sobre o mundo exterior, ou pensamos e sonhamos sobre o nosso mundo interior, vem deste depósito. “Apesar de a memória poder existir sem imagens, o contrário não é possível: nós não podemos ter imagens independentes da memória”. Nesta perspectiva, até mesmo imagens que possam ser consideradas de grande valor, não passam de uma criativa mixagem de conhecimentos lembrados a partir das nossas próprias experiências ou da experiência de outros. “Novas ideias surgem de ideias antigas vistas de outros modos”. Uma arte (pintura) nova é muito mais uma diferente combinação de cores lembradas, uma vez que para o artista criar sua obra de arte, no caso a pintura, precisará lembrar-se das cores e suas combinações para atingir o resultado desejado (BURT, 1996, p. 97).

[...] Chegarei assim aos campos e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos

atingiram, e também tudo o que foi guardado, ainda não absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência [...] (*Conf. X*, 8.12).

A plenitude do conhecimento dos sentidos depende não somente da criação da imagem do objeto no ato da sensação, depende também da retenção dessa imagem na memória. Sem memória é impossível um adequado conhecimento do mundo sensível. A visão corporal da sensação deve ser preenchida e organizada pela visão espiritual da memória e da imaginação. Isto acontece porque “cada percepção de um objeto material é na realidade uma série de sucessivas percepções”. Para conhecer determinado ambiente, uma sala por exemplo, eu devo direcionar o meu olhar para as suas várias partes. “Os diversos movimentos feitos pela minha cabeça limitarão o meu campo visual anterior”, assim nunca poderei capturar a imagem de uma só vez, mas, a partir de sucessivas percepções, poderei ter a imagem completa do ambiente (BURT, 1996, p. 97).

A necessidade da memória pode ser percebida, ou intuída, até mesmo para simples experiências cotidianas como entender o que alguém está dizendo ou ouvir uma música. Segundo Agostinho, nós dizemos que uma música é prazerosa ou não, baseado em vários critérios inerentes à arte da música, mesmo para os que não têm o conhecimento da arte musical, alguns critérios permanecem, como harmonia, ritmo, etc. Caso uma canção esteja nos padrões estabelecidos com o senso de harmonia que está em nossas mentes, ela torna-se prazerosa. Se acontecer o contrário, sentimos um desconforto e rejeição. Quando ouvimos uma palavra com muitas sílabas ou uma canção com mais de uma nota, a mente tem a habilidade de ir a cada parte, retê-la na memória, e juntá-las com a sílaba ou nota que segue. Sem essa habilidade para reter, lembrar, e colocar juntas a sucessão dos sons, a canção ou a palavra nos impactaria como disparate, algo sem sentido. Somente através da memória nós podemos capturar a totalidade das imagens dos eventos indo além do espaço e do tempo (*Mus. VI*, 8.21).

Neste sentido, Burt (1996, p. 98) nos esclarece:

Todas as imagens do mundo material experienciadas são guardadas sãs e salvas e ordenadas na memória em descanso. Cada som imaginado, visão, paladar, olfato e tato entram através do seu próprio caminho, do órgão do sentido que lhe é próprio. Agostinho não tem a menor ideia de como a alma

forma essas imagens, mas ele também não tem dúvida de que tais imagens são realizadas; estão presentes na alma.

Ele apresenta situações em que, mesmo estando distante da experiência original, ou em situação completamente adversa, as imagens permanecem intactas e não se confundem na mente. Em toda a memória e imaginação, a vontade exerce um papel importante. Mesmo no primeiro ato da sensação está presente ao menos uma decisão de “deixar, por hábito, a natureza seguir o seu curso recebendo os estímulos sensoriais que se alinham constantemente para serem impressos na memória” (BURT, 1996, p. 98).

[...] como 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. [...] quando a alma se esforça para pensar em si, ela está identificada com aquelas imagens sem as quais não consegue pensar em si mesma. [...] Esses vestígios estão impressos na memória, no momento da sensação, quando as realidades extrínsecas são percebidas, e com tal intensidade que, mesmo ausentes, as suas imagens surgem espontaneamente no pensamento (*Trin. X*, 8.11).

No entanto, lembrar certas memórias exige mais energia que vontade, especialmente os acontecimentos que agora só lembramos parcialmente. Agostinho descreve a memória como o estômago da mente:

[...] O fato é que a memória é, por assim dizer, o estômago da alma. A alegria e a tristeza são como alimento, que ora é doce, ora é amargo. Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí depositadas como num estômago, mas perdem o sabor. Seria ridículo querer comparar sentimentos com alimentos; no entanto, não são completamente diferentes (*Conf. X*, 14.21).

E como a nossa mais humilde inércia, ela contém fendas escuras, e espaços escondidos dentro dos quais o alimento do pensamento pode rapidamente desaparecer. Cada memória começa a desaparecer assim que é criada, existem algumas memórias, entretanto, que retornam muito facilmente. Assim é a memória: coisas antes difíceis de serem memorizadas podem reaparecer facilmente; palavra após palavra, som após som, assim que recito relembro poemas e canções antigas. Outras memórias só são recuperadas quando se faz grandes esforços.

Como uma espécie de grande armazém, a memória tem um conteúdo imenso, não há como mensurar. Nele estão incluídos o céu e a terra, o mar, toda percepção recebida e toda a percepção formada pela imaginação criativa, adicionando e subtraindo dela, multiplicando e

dividindo experiências atuais. Neste misterioso caminho da memória, eu encontro também a mim mesmo, vendo a mim mesmo não através de imagem, mas face a face. As imagens lembradas são aqueles em que eu faço coisas; viajo para algum lugar, conheço outros lugares; e também sentimentos, como me senti, etc. “Essa minha memória parece uma vasta e inexplorada caverna e ainda assim é parte de mim; é a minha mente” (BURT, 1996, p. 99).

Maior do que o armazém das memórias das coisas do mundo exterior são as memórias geradas pela própria mente. Os homens podem recordar as leis da lógica e da natureza, da literatura e as habilidades retóricas. Essas realidades estão presentes não através de imagens, mas como elas são em si mesmas. “Nós não as vemos através de qualquer outra coisa; nós somente as vemos”. Talvez nos lembremos de um exemplo de um bom discurso através de imagens, mas as leis de um bom discurso são vistas diretamente, apreendidas uma vez pela mente e daí por diante retidas na memória para serem lembradas quando for preciso (BURT, 1996, p. 99).

[...] não acabam aqui as imensas possibilidades de minha memória. Encontram-se também nela as noções apreendidas pelo ensinamento das ciências liberais e que ainda não esqueci. [...] E não são apenas as imagens, são as próprias realidades que carrego. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de problemas existentes, todos os conhecimentos que tenho a respeito, também existem na minha memória [...] como a voz que se fixa nos ouvidos através da impressão que permite ser lembrada como se ainda soasse, embora já não soe [...] todas essas realidades não se introduzem na memória. São apenas imagens colhidas com extraordinária rapidez, dispostas como em compartimentos, de onde admiravelmente são extraídas pela lembrança (*Conf. X, 9.16*).

Uma vez aprendidas as verdades da lógica, matemática, retórica, etc., elas podem voltar a dormir na memória passiva, para ser facilmente lembradas quando desejadas. Mas se elas vão muito longe dentro das longas cavernas da memória, nós só podemos redescobri-las através de uma árdua tarefa de repensá-las novamente. “Sendo extraída de novo podem ser conhecidas e expressadas novamente através daquele pensamento-palavra, que Agostinho chama de “cogitar”, que é o produto de uma mente pensante” (BURT, 1996, p. 100).

[...] colher pelo pensamento o que a memória já continha esparsa e desordenadamente, e obriga-lo pela reflexão a estar como que à mão, em vez de se ocultar na desordem e no abandono, de modo a se apresentar sem dificuldade à nossa reflexão. [...] Se, porém, deixamos de evocá-las, ainda que por um pequeno espaço de tempo, elas de novo mergulham e se dispersam em remotos recessos. [...] é preciso que o pensamento as descubra, como se fossem novas, as extraia, e novamente as reúna, para que seja possível conhece-las, como que as juntando depois de dispersas. *Dessa*

operação deriva o verbo cogitar [...] agora cogitar significa a ação de colher, mas somente no espírito [...] (Conf. X, 11.18 – grifos nossos).

Nesta perspectiva os horizontes vão se descortinando, “na memória estão contidas mais do que imagens das coisas e as leis da ciência que as regulam”. Ela contém também assuntos abstratos, como números e elementos da geometria. As coisas que contamos são objetivas, podemos vê-las ao nosso redor, mas os números pelos quais nós as contamos existem apenas em nossa mente. Podemos ver dois coelhos e cinco cavalos, isso os sentidos nos fornecem, mas não podemos ver o “2” ou o “5”. Como números puros eles são presentes a nós porque os entendemos, e os trazemos na nossa mente. Nós os vemos como eles são, não em suas imagens. Podemos imaginar muitas coisas de forma triangular ou quadrada, por exemplo, mas vemos o triângulo ou o quadrado somente na nossa mente. Aqui percebemos claramente que Agostinho nos coloca diante das verdades eternas que existem a partir de uma realidade não temporal, mas se torna conhecida pela nossa mente que é temporal. Posso até esquecer as leis da geometria, devido ao passar do tempo, porém, eu ainda carrego as figuras geométricas na memória (BURT, 1996, p. 100-101).

A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que elas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas [...] Vejo linhas traçadas por artesão, [...] as linhas geométricas, cada um as conhece representando-as interiormente, sem pensar em nenhum objeto material (Conf. X, 12.19).

Dentro desse complexo universo da memória, Agostinho trata também da questão do esquecimento. Como é possível saber que esqueceu? A memória possibilita o nosso conhecimento por menor que seja. E mesmo quando esqueço, ela me permite saber se, de fato, um dia eu aprendi o que no momento não me lembro ou mesmo lembro parcialmente o que aprendi com certeza. Em se tratando das artes liberais, como vimos anteriormente, há um mistério também nesta questão, Agostinho faz a seguinte ponderação: “porque eu não me lembro exatamente toda a minha geometria; esqueci muita coisa. Mesmo assim não a esqueci completamente. Ao menos eu me lembro que esqueci alguma coisa, e sei que houve um tempo em que eu me lembrava” (Conf. X, 13.20). Ainda atesta:

Conservo tudo isso na memória, como também o modo pelo qual aprendi. Retenho igualmente muitos argumentos errôneos contra essas verdades. [...]. Lembro-me também de ter sabido, nessas discussões, discerni entre verdades e falsidades que se opunham a elas [...]. Recordo-me, portanto de muitas vezes ter compreendido isso. Por isso, lembro-me de que me lembrei. E

assim, no futuro, se eu recordar o fato de ter podido recordar agora, será pela força da memória (*Conf. X*, 13.20).

Tal é o poder da memória que mesmo um pequeno controle sobre o passado pode ser o começo da recordação. É um vestígio da memória que pode ser o começo de uma pesquisa, a elaboração de conhecimentos novos. Mas eu tenho que ter algo na memória para poder começar, algum vestígio, um sinal, uma palavra, algo que me faça lembrar para poder construir no presente. Parece que a memória está ligada a algo que necessariamente foi experimentado, ou experienciado. Não resta dúvida de que ela está relacionada com os sentidos humanos. Ainda que a mente possa ultrapassar esses sentidos, a memória nos coloca diante das experiências, como seu substrato indispensável. Mesmo em se tratando de Deus, a memória que a mente tem dele é pela experiência de tê-lo encontrado, não porque a nossa vida venha de um processo que exija a reminiscência. Esse aspecto da doutrina platônica, Agostinho rejeita tenazmente, mesmo quando não consegue explicar certos aspectos da vida humana. Por isso Agostinho afirma que, para recordar, precisamos de algo, de um sinal, um vestígio. Nas palavras dele:

[...] quando a própria memória perde alguma coisa, como acontece quando nos esquecemos e procuramos lembrar-nos, onde afinal a procuramos senão na própria memória? E se esta[...]nos apresenta uma coisa por outra, nós a rejeitamos até que nos ocorra o que procuramos. E quando tal acontece, dizemos: “É isto”. E assim não diríamos se não a reconhecêssemos, e também não a reconheceríamos se não nos lembrássemos dela. [...] É o que sucede quando encontramos uma pessoa conhecida, ou pensamos nela, e não conseguimos lembrar seu nome. Ao ocorrer-nos outro nome, não associamos a tal pessoa, porque não temos o costume de pensar num e noutra ao mesmo tempo (*Conf. X*, 19.28).

Entretanto, e aqui seguimos a exposição de Burt (1996, p. 101), Agostinho percebe alguns paradoxos na memória de cada pessoa, que podem ser experimentados no cotidiano. Voltando ao que dissemos anteriormente, nunca podemos perder de vista que toda a filosofia de Agostinho é uma interpretação da sua própria vida, porém, ele não despreza os conhecimentos da ciência aos quais ele teve acesso. A partir desse pressuposto, vejamos a que Agostinho se refere como paradoxos. “A memória contém os sentimentos da alma, sentimentos que podem ser lembrados, sem que no presente o espírito os experimente como no momento em que aconteceu”. Relembrar a paixão não é a mesma coisa que estar apaixonado. Relembrar a dor sentida no passado não é a mesma coisa que a sentir agora. Recordar a tristeza que sentiu por algum acontecimento no passado não é a mesma coisa, não

significa que ela está presente agora ao ser lembrada. Relembrar esses sentimentos não é a mesma coisa que os sentir.

No entanto, esses sentimentos e sua memória não podem ser completamente diferentes. Caso contrário, recordaríamos algo completamente diferente e não essas experiências. Aqui abre-se o caminho para se explicar os sentimentos assemelhando-os com os objetos materiais que impactam nossos sentidos gerando imagens. Eles precisam ter sido experienciados para serem lembrados, mas são lembrados, como os objetos, em suas imagens. Eu devo ter ao menos essa representação. Sem essa imagem precisa eu jamais poderia lembrar como foi me sentir mal, doente, ou como eu me senti quando verdadeiramente estive saudável. Fica muito claro mais uma vez a concepção de que na memória estão as imagens das coisas materiais e as imagens dos sentimentos, dos afetos. Partindo de um princípio de precedência, deduz-se, como já visto, que a memória existe sem precisar de imagens, entretanto, não pode existir imagem, sem memória. Isso porque de todas as nossas experiências quer dos objetos, quer dos sentimentos, o que retemos são suas imagens:

Essa mesma memória contém ainda os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória. [...] recordo-me de ter estado alegre, ainda que não esteja neste momento, e lembro-me das minhas tristezas passadas, sem estar agora triste. [...]. Pelo contrário acontece-me recordar a tristeza passada num momento de alegria, num momento triste recordar uma alegria. [...] porque será que, evocando com alegria uma tristeza passada, a alma contém a alegria, e a memória contém tristeza? [...]. O fato é que a memória é, por assim dizer, o estomago da alma. (*Conf. X*, 14.21-22).

Exatamente por causa disso, diante dos paradoxos e ao mesmo tempo encantamento com um poder tão grande, Agostinho sempre retoma ao princípio de que a memória é um escuro abismo, infinito em profundidade e extensão. O que é um obstáculo para a compreensão de si mesmo. Ele diz que o mistério de sua memória é nada mais que sua mente lembrando. Sua experiência pessoal o fez descobrir que ele é a sua memória. Em todo o processo das *Confessiones* Agostinho faz uma análise existencial e não lógica, não faz uma análise do eu pensante separado do eu existencial, mas exatamente é um retrospecto do próprio eu existencial que assume a responsabilidade pelo fato de saber que existe. Assim, o problema assumido por Santo Agostinho não é o eu abstrato, filosófico, lógico, é o eu que conta a sua história. Porque ele faz isso? Porque tem o hábito da confissão. É o próprio Agostinho que conta os seus pecados. Em nenhum momento Agostinho toma o seu eu, a sua existência, apenas como um sujeito do processo cognitivo, porque ele também já é sujeito das

suas ações, o responsável maior das suas ações. No *De libero arbitrio* já expôs isto, e no *Contra academico e Soliloquia* quando diz que a primeira e fundamental certeza é a da que a alma tem da sua própria existência, ele não está falando de um eu hipotético, está falando do eu real.

Assim, percebemos em Agostinho uma saída para o mundo exterior. Agostinho afirma ter a capacidade de conhecer e sabe que existe, porém, ao mesmo tempo em que tem certeza da sua existência, sabe que não é o fundamento de si mesmo, sabe que por baixo de si existe algo que sustenta a sua existência, ele sabe que não é causa de si mesmo. E a razão é porque ele conhece os seus atos, conhece a sua vida, a sua história. Por isso, pode assegurar que não se lembra de ter-se criado a si mesmo, não foi iniciativa sua pôr-se na existência, nem por si mesmo se sustentar nela. Isso implica dizer que em Agostinho a própria afirmação da certeza que o eu tem de si mesmo, já traz dentro de si a afirmação de algo que o transcende. A relação entre o eu existencial e Deus em Agostinho, não é externa, nem mecânica, é orgânica. Por isso, perder a memória significa perder a si mesmo. “Nós procuramos por nós mesmos pela pequena fresta da memória de onde escapa uma pequena luz”(BURT, 1996, p. 102).

Grande é o poder da memória, Senhor; tem algo de terrível, uma infinita e profunda complexidade... Quem sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza? [...] Eis-me nos campos, nas cavernas e nos inumeráveis recessos da minha memória, repletos de todo gênero de objetos, presentes ou em imagens[...]. (*Conf. X*, 17.26).

A memória é a fonte daquelas possibilidades porque é o reservatório do qual meus pensamentos podem beber. Quanto à origem da memória parece claro que nossas memórias do mundo material vêm tanto pelos sentidos corporais como pela imaginação criativa que trabalha as imagens recebidas pela sensação. A memória de mim mesmo, e do meu eu, também vêm pelas experiências de coisas atualmente existentes.

Parece ser pacífico para Agostinho que a razão ao entrar em contato com o mundo material, o da experiência, através dos sentidos, conhece os objetos, o que significa que conhecemos o mundo que nos cerca. O objeto conhecido passa a ser guardado na memória através da sua imagem. E a mixagem de imagens produz a imaginação (aqui devemos lembrar do caso de Alexandria e Cartago que refletem muito bem o que Agostinho entende por imagem e imaginação). O problema está nas verdades necessárias que eu me lembro. A “noção dos seres perfeitos, beleza, justiça, bondade, perfeita felicidade”, etc. (BURT, 1996, p. 102). Isso porque não é possível recorrer à teoria da reminiscência, como já vimos. Para

Agostinho, encontrar a fonte das verdades é encontrar a sua causa, a própria Verdade. E a posse da Verdade traz consigo a felicidade, a vida feliz, objetivo de toda vida filosófica.

A busca da felicidade já era tema comum na filosofia no tempo de Agostinho. E ao tratar desse tema o faz de modo tão intenso que se pode afirmar que “sua antropologia está firmada em torno da problemática da felicidade do homem”, uma vez que esta se torna um problema existencial para o próprio Agostinho (COSTA, 2000, p. 40-44). Ele tem uma alma inquieta, sua busca pela verdade, relatada pelas Confissões, não lhe pode deixar sossegado; e aparentemente não havia resposta.

A tentativa de Agostinho foi primeiramente buscar identificar entre os bens materiais algo que de fato pudesse conduzir o homem à felicidade. Por não encontrar algo que correspondesse às características de um bem cuja posse desse a plena felicidade, a resposta de Agostinho, constatando que as realidades materiais são passageiras, é que para alguém ser feliz deve possuir aquilo que não lhe poderá ser tirado (*Beat. vita.* I,12). A conclusão a que chega é de que a verdadeira felicidade está em Deus, só pode ser verdadeiramente feliz quem possui a Deus.

Essa temática da felicidade nós a encontramos ainda na sua última grande obra a *De civitate Dei* terminada em 426. A afirmação de que todos os homens querem ser felizes não lhe sai do pensamento, é uma verdade que ele insiste veementemente:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (*Civ. Dei* X,1).

Em tantos outros momentos Agostinho retoma esse desejo natural pela felicidade e não deixa de enfatizar que esse desejo de felicidade do homem é desejo de Deus. Ou seja, a busca pela felicidade é busca de Deus. Só Deus é capaz de lhe dar consistência e estabilidade.

Essa resposta de Agostinho que se encontra espalhada em todas as suas obras dará fundamento não só à sua antropologia filosófica, mas também a antropologia teológica. Suas reflexões são à base de como o cristianismo entende o ser humano. Como a Bíblia não traz uma definição de homem em termos substanciais, mas sim relacional, Agostinho insiste, sobretudo no *De trinitate* que o homem foi criado por Deus, para viver em comunhão com Deus, em Jesus Cristo, e esse chamado é gratuito, pela graça o homem é chamado à filiação divina. Esse chamado, fruto da ação livre de Deus, requer criaturas livres. Isso quer dizer que nós não temos em nós a razão última da nossa existência, fomos criados; por outro lado,

somos consistentes, mas sempre em total referência a Deus de quem recebemos tudo. Porém, “o homem criado para dizer sim a Deus, para viver em comunhão com ele, disse não”. O homem encontra-se sob o signo do pecado. Por isso a antropologia teológica ocupa-se da condição do homem em sua condição de pecador (LADARIA 1998, p. 37-44).

Dentre os muitos sermões que Agostinho escutou, proferidos por Ambrósio, “provavelmente estava o comentário dos dias da criação no livro do Gênesis, e isso lhe deu possibilidade de pensar uma nova antropologia, passando a ver o homem como imagem de Deus” (COURCELLE *apud* CAPANÁGA, 1969, p. 14). Como resultado dessa compreensão da exegese alegórica dos alexandrinos da qual Ambrósio fazia uso, vemos Agostinho repetir em seus sermões a expressão que ouvira: A letra mata, mas o espírito dá vida. “Alegrava-me ouvir Ambrósio quando, muitas vezes em seus sermões, recomendava ao povo a norma a ser escrupulosamente observada: a “letra” mata, “mas o espírito comunica a vida”” (*Conf.* VI, 4.6). Voltando à questão da memória e do seu lembrar-se das verdades necessárias:

Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como devo procurar a felicidade? [...] E aqui é preciso que eu diga como procuro. Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, mas ainda lembrando-me de que a esqueci? [...] A felicidade não é aquilo que todos querem, não havendo ninguém que não a queira? Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para amá-la tanto? (*Conf.* X, 20.29).

A busca de Agostinho pela felicidade perfeita, e o desejo de possuí-la, foi a força que o levou a procurar Deus. Aqui está outro mistério: onde encontrar Deus? Ao olhar para dentro de si mesmo, sua memória, ele o encontra:

Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci. Desde então permaneces em minha memória, e aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro. São essas as delícias que me deste em tua misericórdia, ao volveres teu olhar para a minha pobreza (*Conf.* X, 24.35).

Não se pode fazer confusão quanto à questão do encontrar Deus na memória. Quando Agostinho fala sobre sua mente “contendo Deus” está falando de uma experiência íntima, mais do que aprender sobre Deus. Ele entende que de algum modo Deus está presente nele. O que não significa a visão plena de Deus (visão beatífica), mas uma real presença em sua mente. Todo o percurso feito até aqui foi como um processo de ascensão e de busca nos labirintos da memória a presença de Deus em sua mente, presença que é real. Pela sua

experiência, Agostinho não duvida que aquele que busca, pode encontrar Deus. Ou melhor, Deus já está presente, esperando pelo homem que, por natureza, é capaz de encontrá-lo.

Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí construístes, que santuário edificastes? Deste-me a honra de habitar em minha memória, mas em que parte? É o que estou procurando? [...]. Mas, por que procurar em que parte habitas, como se na memória houvesse vários compartimentos? É certo que nela habitas, pois recordo-me de ti desde o dia em que te conheci. E é aí que te encontro quando me lembro de ti (*Conf. X, 25.36*).

Segundo Agostinho, o conhecimento de Deus permanece em potência até que a pessoa comece a reconhecer alguma coisa no conteúdo do conhecimento que é maior do que a alma racional:

Todavia, onde é que te encontrei, para poder conhecer-te? Não estavas na minha memória antes de eu te conhecer. Onde, então, te encontrei, para conhecer-te, senão em ti mesmo, acima de mim? No entanto, aí não existe espaço. Quer nos distancieemos, quer nos aproximemos de ti, espaço não há. Tu, a verdade, reinas em toda parte sobre todos aqueles que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todas as consultas diversas que te são apresentadas. Respondes com clareza, mas nem todos entendem claramente. Todos te consultam sobre o que querem, mas nem todos ouvem sempre o que querem. Servo fiel é aquele que não espera ouvir de ti o que desejaria ouvir, mas antes deseja aquilo que ouve de ti (*Conf. X, 26.37*).

Como Agostinho havia dito no seu projeto original, conhecer a Deus e a si mesmo é a sua busca constante e, aos poucos, ele vai deixando claro que estes conhecimentos se apresentam unidos. Isso porque para se chegar ao conhecimento de Deus, primeiro há que se reconhecer que a mente é algo imaterial e nela repousa a imagem de Deus. (*Conf. VIII, 1.1; Trin. X, 10.15-16*). Ao dizer que a mente é comum a Deus e aos homens, Agostinho a constitui o meio através do qual Deus e o homem se encontram. Assim, a interioridade será o passo fundamental que torna possível ao homem ascender até a Verdade (*Conf. VII, 7.11SS*). E não só isso, a interioridade abre espaço para o conhecimento do mundo material, a mente conhece a si mesma, a Deus e as outras realidades.

Fica claro para Agostinho que se a mente chega ao conhecimento verdadeiro de si mesmo, ela chega a Deus. Deus é a verdade. Agostinho no *De trinitate* irá identificar Deus como a mente divina ou verbo que se encarnou: Jesus Cristo (*Trin. I, 10.20*). Verbo que ao ser encarnado como mente divina, a mente humana se rende como um inferior que encontrou um superior (*Conf. VII, 7.10*). “É na autorreflexão que se dá a relação com todas as outras

realidades, inclusive Deus. Nesta perspectiva, o mundo mental, para Agostinho, é inclusivo” (HANKEY, 2001, p. 887-888).

A mente humana que é mutável consegue tocar o imutável, consegue atingir o imutável que está acima dela, se relaciona com todas as formas de ser dentro de uma hierarquia. A memória como instrumento fundamental para o conhecimento humano, como já vimos, nos permite ter acesso ao conhecimento sensível, o que tivemos experiência direta ou da imaginação. Agostinho apresenta certa dificuldade em como explicar as verdades necessárias que nós lembramos. A noção dos seres perfeitos, beleza, justiça, bondade, perfeita felicidade. Por isso adentraremos na questão das ideias como formas ou regras que nos permitem outro tipo de conhecimento. O importante é notar que a mente ou razão humana é indispensável também quanto ao conhecimento das verdades necessárias.

2.2.5 Ideias, formas, species ou razões

Segundo Ayoub (2011, p. 109), quando Agostinho atribui à “formas”, “ideias” e “*species*” o mesmo significado de “razões”, essa equivalência vai além da tradução do grego para o latim. Ao colocar no mesmo nível ideias e razões, Agostinho elabora um conceito em que “*ratio*” pode designar as ideias, enquanto princípios de conhecimento e de inteligibilidade dos seres” (GILSON *apud* Ayoub, 2011, p. 110). A consequência natural dessa afirmação é que, havendo ideias em todos os seres criados que conhecemos, elas dão inteligibilidade àquilo que conhecemos.

Na filosofia, a palavra “ideia” tem sido sustentada em dois sentidos diferentes 1) uma imagem mental ou representação que é o próprio objeto da mente; 2) um exemplar perfeito que é o modelo a partir do qual todas as coisas da nossa experiência foram modeladas. Abbagnano (2014, p. 608), em seu dicionário de filosofia, com outras palavras, traz essa dupla definição. No processo do conhecimento sensível, Agostinho sustenta o primeiro sentido, mas, no contexto geral, o que ganha destaque é o segundo. Uma vez que tratando da razão já expusemos o primeiro sentido, a título de compreensão necessária, passaremos a trabalhar o segundo.

Para Agostinho, existem ideias eternas, perfeitas, que são modelares. Ele irá desenvolver sucintamente essa concepção na questão 46 das suas oitenta e três questões diversas, vejamos o texto:

El nombre. Se dice que fue Platón el primero que empleó este nombre de Ideas. No que antes de que él lo inventase, y cuando este nombre no existía, tampoco existían las mismas realidades que él llamó ideas, ni eran conocidas por ninguno, sino tan sólo nombradas por unos con un nombre y por otros con outro (*Div. qu.* 46) .

Essas ideias são as formas primeiras da criação: são imutáveis; não dependem de nada para a sua formação; elas existem eternamente na mente de Deus. Os gêneros próprios de cada criatura são determinados por ela:

Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies, para que se vea que traducimos una palabra por otra. Y si las llamamos razones nos apartamos de su etimología rigurosa, porque razones en griego se dice logoi, no ideas. Con todo, quien quiera usar este vocablo no desnaturaliza por ello la misma realidad. Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere. En cuanto al alma, hay que negar que pueda contemplar las ideas, a no ser el alma racional, por esa parte de su ser por la que sobresale, es decir, por la misma mente y razón, que es como su rostro, o su ojo interior e inteligible (*Div. qu.* 46).

Quando diz que as ideias são as formas primeiras da criação, Agostinho está falando do que nós chamamos de forma ontológica, que é a fonte de todas as perfeições, são a causa de todas as coisas particulares nas suas especificidades. Todas as coisas da nossa experiência vêm do ato criador de Deus, e as ideias são o começo desse ato criador. A ação criadora de Deus é um ato “racional”, conseqüentemente, tudo foi pensado com as suas próprias especificidades, cada coisa que existe é diferente de todas as outras. Cada *species*, cada indivíduo foi pensado antes de ser feito. O lugar dessas ideias é a mente de Deus. Antes da criação elas existiam na mente do criador, pois Deus é que chama tudo a existência a partir do nada (*creatio ex nihilo* – Deus criou tudo a partir do nada). Como essas ideias estão em Deus, e a fé bíblica proíbe qualquer afirmação de um princípio fora de Deus, dizer que Deus olhou para algo fora de si para criar é impensável; elas estão em Deus e são conseqüentemente, eternas, imutáveis e perfeitas. Devem também ser verdadeiras no sentido ontológico da verdade. Elas são por si mesmas verdadeiras porque são eternas e permanecem para sempre as mesmas, como nos mostra a passagem acima (Ayoub, 2011).

Como o lugar das ideias é a mente de Deus, e Deus é absolutamente unidade e simplicidade, uma vez que as coisas criadas participam, necessariamente, das ideias, cada ser criado, muito mais do que uma réplica da ideia divina, é um reflexo de Deus. Seja qual for o

nível de existência, até a menor das criaturas é o reflexo de algo Santo. Deus, ao criar, infunde algo de divino no nada, fazendo algo que se torna bom por carregar uma imagem do divino. A visão de Agostinho é muito diferente da de Platão; além da passagem já exposta, ele vai tratar disso nessa passagem do *De civitate Dei*:

Platão foi do parecer que os deuses inferiores, criados pelo soberano Deus, são autores dos animais, no sentido de terem recebido dele o aperfeiçoamento da parte mortal e do Deus supremo a parte imortal. [...] E se Deus, tema muito trilhado por Platão, continha em sua inteligência as espécies todas, tanto do mundo como dos animais, por que não haveria Ele de criar todas as coisas? Ou será que não queria ser autor de alguma delas, tendo sua mente inefável e inefavelmente digna de louvor a arte necessária para criá-las? (*Civ. Dei* XII, 26).

Fica clara, nesta questão das ideias a grande influência platônica sobre o pensamento de Agostinho; é de Platão que ele irá buscar a inspiração, mas o modo de conceber e desenvolver não pode seguir os passos platônicos. Procurando fazer uma combinação das ideias platônicas com a doutrina cristã do Deus trindade (triuno), Agostinho define o lugar eterno dessas ideias como sendo a natureza de Deus personificada na “Palavra” ou “Verbo”; a segunda pessoa da Trindade; a pessoa divina do verbo que em um determinado momento histórico se fez homem na pessoa de Jesus Cristo. Toda a criação estava presente nesta única palavra desde toda a eternidade. Toda a criação repousava em Deus mesmo antes de vir a existir:

É um só o Verbo de Deus que tudo criou e que é a verdade imutável. Por isso, nele, e de modo principalmente imutável, estão todas as coisas, não somente as que agora existem no universo, mas as que existiram e existirão. [...] Todas as coisas não teriam sido feitas por ele, se ele não existisse antes de todas as coisas e se não fosse a vida incriada (*Trin.* IV, 1.3).

Deus, o Pai, cria todas as coisas a partir do nada tendo como modelo os exemplares presentes na palavra ou Verbo, pela ação do Espírito Santo.

Deus não executa suas obras mediante movimentos temporais de seu espírito ou de seu corpo [...], mas pela incomutável e permanente razão de seu verbo coeterno com ele, e por um certo calor, se assim posso falar, de seu santo Espírito igualmente coeterno (*Gen. litt.* I, 18.36).

Toda a criação participa das ideias, mas uma de modo todo especial: a mente. A mente não só participa das formas ideais, que são a sua causa exemplar; ela também conhece essas

ideias. Ela tem uma consciência cognitiva de realidades como absoluto, necessário, perfeito - atributos que são predicados de Deus. Agostinho insiste que devemos prestar atenção para podermos perceber essas características. As ideais que encontramos na nossa mente não são como corpos, não são materiais, elas estão sempre presentes e prontas para serem vistas pela visão da mente, assim como as coisas ao nosso redor podem ser percebidas pelos nossos olhos. A visão da mente vê as ideias, a visão do corpo que são os sentidos, vê as coisas materiais. “[...] Mostram-se como realidades tão inteligíveis aos olhares da mente, como as coisas visíveis ou palpáveis revelam-se aos sentidos do corpo, em espaços locais” (*Trin.* XII, 14.23). Em *De Civitate Dei*, ele sustenta que seria impossível para nós apreciarmos e julgarmos a beleza do mundo material que nos cerca se não existisse em nossa mente uma “ideia” ou forma cognitiva do que seria a perfeita beleza que pudéssemos usar para medir as belezas da criação:

Não há beleza corporal, quer resida no estado exterior do corpo, como a figura, quer no movimento do corpo, como o canto, de que não julgue o espírito, que seria incapaz de fazê-lo, se tal espécie nele não existisse mais perfeita, sem matéria, sem ruído, sem espaço de lugar ou de tempo. Contudo, se mesmo essa forma não fosse mutável, nenhum espírito, engenhoso ou tardo, culto ou inculto, treinado ou inábil, julgaria melhor que outro a espécie sensível (*Civ. Dei* VIII, 6).

Nós tão pouco podemos aprovar algo como bom, e outra coisa como ruim, a não ser que tenhamos conhecimento do que é o puro bem (*Trin.* VIII, 3.4). Apesar dessa afirmação, não é possível deduzir daí que, em virtude desse conhecimento tenhamos acesso direto ao conhecimento de Deus. Para Agostinho, somente os puros e santos podem ver os traços do absoluto e do eterno, presentes em suas mentes, e poucos de nós temos tal pureza e santidade de forma constante:

Además, no toda y cualquier alma, asimismo racional, sino la que fuere santa y pura, ésa se afirma que es idónea para tal visión, es decir, la que tuviere aquel mismo ojo con el que se ven estas cosas, sano, sincero y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver. [...] Pero en cuanto al alma racional, supera a todas las cosas entre esas realidades que han sido creadas por Dios. Está próxima a Dios cuando es pura, y en la medida en que se hubiese unido a Él por la caridad, en esa medida ella contempla inundada e iluminada por Él con aquella Luz inteligible, no por medio de ojos corporales, sino por la luz principal de su propio ser con la cual sobresale, es decir, por medio de su inteligencia, esas razones por cuya visión se hace felicísima. A esas razones, como he dicho, se las puede llamar ideas, formas, especies, razones, y a muchos se les permite llamarlas lo que quieran, pero solamente a muy pocos ver lo que es verdadero (*Div. qu.* 46).

Segundo o próprio Agostinho, conforme vimos anteriormente, estando as ideias em Deus, para conhecê-las, alguém deve se tornar como elas. Pode-se dizer, tornar-se como Deus pela proximidade a ele, num nível cada vez mais elevado, buscando a purificação de si mesmo até possuí-lo por um ato perfeito de amor. “O conhecimento das coisas eternas e imutáveis não é um evento passivo, algum esforço tem que ser feito por parte daquele que procura conhecer”. É uma atividade mais da vontade do que do intelecto. Aquele que quer conhecer deve primeiro amar e só depois pode se tornar um conhecedor das ideias. Para isso há que empreender algum esforço e purificação de si mesmo (BURT, 1996, p. 118).

Uma vez purificado a si mesmo pelo puro amor, este é um esforço da mente humana que é imagem do Deus trindade, “a atividade de Deus é socorrer a mente iluminando-a para que ela reconheça os imutáveis, perfeitos e eternos paradigmas através dos quais ela será capaz de medir o mutável, temporário e imperfeito mundo da experiência”. Através dessa iluminação, a mente é capaz de entender aquelas leis que regulam o modo da realidade ser, o modo como pensamos, e como devemos agir. “A mente é capaz de perceber que neste mundo de verdades passageiras, há verdades que são necessariamente verdadeiras, isto é, imutáveis e eternas” (BURT, 1996, p. 119-120).

As consequências que temos de tal conhecimento são duas. Do ponto de vista prático, nos dá a medida, as leis e as intuições pelas quais somos capazes de organizar nossa vida diária de modo racional: as ideias eternas nos fornecem os instrumentos pelos quais nós fazemos os nossos julgamentos do mundo material. Ele também nos dá os princípios de organização que é o fundamento da ciência, o entendimento organizado da criação:

[...] há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais. A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência. [...] Toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência, isto é, àquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e deseja o bem. [...] Tudo isso nós recolhemos na ciência ou conhecimento da História (*Trin.* XII, 12.22).

Esse conhecimento traz contentamento a todos que se dedicam a ele. As ideias são o olhar encantado da mente, cujo efeito consequente é a contemplação das ideias, é a beatitude. A beatitude não vem através da contemplação das ideias em Deus, mas pela posse de Deus pelo amor, um amor que não vem pela visão de uma imagem cognitiva, mas face a face. A não ser nos casos da visão mística, o que seria um dom, não há muita indicação de que

Agostinho acreditasse que alguém pudesse ver as ideias como elas estão em Deus. Neste sentido, como vimos, as teorias da iluminação se multiplicaram ao longo do tempo (Ayoub, 2011).

Hoje, segundo Ayoub (2011), podemos elencar dez teorias diferentes. Diz ela:

De acordo com o levantamento estabelecido em 1947 por Fulbert Cayré, contar-se-iam naquele momento nove comentários distintos sobre a relação entre conhecimento humano e iluminação divina[...] Warnach apresentou ainda outra leitura inovadora sobre a questão da iluminação e que foi avaliada como importante por Aimé Solignac e Dominique Doucet [...] (AYOUB, 2011, p. 19).

Para Burt (1996, p. 121), essas ideias, nós as vemos como elas estão presentes em nós. Assim, para Agostinho as ideias estão presentes no mundo de três modos diferentes. 1) Elas existem em Deus, como “verdade eterna”, que deram origem às coisas temporais; 2) Elas existem em cada parte da criação por “participação”, elas são as “formas primárias” através das quais todas as coisas existem; 3) Elas são “objetos de cognição na mente” que percebe a verdade eterna:

Naquela verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é o verbo por nós gerado em uma dicção interior[...]. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração (*Trin.* IX, 7.12).

Como essas ideias estão presentes na mente humana? Vejamos a citação de um trecho do *De trinitate*:

[...] 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 os olhos 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 (*Trin.* XII, 15.24).

A razão pela qual apresentamos as ideias ou razões é que tomamos conhecimento pela iluminação. Foi para tentar entender como Agostinho atribui à mente a capacidade de entender aquelas leis imutáveis que regulam o modo da realidade ser, o modo como

pensamos, e como devemos agir. Ele não duvida que a mente, por si só, consegue perceber o que está ao seu redor, o que é chamado verdades passageiras, a realidade do mundo material. Pela iluminação a mente chega a perceber as verdades que são necessariamente verdadeiras, isto é, imutáveis e eternas.

Estabelecendo esse pressuposto, Agostinho aponta que as consequências advindas de tal conhecimento são duas. Do ponto de vista prático, nos dá a medida, as leis e as intuições pelas quais somos capazes de organizar nossa vida diária de modo racional; as ideias eternas, nos fornecem os instrumentos pelos quais nós fazemos os nossos julgamentos do mundo material. Ele também nos dá os princípios de organização que é o fundamento da ciência, o entendimento organizado da criação. É justamente esse aspecto, o objeto desta pesquisa, porquanto, a iluminação trinitária envolve aspectos e direcionamentos outros. Assim, veremos a seguir, no último capítulo, o aprofundamento epistemológico que Agostinho faz no livro XII do *De trinitate*, apresentando um duplo aspecto na razão humana: razão inferior e razão superior. Abordaremos a razão inferior, pois ela diz respeito ao conhecimento do mundo material, chamado por Agostinho de ciência.

3 A RAZÃO INFERIOR (CIÊNCIA) NO LIVRO XII DO *DE TRINITATE*

Santo Agostinho, como homem da Igreja, na Igreja teve uma atividade intelectual vigorosa. Na verdade, a dimensão que a Igreja assumia era de uma abrangência internacional. O próprio império Romano em certo sentido facilitava esse aspecto. “À literatura eclesiástica latina de sua biblioteca podiam juntar-se, pelo menos em tradução, livros de autores gregos e até sírios” (BROWN, 2005, p. 337). Não houve área da teologia que Agostinho, de um modo ou de outro, não fez referência. É sabido que a Igreja deve a Agostinho explicitação ou mesmo sistematização de temas que vão da protologia à escatologia. Até as discordâncias com relação a passagens bíblicas, notadamente as que continham ambiguidades, eram vistas como ação da providência divina que assim o quis para dar às gerações subseqüentes a possibilidade de descobrir aspectos novos da verdade ali presente, pois a razão foi dada ao homem para chegar ao conhecimento da verdade.

3.1 *De trinitate e De Genesi ad litteram*: Aproximação entre exegese e sistematização

A autoridade da Igreja Católica e o princípio de comunhão nesta foram defendidos com todo vigor pelo hiponense. Na querela contra os donatistas, por exemplo, Agostinho insiste sobre a autoridade da Igreja, recorrendo às garantias divinas da sua coesão e unidade. Tempos difíceis requer, acima de tudo, princípios comuns que gerem unidade, mesmo que isso implique, por vezes, renúncia da sua própria opinião. Vejamos um trecho do tratado sobre o batismo:

De ahí que muchas veces no llegan a descubrir alguna verdad los más sabios: para que se compruebe su caridad paciente y humilde, en la cual hay más fruto, o se ponga de manifiesto cómo mantienen la unidad cuando hay diversas opiniones en cuestiones oscuras, o cómo aceptan la verdad cuando llegan al conocimiento de alguna declaración contra lo que ellos opinaban. En el bienaventurado Cipriano tenemos bien demostrado uno de estos dos extremos, es decir, cómo mantuvo la unidad con aquellos de quienes disenta. Dice en efecto: "Sin juzgar a nadie ni declararlo separado de la comunión por tener opinión diferente". Sobre la otra cuestión, es decir, cómo pudo aceptar la verdad clarificada contra su pensamiento, callan, es verdad, los escritos, pero claman los hechos: si no lo expresa el concilio de los obispos, lo manifiesta el coro de los ángeles. (*Un. bapt. II, 5. 6*).

Há em Agostinho, desde a sua conversão, mas, sobretudo no processo de amadurecimento, uma profunda convicção de que a fé da Igreja precisa ser preservada, ao mesmo tempo em que a caridade fraterna não pode ser descuidada, o princípio da humildade deve sempre reger os conflitos inevitáveis. Só há uniformidade de opiniões entre os anjos. Um

guia seguro, sobretudo quanto a decisões e posturas pastorais, são os sínodos e concílios. O acolhimento destes é uma expressão de caridade e de adesão à Católica. E não faltaram dificuldades e problemas a serem resolvidos (SCIACCA, 1991).

Agostinho leva a sério a sua vida de pensador e de homem de fé na Igreja, um equilíbrio buscado constantemente, mesmo quando precisava agir de forma severa. Por isso mesmo, se por um lado suas reflexões levavam respostas aos diversos questionamentos que lhe faziam, por outro, ele acolhia e procurava conduzir seu pensamento conforme as decisões dos concílios e sínodos. Antes mesmo de sua conversão, a Igreja havia realizado dois concílios que são de fundamental importância na estruturação sistemática da fé, o concílio de Nicéia, em 325, e o de Constantinopla, em 381; o próximo aconteceu em Éfeso (431), um ano depois da morte de Agostinho. Esses são concílios ecumênicos, ou seja, aceitos por toda a Igreja. Isso sem falar dos sínodos regionais, cujas decisões, sobretudo na época de Agostinho, poderiam influenciar a Igreja inteira. É muito provável que Agostinho, tendo em mãos reflexões dos padres gregos e latinos, mas, sobretudo, as decisões conciliares, tenha se lançado com maior segurança na reflexão de vários temas, mais especificamente a Trindade e a Criação.

Partindo desse pressuposto, e vendo as datas das redações, percebemos uma íntima correlação entre o *De Genesi ad litteram e o De trinitate*. Há outra obra importante no período dessas duas, que é *De doctrina christiana*. Esta chegou a ser considerada uma obra de caráter exegetico. Capanagá (1969, p. 144), dentro do que ele chama “progresso cultural”, diz que é “um manual de formação cultural cristã”.

Não obstante fatores outros, que podem ter influenciado a redação do *De trinitate* e do *De Genesi ad litteram* vemos na exegese dos dias da criação, o alicerce seguro para a sistematização da teologia trinitária do *De trinitate*. Para entendermos melhor o que estamos dizendo, vejamos as datas das redações.

No ano de 388, logo após a sua conversão, Agostinho escreve o primeiro comentário ao livro do Gênesis, para responder às críticas que os maniqueus faziam ao Antigo Testamento. Essa obra ficou conhecida como *De Genesi contra manichaeos* (Comentário ao Gênesis contra os maniqueus). Em 393, o Gênesis é tema de um novo escrito; agora a tentativa é de fazer uma explicação literal dos primeiros capítulos, basicamente a narrativa da criação. O projeto foi abandonado, é o *De Genesi ad litteram imperfectus* (Comentário *litteram* ao livro do Gênesis, inacabado ou incompleto). “Estabelecer uma leitura literal revela-se mais penoso do que parecia e, reconhecendo a insuficiência de seu esforço imaturo, principalmente para esclarecer algumas passagens, Agostinho suspende o trabalho” (AYOUB,

2011, p. 55). Quanto ao *De Genesi ad litteram* (Comentário literal ao Gênesis), foi composto em 14 anos de 401 a 414, quase que concomitante ao *De trinitate* (399-414). Assim, é possível entender a reflexão amadurecida de Agostinho, apresentando o homem como imagem de Deus, procurando detectar no ser humano os sinais da presença trinitária.

Quanto à data da redação do *De trinitate*, Costa (1999, p. 166) afirma que “os doze primeiros livros datam entre 399-412, e os três últimos foram concluídos em 420”. Não seria, portanto, um exagero afirmar a interpenetração do *De Genesi ad litteram* e do *De trinitate*, vendo no primeiro a exegese que deu suporte a elaboração sistemática do segundo. Vejamos o que diz Brown:

Não é de surpreender que Agostinho tivesse uma visão tão robusta de sua atividade intelectual na Igreja católica. Sua meia-idade como padre e bispo católico, foi o período mais criativo de sua vida: viu a consolidação de suas ideias sobre a graça, a redação das *Confissões* e a lenta acumulação de duas obras-primas – seu vasto comentário sobre o Gênesis, *De Genesi ad Litteram*, e seu *De Trinitate* (BROWN, 2005, p. 338).

Brown cita as *Confessiones*, o que é unanimidade, como uma das grandes obras de Agostinho. Mas, nesse contexto de reflexão sobre a exegese da criação e sua sistematização, há um dado que achamos pertinente citar, para aclarar ainda mais essa correlação, ou mesmo unidade de pensamento de Santo Agostinho no contexto do processo de reflexão que acompanha a sequência cronológica dos seus escritos, proposta explicitada logo no início deste trabalho. Segundo Ayoub (2011, p. 73), “os treze livros das *Cofessiones* foram redigidos em duas partes: os nove primeiros estão datados entre 397 e 398, sendo os três últimos, de 400 ou 401”. Ainda há um problema quanto a datação do livro X. Sobre esta questão, Ayoub afirma:

Segundo a pesquisa de Aimé Solignac, “as Confissões são terminadas no momento em que Agostinho redige o segundo livro do *De Genesi ad litteram* [Comentário literal ao Gênesis], dado que ele remete os leitores desta obra à exegese alegórica exposta no livro XIII [das Confissões] (cf. *Gn. litt.* III, ix, 22) (SOLIGNAC *apud* AYOUB, 2011, p. 74 – grifos do autor).

Como trabalharemos neste capítulo o livro XII do *De trinitate*, fez-se necessário esse esclarecimento e aproximação da obra a outras do mesmo período, no intuito de, seguindo a cronologia das obras, apresentarmos um Agostinho, tentando buscar novas categorias para explicitar não só questões da Escritura Sagrada, mas também garantir ao homem, pela razão

ou mente, uma dignidade cada vez mais alta. Dignidade cuja maior expressão é ser imagem de Deus.

Agostinho também dá um passo na direção de afirmar as realidades criadas como legítimas e vindas de Deus. Apesar de inquirir a razão para nela, e por ela, descobrir uma verdade que a transcende, não desconhece que o homem está inserido neste mundo, que lhe fornece conhecimento real. Sendo uma só a razão, o homem pode utilizá-la com finalidades diferentes. É possível delimitar os seus campos, mas, ao mesmo tempo, já está pressuposta por Agostinho a complementariedade. As duas funções, na razão, são: a ciência e a sabedoria.

3.2 Inspiração para os termos ciência e sabedoria

Na definição de Abagnano (2014, p. 1021), “sabedoria, do grego *φρόνησις* é, em geral, a disciplina racional das atividades humanas: comportamento racional em todos os domínios ou virtude de determinar o que é bom e o que é mau para o homem”. Sendo assim, trata-se da conduta racional das atividades humanas. Já o conhecimento das coisas elevadas e sublimes, é denominado sapiência, do grego *σοφία*, que no latim traduz-se por *sapientia*.

Platão, não faz distinção entre sabedoria e sapiência, na “República” chama sapiência (sofia, σοφία) a ciência que preside a ação virtuosa (Rep. IV, 433), que corresponde à sabedoria. Ele considera, ainda, como a mais elevada e mais bela, porque ela trata da organização política e doméstica, a essa organização ele nomeará de prudência e justiça. “[...] Entretanto, de longe a mais elevada e a mais admirável porção da sabedoria é a que diz respeito à ordenação de cidades e de habitações; é chamada de moderação e justiça.” (O banquete, 209a). Na perspectiva de Platão todo saber deve ter uma finalidade prática. “[...] eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuraram” (Rep. VI, 7).

Segundo Reale e Antiseri (1990, p. 178), Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) “ciências teóricas”, que buscam o saber por si mesmo; b) “ciências práticas”, que buscam o saber, para através dele, alcançar a perfeição moral e c) “ciências poéticas ou produtivas”, estas buscam o saber para a atuação prática, o saber para fazer. Para o estagirita as mais elevadas são as primeiras.

As ciências práticas dizem respeito à conduta dos homens, bem como ao fim que eles querem atingir através dessa conduta, seja como indivíduo, seja como sociedade política. Sendo assim, Aristóteles chama, em geral, a política de a ciência da atividade moral dos homens. Em seguida ele subdivide-a em ética e política (teoria do Estado) (REALE, 2007).

Nas suas várias ações, o homem tende sempre a determinados fins que se configuram como bens – assim começa a *Ética a Nicômaco*. Por isso a felicidade consiste numa atividade da alma segundo a virtude. Existindo em nós uma alma puramente racional, deverá haver também uma virtude peculiar dessa alma; e esta será a virtude “dianoética”, ou seja, a virtude racional. As virtudes éticas são numerosas, bem como numerosos são os impulsos e os sentimentos que a razão deve moderar. Adquirimos as virtudes éticas pelo hábito. “A sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e racionada de agir com respeito aos bens humanos” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 5). A sabedoria seria um hábito prático e racional que diz respeito ao que é bom e ao que é mau para o homem. Como o homem não é o melhor ser do mundo, “[...] se argumentarem dizendo que o homem é o melhor dos animais, isso não faz diferença, porque há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI,7).

Acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as virtudes da parte mais elevada da alma, isto é, da alma racional, chamadas virtudes dianoéticas ou virtudes da razão. Por causa disso, ele põe a sapiência acima de tudo, sendo o seu objeto o imutável, eterno e necessário.

É, pois, evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico [...] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 7).

É dado como certo que duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes e variáveis, a outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis. Seguindo esse princípio, existe uma perfeição ou virtude da primeira função e uma perfeição ou virtude da segunda função da alma racional.

Essas duas partes da alma racional são a razão prática e a razão teórica. A típica virtude da razão prática é a sabedoria *phronesis* (prudência) e da razão teórica *sophia* (sapiência). Aristóteles afirma que não é possível ser virtuoso sem a sabedoria, nem sábio sem a virtude ética. O primeiro é o conhecimento direto dos princípios da demonstração (*Ética a Nicômaco*, VI, 6). Já a ciência é “um estado que nos torna capazes de demonstrar” (*Ética a Nicômaco*, VI, 3), hábito da demonstração ou faculdade demonstrativa. O conhecimento mais certo e perfeito é a sapiência (σοφία), por abranger o conhecimento dos

princípios e das demonstrações que deles resultam. Ela também é ciência das coisas mais elevadas e sublimes. Neste sentido, diz Aristóteles:

Porque há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem: o exemplo mais conspícuo são os corpos de que foram povoados os céus. [...] Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuraram (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 7).

Agostinho, como é consenso entre os estudiosos, não conheceu as obras de Aristóteles. Alguns conceitos e definições deste lhe chegavam por citações e referências feitas a partir de terceiros, sobretudo Cícero. É sabido, porém, como frisou Costa (1999), em sua obra ‘Santo Agostinho um gênio intelectual a serviço da fé’, que o próprio Agostinho, nas *Confessiones*, afirma ter lido, ainda aos 20 anos, *As categorias* de Aristóteles. “De que me servia ter lido e compreendido sozinho, aos vinte anos, a obra de Aristóteles, intitulada *As dez categorias*, que me viera às mãos? ” (Conf. IV, 16.28). Capanága (1969, p. 46) diz que “o pensador da preferência de Agostinho é Platão, mas nem por isso estão ausentes de sua filosofia elementos aristotélicos”, uma vez que as categorias aristotélicas não lhe são estranhas.¹⁹

Agostinho faz uma citação do Protrético de Aristóteles na carta contra Juliano, defensor das doutrinas de Pelágio:

Esto me hace considerar como verdaderas estas palabras de Aristóteles: “Nosotros – dice el filósofo – estamos sometidos a un suplicio parecido al de aquellos que cayeron en manos de unos depredadores etruscos que los hacían morir con una crueldad inaudita, pues ataban con fuertes cordeles los cuerpos vivos a los muertos, cara con cara. Y así piensan que nuestras almas están atadas a nuestros cuerpos como un vivo a un muerto” (Contr. Julian. Pelag. IV, 15,78) (ARISTÓTELES, Protrético, fr 10b ROSS)

Acrescente-se a isso que o neoplatonismo de Plotino tem elementos Aristotélicos, como vimos ao tratar do tema. Pode-se concluir, com meridiana certeza, que Agostinho não conheceu, nem leu as obras de Aristóteles como um todo, ainda mais porque não dominava o grego. Porém, é certo que algumas noções, conceitos e citações não lhe eram totalmente estranhos. Sendo assim, a divisão da alma racional em razão inferior e razão superior, com

¹⁹Essa afirmação de Capanága se baseia em N. KAUFMANN, no seu estudo sobre os elementos aristotélicos na cosmologia e psicologia de Santo Agostinho publicado na revista Neoescolástica em 1904, Louvain pp. 140-156.

muita probabilidade, é recebida de Aristóteles. É evidente que a referência às passagens bíblicas iluminou e reforçou o caminho de Agostinho rumo à concepção de ciência e sabedoria.

Costa (2000) diz que, com a divisão de funções na razão, Agostinho faz uma distinção entre ciência e sabedoria ou verdade. A primeira está contida na segunda, como nas palavras do Apóstolo Paulo: “A um é dada pelo Espírito uma palavra de sabedoria; a outro, uma palavra de ciência, por esse mesmo Espírito” (1Cor, 12:8). Agostinho recorre a autoridade do Apóstolo para fundamentar a sua divisão da mente, mas também reconhece que o Apóstolo não explica como se diferenciam e como podem ser distinguidas (*Trin.* XII, 13.22).

Segundo Reale (2007, p. 17), “Platão não alimentou interesses específicos e particulares pelos fenômenos físicos, como tais. Ele preocupou-se muito mais com indagar a estrutura do mundo ideal como tal, do que com as suas específicas relações com o sensível e, em particular, com a estrutura deste”. No início de suas reflexões Agostinho tenta se ajustar a essa concepção. Depois se sente desconfortável com a filosofia platônica, pois tinha que articular a autonomia da obra criada e ao mesmo tempo sua dependência do criador, vai levá-lo a procurar outras chaves interpretativas. Assim, percebe-se a impossibilidade de perpetuação da compreensão do mundo numa desvalorização absoluta do real (REALE, 2007).

O descerramento de um novo horizonte interpretativo ainda não consegue ser compreendido no sentido de chaves e paradigmas. Porém, em Agostinho apresenta-se uma metafísica em que o mundo é caracterizado por conceitos dotados de universalidade que dão conta da descrição das propriedades ontológicas hipostasiadas dos entes em geral. A dependência de todas as coisas do ser absoluto é real, entretanto, como já foi dito, Agostinho não pode dissolver o acesso ao ser absoluto. Deve-se postular um caminho a partir do próprio homem. A bipartição da razão é um bom sinal, ainda que não definitivo.

3.3 Ciência e Sabedoria

Na busca da síntese do pensamento cristão com a filosofia, Agostinho não vê muita dificuldade em buscar aquilo que de verdadeiro havia nos filósofos, mudando inclusive aquilo que se opusesse à fé. Ele apresenta no *De trinitate* uma subordinação da ciência à sabedoria. O modo como Agostinho procede na sua reflexão deixa muito claro que ele abandona o conceito platônico e abraça a ideia de Aristóteles, conforme apresentamos. Apesar de a busca

última do homem, ser atingir a sabedoria, ele ainda está mergulhado neste mundo, inserido na condição temporal; precisa da ciência.

Em Agostinho estão bem claros o conceito *scientia* (conhecimento certo), ou o ato de compreender (*scire*) (*Trin.* V, 2.3), visando o conhecimento, no que diz respeito à aquisição da melhor forma de conduzir a vida, a ação, neste mundo em que se vive como realidade temporal, passageira. Não se pode perder de vista a subordinação da ciência à sabedoria feita por Agostinho, mas, ao mesmo tempo, sua afirmação da possibilidade de o homem ter conhecimento certo de Deus e das criaturas.

Identificando a ciência com o campo da ação, Agostinho não a restringe a um simples ato de conhecer do homem e as outras realidades sensíveis, ela diz respeito também ao modo correto de dirigir as ações humanas, o que implica uma purificação interior – cosmologia. A ciência pode ser definida como conhecimento certo e conduta correta da vida ativa. Sendo assim, o caminho para a visão das realidades eternas se apoia em dois pressupostos que se complementam: a *vida*, implicando as virtudes da fé, esperança e caridade, e a *erudição*, que é a preparação científica. A ciência é o caminho para a contemplação (GILSON, 2006).

Como pelo pecado, o homem que foi criado à imagem de Deus, e teve essa imagem desfigurada, sua reabilitação só poderá acontecer pela fé. E é olhando para aquele que assumiu a realidade material e temporal: o Verbo que se fez carne, “No princípio era o verbo e o verbo estava com Deus e o verbo era Deus” (Jo, 1, 1), que pode aspirar, pela ideia do eterno que se faz presente, a imortalidade. Exerce papel fundamental para o exercício da ciência o princípio de Cristo como mediador (RAMOS, 2003).

O conceito de ciência deixa clara a capacidade do homem de ter conhecimento de si mesmo e das coisas criadas, que são vestígios de Deus. A ciência acontece na condição temporal por uma razão que também é temporal. “[...] A ação, como já dissemos, é temporal [...] agora estamos discorrendo sobre o homem interior e sobre a ciência que diz respeito ao temporal e ao mutável” (*Trin.* XIII, 1,4). Isso indica que a condição temporal do homem tem um valor, uma consistência para Agostinho. “Condição que pode ser vislumbrada a partir de sua própria vida”. Já que ele diz nos *Soliloquia*, que quer conhecer a Deus e a alma, esse conhecer a alma, implica um conhecimento de si mesmo e da realidade que o cerca (RAMOS, 2003, p. 181)

Agostinho, no processo de sua conversão, ainda tendo o pensamento embebido pelas teses maniqueístas, procurando um meio para afastá-las de si, tendo reconhecido o grande erro que cometeu, entende que os livros platônicos que lhe foram oferecidos, foram um socorro da providência divina:

Antes de tudo, querendo mostrar-me o quanto resistes aos soberbos e concedes tua graça aos humildes, e como em tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade, visto que o teu verbo se fez carne e habitou entre os homens, proporcionaste-me, através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos [...] (*Conf.* VII, 9.13).

A providência divina lhe assiste quanto ao que ele precisava saber a partir do pensamento neoplatônico, sobre Deus e o mundo. Mas a escritura lhe revela o que ele precisava saber sobre Cristo, Verbo encarnado que pela cruz manifesta a suprema humildade. Um conhecimento aliado à humildade parece ser a mensagem que Agostinho entende de forma explícita naquele momento. Seu projeto epistemológico pretendia satisfazer seu desejo de conhecimento de Deus e de si mesmo. Porém, esse desejo de conhecimento, quando mal orientado, pode levar ao vício da curiosidade, que está relacionado com o orgulho, ou soberba. Por conseguinte, o apelo à humildade é um alerta que Agostinho faz a si mesmo, para que ao sair do maniqueísmo, não se deixe dominar pelo orgulho dos platônicos. Deus havia oferecido a Agostinho a oportunidade de assimilar a tese platônica da incorporeidade divina utilizando para isso um instrumento que, de modo algum, poderia ser posto como modelo. Ao estar aberto a aderir à tese que abriu os horizontes para a compreensão de Deus, estava posto também o desafio de receber o conteúdo necessário para satisfazer seu desejo de conhecimento sem deixar-se levar pela curiosidade e soberba dos platônicos (RAMOS, 2003).

A utilização de uma passagem do Antigo Testamento, aquela da saída do Povo de Israel do Egito, para alegoricamente comparar o ouro que se pediu emprestado aos egípcios e que serviu ao povo de Deus, que passou de uma origem profana para uma utilização sagrada, e se transformou assim em algo abençoado, quer revelar, a essa altura da vida, como Agostinho entende a doutrina dos platônicos. “Cada mulher pedirá à vizinha e à mulher que mora em sua casa objetos de prata e de ouro e vestidos, que poreis em vossos filhos e em vossas filhas, levando assim os despojos do Egito” (Êxodo, 3, 22). Assim, “tendo uma origem profana, pela providência divina que a apresentou a Agostinho, essa doutrina será utilizada para fins sagrados” (RAMOS, 2003, 184). “Eu também cheguei a ti, vindo do meio dos gentios, e interessei-me pelo ouro que, por tua vontade, o teu povo trouxera do Egito, pois era teu, onde quer que estivesse” (*Conf.* VII, 9, 15).

Com relação ao seu itinerário pessoal à fé e ao conhecimento, Agostinho descreve-o como sendo marcado pela ideia constante de humildade e até de imaturidade. Refere-se à sua imaturidade pela comparação com as crianças recém-nascidas, confessando-se ainda imaturo para se considerar definitivamente convertido ao Cristianismo. Agostinho apresenta a doutrina

cristã como um alimento. O alimento sólido é para os homens que cresceram: “Eu sou o pão dos grandes: cresce, e de mim comerás” (*Conf.* VII, 10, 16). “O seu processo de conversão ainda não permite uma adesão plena à verdade Cristã” (RAMOS, 2003, p. 184). E ele acrescenta:

[...] ao mesmo tempo eu não era estável no gozo do meu Deus. [...] era logo afastado de ti por meu próprio peso, [...] Percebi então o invisível que em ti se torna compreensível através das coisas criadas. Mas não fui capaz de fixar o olhar em ti e, sentindo renascer minhas fraquezas, voltei aos objetos habituais. Eu guardava comigo apenas uma recordação amorosa, e o desejo do alimento, cujo aroma sentirá, mas que não podia ainda comer (*Conf.* VII, 17. 23).

Assim como uma criança não detém uma maturidade do estômago que lhe permita tomar alimento sólido, assim aquele que está no processo de conversão, ainda não está totalmente pronto para conhecer plenamente a verdade do cristianismo. E porque não? Caso as verdades da fé lhe sejam entregues prematuramente, poderão ser não bem digeridas, não bem compreendidas.

A imaturidade para o alimento sólido (Deus) não deixa de ter o seu próprio alimento adequado a essa condição prematura. Agostinho fala desse alimento como o leite materno:

Eu buscava um meio que me desse forças para gozar de ti, mas não o encontraria, enquanto não aderisse ao mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus Homem-Deus, que acima de todas as coisas é o Deus bendito pelos séculos, e que chamava-me e dizia: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Ele junta à carne aquele alimento que eu não era capaz de tomar, pois que o Verbo se fez carne, para que tua sabedoria, pela qual criaste o universo, se tornasse o leite da nossa infância (*Conf.* VII, 18.24).

Àquele que se propõe, que se abre à misericórdia divina possibilita que Deus mesmo seja o alimento, comida que se torna adequada a cada estágio no processo de conversão. Desde o leite materno, até à solidez da verdade que é Ele mesmo encontrado e amado. Assim sendo, neste caminho de fortalecimento, o alimento temporal, leite materno, é “Cristo ciência e, o alimento eterno, é o Cristo sabedoria” (RAMOS, 2003, p. 188).

Ao falar de Jesus Cristo, Agostinho tem sempre presente o mistério da encarnação. Uma de suas dificuldades antes da conversão era entender essa realidade. “Nem ao menos podia imaginar qual o mistério encerrado nestas palavras: “O Verbo se fez carne” (*Conf.* VII, 19.25). Agostinho menciona a palavra carne (*caro*), com duplo sentido. O primeiro é o homem na sua materialidade, ou seu aspecto carnal, pecador, frágil, enquanto a criatura ferida

e caída pelo pecado dos primeiros pais. O segundo, diz respeito a Cristo, a Sabedoria Divina que se fez carne, estabelecendo a ponte sobre o abismo, possibilitando que o homem, sendo ele carnal, chegasse a se nutrir do alimento divino. Esse fazer-se carne “*caro*”, designa a carne humana sem a marca do pecado, de modo que, ao receber o corpo humano, Cristo se fez carne sem aderir ao pecado da carne humana. Fica clara a impositação de Agostinho, da necessidade do homem de se reportar a Cristo como mediador, ele é a ponte, uma vez que a humanidade, no primeiro sentido, já mencionado, é a carne sujeita ao pecado (RAMOS, 2003).

Assim sendo, o homem disposto que busca a sabedoria é o mesmo que jaz sob o peso do pecado, por isso, para não cair no vício dos assim chamados sábios, insuflados por sua soberba, reconhecer-se pecador é o passo fundamental para olhar o Cristo pela fé como a força capaz de soerguer o pecador, levando-o por um caminho de vida que conhecerá a sua plenitude no morrer e ressuscitar. Nesta perspectiva, ser sábio sem reconhecer o Cristo como a verdadeira sabedoria, é uma tarefa em vão, é um quase comparar-se a Sísifo (o mito de Sísifo).

A ciência, conhecimento racional das coisas do mundo, em *De trinitate*, é comparada e mesmo definida como a situação prematura do homem, que na sua condição de pecado, requer humildade para possibilitar o reconhecimento dos limites da razão humana no ato de conhecer e de agir, procurando entender que sua visão está ofuscada por causa da queda do pecado, e por isso, a razão não consegue enxergar adequadamente (RAMOS, 2003).

Agostinho, já no livro IV do *De trinitate*, menciona algumas vezes a oposição entre duas ciências. Ele critica uma “ciência que é orgulhosa, que se identifica com a filosofia sem o Mediador” (GIOIA, 2008, p. 221). Essa ciência não pode ser contada como conhecimento, uma vez que está separada da sabedoria. Há certa generosidade por parte de Agostinho com os filósofos, naquilo que eles realizam e podem conhecer contando com a sua própria capacidade, mas isso não é sabedoria. O fato dos filósofos estarem certos sobre as coisas temporais que foram feitas a partir das ideias eternas ou razões eternas, não quer dizer que eles são capazes de conhecer as razões em si mesmos (GIOIA, 2008, p. 221).

Pelo fato de discorrerem com competência e convencerem pelos seus sólidos argumentos que as coisas temporais dependem de leis eternas, poderão eles por acaso descobrir, através dos mesmos raciocínios, ou deles deduzir, quantos são os Gêneros animais, qual a origem seminal de cada um no princípio [...] (*Trin.* IV, 16.21).

Agostinho, como homem de fé, estabelece aqui certo paradoxo. Os filósofos realmente conhecem as coisas temporais, da experiência empírica, mas como eles não conseguem

contemplar as razões eternas das coisas em Deus, eles não as conhecem, porque não possuem a sabedoria. “Tampouco aqueles filósofos, mais capazes do que os demais, não contemplaram essas realidades pelo entendimento das leis últimas e eternas” (*Trin.* IV, 16.21). Deve-se notar aqui que essa visão de Agostinho está intimamente ligada à encarnação do Verbo em Jesus e a sua consequente mediação; Jesus é quem tem a visão do Pai. Como mencionamos, o pecado que gerou a queda da humanidade numa situação de soberba e orgulho, no lidar com as coisas temporais, nos tornou incapazes de ver as coisas eternas, daí a necessidade de purificação para alcançá-las. Essa purificação deve acontecer através da mesma realidade que não foi a causa, mas a ocasião da nossa queda, as realidades temporais. “Somente em Cristo, mediador entre Deus e os homens, por conseguinte mediador entre as realidades temporais e eternas, a visão do mundo e visão escatológica se encontram, apesar de terem modalidade de conhecimento diferente” (GIOIA, 2008, p. 221).

Necessitávamos de purificação por não sermos idôneos para compreender as coisas eternas e nos oprimirem as imundícies do pecado, contraídos pelo amor às coisas temporais. [...] Ora, a purificação para nos adaptarmos ao eterno só seria possível através do temporal ao qual já estávamos ordenados. [...] Foi a fim de que a fé na vida mortal não ficasse em desacordo com a verdade da vida eterna que a própria Verdade, coeterna ao Pai, veio à luz deste mundo (*Trin.* IV, 16.24).

Por fim, Gioia (2008, p. 222), conclui: “Somente em Cristo, ciência e sabedoria são finalmente reconectadas e a luz lançada por esta última liberta a ciência da soberba e orgulho”.

3.4 A ciência no livro XII do *De trinitate*

O livro XII do *De trinitate* é dedicado à discussão entre ciência e sabedoria com as consequências do pecado agindo sobre a ciência.

Como apresentamos acima a relação entre o *De genesi ad litteram* e o *De trinitate*, conseqüentemente entre exegese e sistematização, é preciso notar que o livro XII do *De trinitate* traz como suporte para fazer a distinção entre ciência e sabedoria, a narrativa do pecado original como apresentada no livro do Gênesis. É o quadro que apresenta a queda do homem, o ponto de partida de Agostinho para tal distinção. A questão do homem criado à imagem de Deus já é antecipada aí, e será alvo de aprofundamento no livro XIV; há também o problema da inseparabilidade das consequências entre ética e conhecimento provocadas pelo

pecado. O que Agostinho propõe é ver por trás dessa situação do primeiro pecado que fragilizou a relação entre ciência e sabedoria, a verdade de cunho teológico da relação entre reconciliação e revelação, uma vez que a causa da separação de Deus e, conseqüentemente, a impossibilidade de conhecê-lo, vem da soberba e orgulho. Assim sendo, no livro XII, vemos quais foram exatamente as conseqüências que o pecado provocou no nosso conhecimento. Nele aparece a definição de ciência e sabedoria, e a relação que uma tem com a outra (GIOIA, 2008).

Agostinho não é um idealista que atribui todo o conhecimento à capacidade de conhecer as realidades inteligíveis, sem se ater ao cotidiano e às realidades sensíveis. Ele é um realista. Afirma a importância dos sentidos no processo do conhecimento e que “antes de chegarmos ao conhecimento das coisas inteligíveis, devemos encontrar o conhecimento racional das coisas temporais”. (GIOIA, 2008, p. 222). Mesmo que as realidades temporais sejam mutáveis, elas exercem influência sobre nós. Lidar de forma correta com essas realidades faz-se necessário para o desenvolvimento das virtudes que nos possibilitam viver de forma reta e atingir a felicidade. “[...] sem a ciência, não se pode se querer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta misera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna” (*Trin.* XII, 14.21b).

Ele vê a ciência e a sabedoria como duas funções da mente (*Trin.* XII, 2.3). A função da ciência é a da ação através da qual nós podemos fazer um bom uso das coisas temporais e corporais, enquanto a função da sabedoria é a da “contemplação das coisas eternas” (GIOIA, 2008, p. 223). Nas palavras do próprio Agostinho vemos mais claramente a função da sabedoria: “[...] é uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis” (*Trin.* XII, 2. 2).

As coisas temporais são objeto de uma outra função da mente, chamada ciência:

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 interiores e apta a governá-las (*Trin.* XII, 2.3).

Saber o que Agostinho entende por ciência não é muito difícil; ele tenta esclarecer mostrando o seu objeto específico e apresentando como se dá esse conhecimento das coisas materiais. Sobretudo no segundo livro do *De libero arbitrio*, esse processo do conhecimento

se faz presente com muita clareza, como exposto acima. Já a função da sabedoria, ele procura delimitar afastando qualquer interpretação que possa assemelhá-la a teoria de alguns filósofos. No final do livro XII (*Trin.* XII, 14.22-24), vemos críticas contra a teoria da reminiscência de Platão e a da transmigração da alma dos pitagóricos. Num dos textos mais conhecidos sobre a iluminação divina, indispensável para se atingir a sabedoria, Agostinho diz que as realidades inteligíveis estão ao alcance da mente humana. “Mostram-se como realidades tão inteligíveis aos olhares da mente, como as coisas visíveis ou palpáveis revelam-se aos sentidos do corpo, em espaços locais” (*Trin.* XII, 14.23). Ele, porém, acrescenta: “Poucas pessoas, no entanto, conseguem elevar-se a essas razões pela penetração do olhar da mente e, caso aí cheguem, o quanto isso é possível, aqueles que o conseguem, não chegam a permanecer nelas” (*Trin.* XII, 14.23). Não fica muito claro se a dificuldade em alcançar a contemplação dessas realidades é devido a natureza delas mesma, ou devido ao nosso pecado. Vejamos o que Agostinho diz em outra obra:

Además, no toda y cualquier alma, asimismo racional, sino la que fuere santa y pura, ésa se afirma que es idónea para tal visión, es decir, la que tuviere aquel mismo ojo con el que se ven estas cosas, sano, sincero y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver. [...]Pero en cuanto al alma racional, supera a todas las cosas entre esas realidades que han sido creadas por Dios. Está próxima a Dios cuando es pura, y en la medida en que se hubiese unido a Él por la caridad, en esa medida ella contempla inundada e iluminada por Él con aquella Luz inteligible, no por medio de ojos corporales, sino por la luz principal de su propio ser con la cual sobresale, es decir, por medio de su inteligencia, esas razones por cuya visión se hace felicísima. A esas razones, como he dicho, se las puede llamar ideas, formas, especies, razones, y a muchos se les permite llamarlas lo que quieran, pero solamente a muy pocos ver lo que es verdadero” (*Div. Qu.* 46).

Gioia (2008, p. 224), comparando tal declaração com a crítica que Agostinho faz aos filósofos no livro IV, afirmando que o conhecimento das ideias eternas é recusado por eles por causa do orgulho, parece delinear que, segundo Agostinho, a reconciliação com o Pai em Cristo pelo Espírito Santo é integral e causa da restauração da mútua dependência entre ciência e sabedoria. “O conhecimento que se chega pela iluminação exige um processo de reordenamento da mente que se volta totalmente para a contemplação da verdade”, como é dito abaixo: “[...] quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para suas perfeições invisíveis e deve modelar-se progressivamente em contato com a eternidade” (*Trin.* XII, 14.21a).

Agostinho sustenta que não é possível governar a nossa vida adequadamente se a nossa mente não se voltar para o correto uso das realidades temporais. É pelo correto uso

dessas realidades que podemos alcançar a Verdade que não é só objeto de conhecimento, mas sobretudo, objeto do amor. Esse processo para alcançar o conhecimento começa pelo desejo voltado para o objeto a ser conhecido e é completado somente através da união com o objeto conhecido através do amor (GIOIA, 2008).

Segundo Gioia (2008, p. 225) “está acima de qualquer discussão que as consequências epistemológicas do pecado – gerado pela soberba e orgulho –, que encabeçam a relação entre ciência e sabedoria, são também inseparáveis da mediação e reconciliação operada por Cristo”. É ele que, assumindo a carne humana, assume as realidades temporais, e como Deus e homem, ordena todo o conhecimento do mundo sensível em vista da eternidade. Ele é a ponte, é o princípio de equilíbrio e o ordenamento do conhecimento sensível: *ciência*.

Dessa forma, a soberba passa a dominar quando a parte da mente que deve administrar as coisas temporais deixa-se prender pelos encantos das realidades externas (ciência), a ponto de escapar da supervisão da sua parte superior (sabedoria), perdendo a iluminação da Verdade (*Trin. XII, 13.20*).

Gioia (2008, p. 227) afirma que, “normalmente quando Agostinho toca nessa questão, ele vai buscar exemplos na vida cotidiana”, sobretudo nas atitudes das pessoas que fogem do princípio da moral e da conduta de fé, tal como descrita pelo Evangelho. Seria uma espécie de afastamento da vida dos princípios divinos que a devem reger, conduzir. Essa é uma possibilidade sempre presente por causa do pecado. Agostinho faz uma espécie de descrição dessa decadência da mente como se fosse uma fornicção em que a mente se degrada. “A alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal para o seu interesse particular. A culpa é do orgulho que ama as divisões. Soberba essa denominada “início do pecado” (*Eclo 10,15 apud Trin. XII, 9.14*).

Porém, é preciso lembrar que as coisas temporais em si mesmas são neutras, no sentido de que é o uso que o homem faz delas que pode pervertê-las ou não. Elas só se tornam ocasião de pecado quando nós tentamos utilizá-las como se elas bastassem para alcançarmos a felicidade.

Quando, porém, a alma, no afã de conseguir seu fim no que é percebido pelos sentidos corporais, levada pelo desejo de experimentar, de dominar ou de contatar o que ambiciona, e colocando nisso a finalidade de sua felicidade, algo que fizer, seja o que for, ela estará agindo com torpeza (*Trin. XII, 10.15*).

Nesta perspectiva, o orgulho também pode tornar as realidades temporais em pecado. Quando olhamo-as, em suas multiformes manifestações, fixamos o nosso amor nelas. Aqui, Agostinho, além dos filósofos, está pensando em qualquer pessoa que se encanta com as obras da criação, sem se voltar para o seu criador, Deus. Não se trata de desprezo às coisas materiais, ao mundo que nos cerca, trata-se, antes de tudo, de como devemos utilizar tudo aquilo que neste mundo precisamos para conduzir a nossa vida, sem tornar absoluto o que é relativo. A mente, ao tentar guiar-se por suas próprias leis e caprichos, ao invés de seguir as instruções das leis divinas, perde-se; não está cumprindo a sua função corretamente (*Trin.* XII, 9.14). A nossa pretensão de agir sem precisar de ninguém para nos conduzir, nos levará a condição de escravos da soberba:

Assim como a serpente não se arrasta com passos largos, mas com insensíveis movimentos de suas escamas, assim o lascivo movimento da queda, pouco a pouco, toma conta dos negligentes. Começando estes com o perverso desejo de assemelhar-se a Deus, chegam à semelhança com os animais (*Trin.* XII, 11.16).

Este orgulho resulta na ciência cuja autossuficiência já foi censurada no prólogo do livro IV; censura baseada na citação de 1 Cor, 8:1. Agora no livro XII nós a vemos duas vezes: “Quando, pois, alguém despreza o amor da sabedoria, que permanece sempre imutável, ele deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do temporal, essa ciência que incha e não edifica” (*Trin.* XII,11.16) e, “Entretanto, sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo” (*Trin.* XII,13.21). Tanto a soberba como o orgulho comprometeram todo o processo do conhecimento.

Para Agostinho, os sensíveis não colaboram para a formação do inteligível. A alma é agente no momento da sensação. Porém, não temos nenhuma ciência que nos venha de dentro – como na reminiscência de Platão –; a iluminação só aborda os inteligíveis puros. Por isso a ciência, conhecimento racional das coisas temporais, é tão inferior à sabedoria, conhecimento intelectual das coisas eternas (*Trin.* XII, 15,25). Agostinho tem o cuidado de especificar que a iluminação divina só se refere aos inteligíveis, com a exclusão dos sensíveis. Somente a razão negocia com o sensível; quanto ao intelecto, ocupa-se unicamente com a ordem inteligível, ele nada tem a abstrair das coisas materiais e a luz divina, que ele recebe, não lhe é dada para esse fim.

Agostinho faz toda uma exposição do tema da ciência humana como preparação para a sabedoria cristã. É apresentando o Cristo como mediador que o autor dá desfecho ao seu propósito de dissertar sobre a ciência do homem. A ciência é o conhecimento das coisas terrenas que o homem exercita nos seus três aspectos (seu ser, sua inteligência e sua volição). Ao apresentar temas como felicidade, fé, imortalidade e mediação, Agostinho aponta para a concepção de ciência como um conhecimento salutar para o homem todo, por meio do qual este pode crer que será feliz na imortalidade futura, a exemplo do mediador Jesus que, sendo Deus, morreu como homem e assumiu definitivamente seu aspecto imortal. A restauração da relação entre ciência e sabedoria só pode ser garantida através da graça de Cristo, que é o amor derramado em nossos corações pelo Espírito Santo. Para Agostinho o ordenamento do nosso conhecimento só se estabelece em Jesus Cristo, que pela sua graça reconciliadora, há também a reconciliação entre o presente e o eterno, consciência que permite a todo homem o verdadeiro conhecimento, uma vez que a ciência é apenas a preparação para a sabedoria (GIOIA, 2008).

Não existe uma incapacidade do homem em conhecer o mundo material; o problema apontado por ele é que a nossa fragilidade por causa do pecado, pode nos deter nas belezas do mundo material sem nos voltarmos para aquele fim último para o qual fomos criados. Em Cristo a tensão entre eterno e presente, e a redenção do presente pelo eterno, revelam plenamente a nossa vocação. E ao mesmo tempo, pela sua graça, conseguimos entender e contemplar a vida feliz, a vida eterna, que não se concretizará aqui, mas no além, na eternidade.

O ideal da vida feliz que impulsionou o primeiro escrito de Agostinho, e permanece no processo do seu amadurecimento, vai sendo repensado até transparecer no *De trinitate*, como um ideal válido e possível, revelado por Jesus Cristo. Porém, não pode ser postulado para essa vida presente, só na ressurreição. Para alcançá-lo, entretanto, há que se reconhecer a quebra que o pecado provocou em nós, limitando-nos no nosso modo de conhecer. Por nós mesmos, jamais conseguiríamos perceber isso, ou nem poderíamos alcançar o que a nossa alma tanto deseja: a felicidade. Pela fé, acolhendo o mediador entre Deus e os homens, dá-se o equilíbrio, e muito mais, dá-se a redenção do mundo e dos homens. A nossa mente passa a ter o equilíbrio necessário em vista da nossa finalidade, do fim. A ciência, como ordenamento deste mundo, prepara-nos para a eternidade (RAMOS, 2003).

Agostinho, porém, vai afirmar, até o final, o poder dos nossos sentidos corporais de adquirir conhecimento. Ao apresentar a divisão da razão entre ciência e sabedoria, a certeza que ele tem é que a mente tem o poder de conhecer.

Em todo caminho que fizemos até aqui, o absurdo que Agostinho vai combater desde sua primeira obra até a sua última grande obra, o *De civitate Dei*, é o daqueles filósofos que postulavam não ser possível o conhecimento, devido ao erro que pode advir dos sentidos. Ao frisar a necessidade do ordenamento do conhecimento do mundo sensível, ele não postula que, sem esse ordenamento, o homem se torna incapaz de conhecer o que quer que seja. O que ele afirma é que o conhecimento longe da fé, não realiza plenamente o homem na sua sede de plenitude e felicidade. Suas críticas aos filósofos deixam muito claro esse aspecto. Se é verdade que a teoria do conhecimento em Agostinho não pode ser separada da prova da existência de Deus, é também verdade que, filosoficamente, para atingir o seu escopo, a prova deve postular como real e verdadeiro o poder que a razão humana possui de conhecer o mundo sensível. E foi exatamente isso que Agostinho fez.

O esforço ao qual Agostinho se empenhou foi conduzir uma reflexão dando à razão a responsabilidade de empenhar todo esforço possível para viver corretamente neste mundo - o que implica na teodicéia -, porque a capacidade que a mente tem para adquirir conhecimento é real e fica muito clara desde o início das suas reflexões. Separar Agostinho de sua fé é um recurso que não tornaria legítimo qualquer estudo sobre o bispo de Hipona, mas utilizar a fé como pretexto para não fazer algumas incursões em seu pensamento seria, a nosso ver, também uma infidelidade.

Escutemos suas palavras no último livro do *De trinitate*:

Sabemos que há dois tipos de conhecimento, uma das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais. Outros, das coisas que percebe por si mesma. Aqueles filósofos disseram muitas parvoíces contra o testemunho dos sentidos do corpo[...] Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimento (*Trin.* XV, 12.21).

Assim sendo, esse aprofundamento epistemológico no livro XII do *De trinitate*, cuja ideia da divisão da razão em duas funções é aristotélica: a ciência vista como a função da razão dirigida às atividades necessárias à vida terrena, razão inferior; e a sabedoria dirigida à contemplação das realidades eternas e imutáveis, razão superior; parece levar Agostinho a matizes que possibilitam maiores esclarecimentos do seu pensamento. A ciência é o conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessárias para realizar as atividades desta vida, conhecimento que gera nutre, defende e fortifica a fé salutar, que conduz o homem à

vida bem-aventurada. Esse conhecimento muitos fieis não o possuem de maneira rigorosa, embora seja vigorosa a sua fé (*Trin.* XIV, 1.3).

3.5 Nova luz

Não se pode compreender Agostinho senão começando por estabelecer a posição que ele mesmo assume do ponto de vista filosófico e teológico diante das correntes de pensamento que considera adversárias e daquelas que lhe deram as chaves interpretativas para a sua construção intelectual dentro da fé cristã. Neste sentido, é quase uma unanimidade os trabalhos monográficos que tratam da epistemologia em Agostinho já anteciparem que ela coincide com a teoria da iluminação.

Começar pela definição da teoria da iluminação a exposição da teoria do conhecimento em Agostinho, se, de certo ponto de vista, é verdadeiramente necessário, de outro pode induzir a um erro que é o de não verificar qual o papel do conhecimento do mundo sensível e qual o alcance que ele vai adquirindo ao longo dos escritos de Agostinho.

Para começar, precisa-se investigar o que Agostinho entendeu por *scientia* (*ciência*). Ao que tudo indica, nos seus primeiros escritos, ele ainda entendia esse termo a partir da tradição platônica. Dentro dessa visão, o conhecimento das realidades inteligíveis, imutáveis, eternas, objeto da especulação metafísica foi afirmado quase que negando, sob certo aspecto, o conhecimento do mundo sensível. Dentro dessa perspectiva, o conhecimento das coisas temporais, o conhecimento do mundo sensível tem um peso muito pequeno, ou quase nenhum.

Porém, a sua descoberta das escrituras, pela fé, não o faz ter um aprofundamento na perspectiva filosófica somente do ponto de vista metafísico-ontológico, mas também epistemológico. É como se ele descobrisse uma segunda *scientia* (ciência) ou poderíamos chamar de um segundo impulso: o estudo das escrituras. Agostinho passa a considerar a ciência (conhecimento do mundo sensível) como degrau indispensável para se chegar à ciência das coisas eternas. A leitura do apóstolo Paulo que fala do dom da ciência distinto do dom da sabedoria, torna-se instrumento de aplicação prática no seu pensamento filosófico: “A um é dada pelo Espírito uma palavra de sabedoria; a outro, uma palavra de ciência, por esse mesmo Espírito” (1Cor, 12:8). Na perspectiva filosófica, nesta questão específica, há uma herança de cunho aristotélico.

Acrescente-se a isso, a necessidade de compreender que no *De trinitate*, sobretudo a partir do livro XII, há um aprofundamento na divisão entre ciência e sabedoria. A ciência já

não é mais somente o que aconteceu no tempo, inclui a fé temporal, histórica. Ciência passa a ser tudo o que é temporal e interessa à fé. Essa divisão da razão já não é mais platônica, mas sim aristotélica, o que indica uma busca de se explicar ou compreender melhor a razão e o conhecimento humano.

Por fim, se a tarefa dessa ciência é sustentar a fé dos que crêem, é uma tarefa que nem todos necessariamente assumirão, porque haverá quem tenha conhecimento do mundo, mesmo sem abraçar a fé cristã. A capacidade da razão humana de conhecer o mundo sensível não é negada. Quando Agostinho fala dos filósofos pagãos ele oscila do elogio aos platônicos ao desprezo daqueles que se sustentaram no poder da razão como instrumento para alcançar a verdade-felicidade. Mas irá elogiar os cientistas do seu tempo pelas descobertas que ele mesmo irá aconselhar aos cristãos respeitarem, uma vez que os ensinamentos das Escrituras dizem respeito à salvação e não podem ser utilizados para afirmações que são contrárias às descobertas dos cientistas. Sendo assim, para Agostinho, a ciência se interessa pelas coisas temporais, pelos fatos históricos, e por todos os fenômenos naturais. A ideia de que podemos ter conhecimento seguro do mundo exterior não é uma afirmação sem fundamento. Para ele, esse conhecimento tem validade mesmo quando se trata de estabelecer a relação entre ensino das Escrituras e as conquistas das ciências:

Acontece muitas vezes que um não-cristão de tal modo conhece algo sobre a terra, o céu, os demais elementos deste mundo, o movimento e a conversão ou também a grandeza e a distância dos astros, os eclipses do sol e da lua, os círculos dos anos e dos tempos, as naturezas dos animais, das frutas, das pedras, e as demais realidades semelhantes, que o defende por argumentos verdadeiros e pela experiência. Mas é muito vergonhoso, pernicioso e digno de se evitar ao máximo que um cristão fale destes assuntos como estando de acordo com Escrituras cristãs, pois ao ouvi-lo deliberar de tal modo que, como se diz, cometa erros tão absurdos, um infiel mal consegue segurar o riso. E o mal não está em que se zombe de um homem que comete erros, mas que os de fora acreditem que nossos autores afirmem tais coisas. E assim são criticados e rechaçados como ignorantes. Quando em assuntos que conhecem perfeitamente apreenderem em erro a alguém do número dos cristãos afirmando sua falsa opinião a partir de nossos livros, de que modo vão acreditar naqueles Livros a respeito da ressurreição dos mortos, da esperança da vida eterna e do reino dos céus? Pensarão que foram escritos com falsidades, uma vez que eles mesmos puderam conhecer tais coisas por experiência e compreender com razões que excluem qualquer dúvida? [...] Para defender o que disseram com a mais leviana temeridade e com falsidade deveras manifesta, eles se esforçam por citar os mesmos livros sagrados ou também proferem muitas palavras, de memória, as quais julgam ter valor como testemunho, não entendendo o que dizem, nem sobre o que trata o que afirmam (*Gen. litt.* I, 20.39).

Como o nome de Agostinho é sempre relacionado ao de Platão, e este não nutria muito apreço ao conhecimento sensível – considerava-o como doxa, uma opinião, não lhe atribuía a capacidade de fornecer conhecimentos seguros –, Agostinho é imediatamente posto na mesma posição. Já no *De vera religione*, Agostinho afirma que os sentidos não enganam. E no *De trinitate* ele faz uma grande defesa do conhecimento sensível: “Sabemos que há dois tipos de conhecimento, um das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais. Outro, das coisas que percebe por si mesma” (*Trin.* XV, 12, 21).

Esse avanço no pensamento de Agostinho, como já frisamos, deve-se ao seu estudo aprofundado das Sagradas Escrituras e da sua experiência pessoal, sobretudo a passagem pelo maniqueísmo que explica tudo na luta mítica entre o bem e o mal.

Podemos aprender com Agostinho a ter mais confiança na razão humana e, conseqüentemente, na capacidade de conhecer o mundo sensível. É verdade que ele pretende se ocupar, como diz nos *Soliloquia*, de Deus e da alma, mas desde o início, e cada vez mais no Agostinho maduro, já existe uma confiança no conhecimento do mundo exterior, conhecimento que pode até ajudar a entender melhor as Escrituras. Agostinho salienta diversas vezes, no *De genesi ad litteram*, que a ciência poderia nos ensinar a não tomar ao pé da letra certas expressões bíblicas, como vimos na passagem acima. Ciência e sabedoria não são uma aporia no sentido absoluto para Agostinho, elas só se opõem se o horizonte de Deus for deixado de lado. Aleijar Deus tratando-o como extrínseco ao homem e, conseqüentemente, ao conhecimento, é algo inadmissível para o bispo de Hipona.

A própria antropologia desenvolvida por Agostinho, baseada na ideia de que o homem, segundo o livro do Gênesis, é *imago Dei*, ou seja, é imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), sendo a racionalidade a diferença específica do homem com relação aos seres inferiores, revela a capacidade que a razão tem para atingir a beatitude, sem com isso obnubilar a sua força e comprovada ação na aquisição do conhecimento do mundo sensível. Na ontologia triádica como apresentada no *De libero arbitrio*, Deus não está incluído, está acima de todas as coisas, entretanto, Ele é o único ser por antonomásia. Tudo é sustentado e converge para Ele. Como a razão é a ponte que liga as realidades do mundo e Deus, o que importa é caracterizar o modo de articulação da relação positiva entre ciência e sabedoria, de acordo com uma reflexão do próprio pensamento de Agostinho que no *De trinitate* afirma e legitima a via de conhecimento que passa pelos sentidos, e aqui envolve todo o processo do conhecimento que foi mencionado no segundo capítulo. Agostinho parece se esforçar para afirmar cada vez mais a verdade desse conhecimento. E assim o faz porque o conhecimento

sensível é a condição de possibilidade do viver neste mundo, do sentido das coisas e tudo o que aprendemos.

Há passagens em que Agostinho se comporta como um homem que tem plena convicção da necessidade de conhecer o mundo que nos cerca e dá ênfase naqueles que se dedicam às diversas ciências, inclusive não impondo a verdade bíblica nesses assuntos, para que não se incorra em erros. Se a bíblia não tem a função de ensinar as ciências – que são úteis para este mundo, mas inúteis para a salvação – em se tratando de conhecimento científico, deve-se ouvir os homens que dele entendem.

Se levarmos em conta que o comentário literal ao Gênesis foi escrito em 14 anos (400-414), sendo concluído quase que concomitante ao *De trinitate* (399-414). Não se erra ao afirmar que o *De trinitate* é a elaboração sistemática da teologia trinitária presente no *De Genesi ad litteram* e toda a sua repercussão em temas como imagem e semelhança, luz, criação do nada, pecado etc., não estão desprovidos de uma exegese escriturística. São obras distintas, mas com uma interligação indispensável. Agostinho já havia se debruçado sobre a narrativa da criação em duas tentativas anteriores, mas esta é a mais elaborada das três (AYOUB, 2011). É no livro XII do *De genesi ad litteram* que nós encontramos a “melhor elaboração de Agostinho sobre a criação de Deus” (SCHUMACHER, 2011, p. 30).

Por fim, lancemos luz sobre um pensador que recorre a autoridade de Agostinho em favor da ciência. Galileu Galilei na sua carta escrita à grã-duquesa Cristina, mãe do protetor de Galileu, tomou cuidado de embasar sua defesa de acordo com a fé. Galileu arregimenta em seu favor muitos padres da Igreja, dentre eles, Santo Agostinho. Os trechos citados por ele, o revela como um conhecedor da obra de Agostinho. As citações do *De Genesi ad litteram* foram todas na direção de defesa das ciências naturais. Em tudo aquilo que diz respeito às ciências naturais, é preciso partir primeiro da experiência sensível para depois chegar à interpretação correta da Bíblia, e não o contrário. Partir das Escrituras para se chegar a entender a natureza pode levar a muitos equívocos. É oportuno concluir com algumas citações feitas pelo pai da ciência moderna.

Eis um trecho da carta em que é citada a passassem do *Gen. litt.* II, 9.20:

Em Santo Agostinho se lêem as seguintes palavras: “Costuma-se perguntar também o que se deve crer sobre a forma e a figura do céu de acordo com nossas Escrituras. Muitos discutem muito sobre este assunto que nossos autores omitiram levados por grande prudência, visto não serem de proveito em ordem à vida bem-aventurada para os que as apreendem. E, empregam, o que é pior, tempos precisos nesta tarefa, que deveriam ser ocupados em coisas salutares. O que importa, se o céu, como uma esfera, encerra a terra

equilibrada no meio da massa do mundo, ou se ele a cobre por uma parte superior como um disco? Mas porque se trata da autoridade das Escrituras, por aquele motivo que mencionei não uma vez, ou seja, para alguém que não entende as palavras divinas, quando a respeito destas coisas encontrar algo semelhante nos nossos Livros ou deles ouvir que pareça estar contra as razões percebidas por ele, de forma alguma acredite naqueles que avisam ou contam ou afirmam que se trata de coisas úteis. É preciso dizer-lhes em poucas palavras o que nossos autores conheceram sobre a figura do céu e que está de acordo com a verdade, e que o Espírito de Deus, que falava por eles, não quis ensinar aos homens estas coisas de nenhum proveito para a salvação. (NASCIMENTO, 2015, p. 52)

Outra citação do *Gen. litt.* II, 10.23:

De fato, a mesma falta de apreço tida pelos mesmos escritores sagrados no determinante ao que se deve crer a respeito de tais acidentes dos corpos celestes vem aí repetida no capítulo seguinte: “Também sobre o movimento do céu, alguns dos nossos irmãos perguntam: se está parado ou se move. “Pois se está em movimento, dizem, como pode ser firmamento? Mas, se está parado, como os astros, que se consideram fixos nele, giram do oriente para o ocidente, realizando os setentrionais giros mais curtos junto aos pólos? Assim, se há um outro polo do outro verte que nos é oculto, parece como uma esfera? Mas se não há um outro pólo, parece girar como um disco? Responder-lhes-ei que esse assunto deve ser investigado com raciocínios mais sutis e exaustivos para se chegar a conhecer se é ou não é assim. Para inicia-los e tratá-los, já não disponho de tempo, nem devem tê-lo aqueles que desejamos instruir para a sua salvação e a imprescindível utilidade da Santa Igreja. (NASCIMENTO, 2015, p. 52).

Ele cita ainda um trecho de uma das epístolas de Agostinho, a *Ep7*:

Se acontece que a autoridade das Sagradas Escrituras é posta em oposição com uma razão manifesta e certa, isto quer dizer que aquele que interpreta a Escritura não a compreende de maneira conveniente; não é o sentido da Escritura que ele não pode compreender, que se opõe à verdade, mas o sentido que ele quis lhe dar; o que se opõe à verdade não é o que se encontra na Escritura, mas o que se encontra nele mesmo [no intérprete] e que ele quis atribuir a esta [a Escritura] (NASCIMENTO, 2015, p. 54).

Conclui-se, portanto, que Galileu, ao olhar para as obras de Agostinho, procurou perceber as aberturas necessárias para, na conciliação entre filosofia e teologia, identificar o comprometimento do hiponense com os elementos filosóficos que o Ocidente recebeu como herança grega. Se a filosofia medieval deve ser vista a partir de um prisma bem mais amplo que envolve todo o medievo como consolidação da religião cristã, um elemento fundamental para a consolidação da cultura cristã foi a filosofia, que trazia consigo o brilho da universalidade.

CONCLUSÃO

Como o primeiro filósofo cristão a obter êxito tentando fazer a conciliação entre fé e razão, Agostinho edificou uma doutrina que, sucintamente, pode-se dizer comporta três momentos: a preparação à fé pela razão, o ato de fé e a compreensão do conteúdo da fé. Isto significa dizer que, a condição fundamental para a própria possibilidade da fé é a razão. Quando fala do aprendizado, Agostinho apresenta dois guias: autoridade e razão. Segundo o tempo a primeira é a autoridade; segundo a realidade, a primeira é a razão. Assim sendo, o primeiro problema filosófico que ele enfrenta como convertido é o do conhecimento que se lhe apresenta sob dois aspectos: se é possível conhecer a verdade e como a conhecemos.

Mas para chegar até esse ponto houve uma longa jornada. Ao iniciar sua busca pela verdade-sabedoria, Agostinho conheceu o maniqueísmo, escola que frequentou por onze anos. O saber genuinamente racional prometido pelo materialismo dos maniqueus que levou Agostinho a aderir à sua doutrina, revelou-se desastroso. A decepção de Agostinho abrange o sistema maniqueísta como um todo. Apesar disso, Agostinho, homem de alma inquieta, não desiste de sua procura, o que o levará ao modo de pensar dos acadêmicos.

É também a busca de uma justificação científica que o faz recorrer ao ceticismo dos acadêmicos. Pensando ser a melhor atitude a se ter na vida, uma vez que fora decepcionado pelo maniqueísmo, Agostinho adotou a via da simples opinião como princípio a ser seguido. Ele abstém-se de qualquer afirmação, pondo tudo sob o crivo da dúvida. É verdade que não cai na extrema dúvida universal. O problema era ter uma verdade certa, que não pudesse ser contestada das coisas invisíveis. Ele queria encontrar uma certeza irrefutável para essas coisas. Algo que o ceticismo não lhe deu.

O neoplatonismo foi o instrumento que o ajudou nesta busca, porque lhe forneceu os elementos para seu convencimento de um mundo espiritual em cujo topo e acima da hierarquia está um Deus, verdade imutável. O encontro com o neoplatonismo gerou em Agostinho seus maiores progressos rumo à adesão definitiva à fé católica. Para isso, Santo Ambrósio, bispo de Milão, exerceu um papel fundamental. Agostinho faz descobertas que o conduzirão por toda a vida. No método alegórico é posto em evidência o duplo aspecto das Escrituras: a letra e o espírito. Esse duplo aspecto se alarga na compreensão de Agostinho que, aos poucos, intui que toda a realidade é constituída desse modo. O maior passo foi entender que Deus não é uma substância material, Deus é espírito. Como consequência, se dá conta que não é um absurdo partir do dado da fé, da autoridade da Escritura e da Igreja, para encontrar a verdade que tanto buscava.

Dado o passo da conversão, na perspectiva pessoal, Agostinho sente-se feliz e convencido dessa certeza, pois encontrou o que tanto buscava. O maniqueísmo e ceticismo foram superados por ele. A fim de ajudar as pessoas a não passarem por semelhantes dificuldades, tentará propor a todos um instrumento que fosse eficaz. Neste sentido, o *Contra academicos*, sua primeira obra de Cassiciáco, será um grande marco na sua vida de convertido e de pensador.

Nessa obra, há desde o começo de suas reflexões, o desejo de não atenuar em nada o rigor da razão em matéria de prova. Sendo assim, o primeiro passo a que sua razão se propõe, será afirmar a si mesmo que é possível saber alguma coisa. Antes de estabelecer a certeza da existência de Deus. Agostinho estabelece a possibilidade da certeza em geral, e o faz ao apoderar-se da primeira de todas as certezas, aquela que as dúvidas mais exageradas dos céticos não podiam abalar: sua própria existência. Para Agostinho, o pensamento é um conteúdo do ser, do existir, e não o ser, o existir, um conteúdo do pensamento. O ato de saber que existe pressupõe o existir. No *Contra academicos* Agostinho vai demonstrar que o homem conhece com certeza algumas verdades e a própria existência é a base epistemológica para todas as outras: *Si fallor sum* : Se me engano existo (*Civ. Dei.* XI, 26).

Agostinho, tentando conhecer a si mesmo, fazendo uma análise do seu interior como eu existencial, descobriu que o seu conhecimento inclui coisas que passam, são temporais , e outras coisas que parecem fixas, ou eternas. Nesses dois níveis, algumas coisas são conhecidas pela experiência direta do indivíduo, neste caso, os sentidos assumem um papel fundamental; enquanto outras coisas são conhecidas somente através de pessoas que aparecem como testemunhas acreditáveis.

Assim, partindo das coisas criadas, da realidade da criação, ele elabora uma hierarquia dos seres. Nessa hierarquia há aqueles seres que simplesmente existem, há as coisas que existem e vivem e as coisas que além de existirem e viverem, têm também entendimento; os homens fazem parte dessa última classe. E como ser que tem entendimento, o homem, no processo do conhecimento, tem em si uma hierarquia: os sentidos externos, o sentido interno e a razão (*Lib. arb.* II, 3.7). Aquele que se descobre existente percebe que para chegar a essa intuição, vive e pensa. Ser-existir, viver e pensar (*esse, vivere, intellegere*) são as três evidências que se tem imediatamente. São interpretados por Agostinho, na perspectiva do mundo criado, como uma série de perfeição. Há uma hierarquia ascendente nessa tríade.

Ao adotar esse princípio hierárquico da realidade, a intenção de Agostinho é apresentar uma visão panorâmica e abarcadora de toda realidade mesma. Os três níveis esgotam os níveis de modos de ser dos entes. É claro que está fora o princípio primeiro que é

o fundamento de toda a série do real, e que seja como for, não se pode dizer que está privado de alguma dessas perfeições, porque ele contém e ultrapassa a todas, Deus. Ficou claro que essa orientação ascendente da série revela que Agostinho é um herdeiro do neoplatonismo: a orientação do inferior para o superior significará a direção do corpóreo ao incorpóreo, do sensível ao inteligível, do mutável ao imutável. O sujeito pensante assume um princípio de dignidade e ao mesmo tempo, pela razão, é capaz de conhecer a si mesmo, o mundo ao seu redor e a verdade-felicidade: Deus.

Para Agostinho, conhecer é sentir, isto é, perceber através dos sentidos as qualidades das coisas. Assim, temos aquilo que é próprio a um sentido e o que é comum a vários. Entretanto, não é pelos sentidos que podemos discernir o que alguns sensíveis têm em comum entre si. Até os irracionais são capazes de sentir impressões interiores de desejo ou repugnância diante de alguns objetos. A existência nos animais e nos homens de um sentido interior, superior aos sentidos externos, ainda que inferior à razão, Agostinho tem como certa. Ao sentido interior, todas as sensações exteriores são reportadas. O sentido interior precede ao sentido exterior porque é ele quem dita ao sentido exterior o que lhe falta, a deficiência; a razão, entretanto, é superior aos dois.

Quanto a essa questão, Agostinho afirma a necessidade de prestar atenção em três aspectos: primeiro, que também os sentidos dos outros assumem um papel de ajuda na conquista do nosso saber; segundo, conhecemos as imagens de coisas materiais que nós lembramos de experiências do passado, ou que foram criadas por nós mesmos reunindo e lembrando imagens em novas imaginações; e, finalmente, conhecemos coisas imateriais, ideias como as de justiça, sabedoria, caridade que podem ser entendidas, mas estão longe de ser imaginadas.

E para ter acesso a essas três classes, objetos materiais, imagens e ideias, para chegar a conhecê-los, nós empregamos três diferentes tipos de visão: a visão corporal, exercida pelos cinco sentidos; a visão espiritual, exercida pela memória e imaginação e a visão intelectual, exercida pela mente. Dentro do contexto do conhecimento humano, todas essas visões têm uma só fonte: a alma racional da pessoa que conhece. Sendo assim, só há segundo Agostinho, duas fontes para o nosso conhecimento: a primeira é o conhecimento do mundo material que vem através da percepção dos sentidos; e a segunda, o conhecimento interior que vem direto da consciência de nós mesmos. “Sabemos que há dois tipos de conhecimento, um das coisas que a alma capta pelos sentidos corporais. Outros, das coisas que percebe por si mesma” (*Trin. XV, 12.21b*)

Postulando não haver conhecimento inato, o que levou Agostinho a declarar as duas fontes do conhecimento, temos no ato mesmo de conhecer três elementos: o objeto percebido; o poder cognitivo que é informado pelo objeto percebido e a vontade que une o objeto e o poder cognitivo para produzir a visão. Essa imagem presente do objeto é então juntada pela vontade à memória onde ela permanece armazenada. Assim, o objeto pode ser visto, mesmo quando ausente, através de sua imagem que pode ser lembrada.

Esse armazenamento da imagem torna-se um potencial objeto do pensamento. Ele se torna atual quando a vontade o junta à mente recolhendo as imagens e prestando atenção a elas, mantendo-as sob o olhar da mente; assim a mente pode ruminar, avaliar e colocá-las com um pouco de experiência dentro de um contexto organizado, que faça sentido. Se este conhecimento diz respeito a assuntos deste mundo, isto é chamado ciência. Se diz respeito a Deus e à verdade eterna, é chamado sabedoria. Agostinho não tem dúvida de que ele tem percepção do mundo externo. Isto sempre fez parte de sua consciência. Além disso, ele acreditava que essas percepções lhe deram informações confiáveis sobre o mundo dos seres materiais.

Assim sendo, a memória assume um papel de fundamental importância para o conhecimento sensível. Agostinho recorre a algumas imagens para tentar definir a memória e seu papel ativo no conhecimento que temos do mundo e das coisas. A memória é como um grande armazém na nossa mente onde estão todas as imagens criadas pelo nosso contato com o mundo material e também os pensamentos humanos. Ela é dita também como “o estômago da alma”. No processo de reflexão sobre a memória, Agostinho apresenta algumas etapas. Primeiro, estão os tesouros de todas as imagens de todas as classes obtidas pelos sentidos e aquelas fruto da imaginação. Depois, das imagens que se obtém pelos sentidos, a memória retém e recorda ideias que são fruto do ensino como as classes, as relações, as leis dos números. A memória também armazena estados emocionais e afecções da mente, suas experiências e opiniões; a memória chega a ser o mesmo que a autoconsciência.

Dando mais um passo, Agostinho se depara com algo misterioso: a mente não só recorda, ela mesma, lembra também que se esquece. A memória é tão importante que, sem ela, até o recordar o nome de uma pessoa próxima, ou fazer as tarefas mais simples do cotidiano, seria impossível. E na sua busca pela verdade, através da memória, o homem encontra Deus. Agostinho friza, porém, que Deus está na memória a partir do momento em que é conhecido, antes disso, não. E para encontrá-Lo é preciso ir além da mente humana, só pode ser achado e conhecido nEle mesmo. A consequência é que o homem passa a ter memória de Deus desde o dia em que buscou e conheceu a verdade, por isso Deus não estava

presente na memória antes de ser conhecido. Nesta perspectiva, fica muito claro que uma coisa é a memória, outra é a memória de Deus.

Para Agostinho, o homem tem a sua condição própria neste mundo em que precisa lidar consigo mesmo, com o mundo que o cerca, e tem uma dimensão social que lhe põe em relação com os outros. Como de todos os seres só o homem tem uma alma racional, uma mente que é o seu maior tesouro, ele pode ser definido como um pensamento que se enriquece progressivamente da inteligência, graças ao exercício da razão. Por esse fato, a razão está antes da inteligência e da fé. A mente é a maior glória do ser humano, porque é nela que podemos encontrar a mais perfeita imagem de Deus neste triste e cansado mundo.

Agostinho sustenta que há de um lado um conhecimento do intelecto ou da razão superior, voltado para as ideias divinas: sabedoria. De outro, temos um conhecimento da razão inferior, voltada para as coisas sensíveis, da ordem da ação: a ciência. Esse aprofundamento do quadro epistemológico do pensamento de Agostinho, encontramos bem formulado no livro XII do *De trinitate*.

O exercício exclusivo da razão inferior não se volta às ideias, mas para seus reflexos mutáveis, ou seja, para as coisas sensíveis, das quais, para seu proveito próprio, o homem apodera-se para gozá-las e explorá-las; isso é a ciência. Ao nos voltarmos para as coisas, a ciência nos submete ao criado e nos confina aos limites do individual. A ciência não é apenas um instrumento a serviço da sabedoria, uma vez que esteja adquirida, mas também um meio de adquiri-la. O que Agostinho insiste é que não se pode colocar a sabedoria e a ciência no mesmo patamar. Confundi-las é colocar no mesmo plano o superior (sabedoria) e o inferior (ciência). No desejo de alcançar a sabedoria, Agostinho percebe que a articulação do pensamento não se poderia fazer sem levar em conta o dado da experiência sensível.

O avanço percebido no *De trinitate* é compreensível pela simultaneidade com o *De Genesi ad litteram*. Esta obra, é a exegese bíblica da narrativa da criação, e aquela, a sistematização teológica dessa narrativa, a partir da explicitação do Deus uno e trino e sua criação. Pode-se acrescentar a isso, a absorção das definições dogmáticas dos Concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381), além do contato com a teologia dos Padres alexandrinos através da exegese alegórica que Agostinho aprendeu com Ambrósio e mesmo elementos da filosofia aristotélica.

Esse salto epistemológico foi percebido por Galileu Galilei. Este, quando precisou fazer a sua defesa, tentando mostrar a legitimidade do conhecimento do mundo sensível, recorreu ao estabelecimento de princípios, postos por alguns Padres da Igreja, dentre eles, Santo Agostinho. Citando abundantemente passagens do *De Genesi ad litteram* tentou

justificar com as palavras de Agostinho as suas pesquisas científicas como fazendo parte do âmbito daquelas coisas que dizem respeito a nossa vida humana e não contradizem à fé.

O objetivo deste trabalho foi compreender melhor a razão voltada para o conhecimento das coisas sensíveis, no pensamento de Agostinho (razão inferior) à luz de um amadurecimento de sua epistemologia, nas obras *Contra academicos*, *De libero arbitrio* e *De trinitate*. Com essa finalidade, tivemos que recorrer ao conjunto da obra agostiniana, naquilo que foi necessário para aprofundar e explicitar melhor o tema. Os autores dos quais tivemos acesso, foram consultados à medida que houve necessidade de aprofundamento do objeto da pesquisa.

Concluimos, portanto, que, para Agostinho, os sensíveis não colaboram para a formação do inteligível. A alma é agente no momento da sensação. Porém, não temos nenhuma ciência que nos venha de dentro, como na reminiscência de Platão. A iluminação só aborda os inteligíveis puros. Por isso, a ciência, conhecimento racional das coisas temporais, é tão inferior à sabedoria, conhecimento intelectual das coisas eternas. Agostinho tem o cuidado de especificar que a iluminação divina só se refere aos inteligíveis, com a exclusão dos sensíveis. Somente a razão negocia com o sensível; quanto ao intelecto, ocupa-se unicamente com a ordem inteligível, ele nada tem a abstrair das coisas materiais; e a luz divina, que ele recebe, não lhe é dada para esse fim.

Entendemos, finalmente, que, a partir das novas interpretações da teoria da iluminação na perspectiva teológica com uma vertente mais ontológica que epistemológica, poderemos encontrar um justo equilíbrio entre Ciência e Sabedoria. Porém, a articulação de tal questão de maneira conveniente, seja sob perfil filosófico, seja sob o teológico, abre um novo e longo caminho para o aprofundamento do tema. Deve-se observar que isso, por inúmeras razões, é bastante difícil, e envolve uma abrangência que não pôde ser alvo de estudo exaustivo nesta dissertação: e aqui está justamente o limite deste trabalho. Só pudemos fazer acenos que poderão ser objeto de estudos e aprofundamentos ulteriores.

Essa menção da ciência como um conhecimento legítimo, tendo como um dos alicerces a exegese da narrativa da criação, não é isenta de problemas, já que há diversos aspectos do pensamento de Agostinho que parecem negar peremptoriamente a possibilidade de pensar a ciência por meio de seus conceitos. Isso torna-se mais difícil quando se tem em mente a ciência moderna. Aprofundamentos futuros serão necessários, levando em consideração o recorte de alguns elementos para utilizá-los funcionalmente, sem que a ciência permaneça presa aos horizontes hermenêuticos condicionadores dos próprios conceitos de

Agostinho, que às vezes oscila do entusiasmo com a razão, ao medo da autonomia do homem em relação a Deus.

Falar de recorte aqui, significa, sobretudo, olhar para as suas grandes obras como as que melhor retratam seu pensamento filosófico exatamente por conterem sua teologia da maturidade. Na verdade, ao delimitar o campo de ação da ciência, e atribuir à razão o papel ativo na ação de conhecer, Agostinho reforça que Deus é o fundamento ontológico-existencial do homem e de seu conhecer, e o ser do homem se concretiza no tempo, no mundo que precisa de sua ação conhecedora e organizadora. Nesse sentido, precisamos ver dentro de seu contexto, como positiva toda a preocupação de Agostinho de cada vez mais dar um enfoque bíblico-teológico com chaves epistemológico- filosóficas à questão do conhecimento humano.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, parte I. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990a.

_____. *A cidade de Deus*, parte II. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990b.

_____. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002a.

_____. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002b. (Patrística, 19).

_____. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 21)

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores, 6)

_____. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Del Maestro. In: *Obras de San Agustín*, tomo III. Madrid: BAC, 1951.

_____. *Dialoghi: la controversia académica; La felicità; L'Ordine; I soliloqui; L'Immortalità dell' Anima*. Roma: Città Nuova Editrice, 1970.

_____. *Epistolares; Cartas*. Trad. Lope Cilleruelo. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em 13 nov. 2017

_____. *La inmortalidad del alma*. Trad. Lope Cilleruelo. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em 20 nov. 2017

_____. *El único bautismo*. Trad. P. Santos Santamarta. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em 23 abr. 2018

_____. *Réplica a juliano*. Trad. P. Luis Arias Álvarez. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em 25 abr. 2018

_____. *La música*. Trad. Alfonso Ortega. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 09 jan. 2018

_____. *Las retractaciones*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 15 out. 2017

_____. *O livre-arbítrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *la predestinación de los santos* Trad: Emiliano López. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 20 mai. 2018

_____. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002c.

_____. *Ochenta y tres cuestiones diversas*. Trad. Teodoro C. Madrid. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>>. Acesso em : 12 mar. 2018

_____. *Sermones*. Trad. Pío de Luis Vizcaíno. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/links/spagnolo/index.htm>> Acesso em 25 jan. 2018

_____. *Sobre a potencialidade da alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Solilóquios; Vida Feliz*. São Paulo, Paulus, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ARMSTRONG, A. Hilary. *Saint Augustine and christian Platonism*. Villanova, PA: Villanova University Press, 1967.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BERNARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de Antiguidade Cristã*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BÍBLIA SAGRADA: edição de estudos. São Paulo: Ave Maria, 2011.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOURKE, Vernon J. *Augustine's view of reality*. Villanova, PA: Villanova University Press, 1964.

BRÉHIER, Émile. *História de la filosofia*, tomo I. Buenos Aires: Sudamericana, 1944.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

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

CAPANAGA, V. *Obras de San Agustin*, Vol. I, BAC, Madrid, 1969.

CASTELLO DUBRA, Julio A. La prueba agostiniana de la existencia de Dios. *Ágora filosófica*, Recife, v. 1, n. 2, p. 33-55, jul./dez. 2001.

CHADWIK, Henry. *Augustine of Hippo: a life*. New York, Oxford University Press, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. In: DE BONI, Luis Alberto. *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 39-55.

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

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; PUC-Rio, 2012. p. 105-138. (v. 1, de Sócrates a Rousseau).

_____. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

CREMONA, Carlos. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GIOIA, Luigi. *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*. New York: Oxford University Press, 2008.

HARRISON, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*. Cambridge: Oxford University Press, 2006.

JOLIVET, Regis. *Curso de filosofia*. Trad. Eduardo Prado de Mendonça. 18. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1990.

LADARIA, Luis F. *Introdução à Antropologia Teológica*, Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo : Loyola , 1998.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja: Séculos I-IV*. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2000.

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*, vol I. Trad. Benônio Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. *Ciência e Fé: Galileu Galilei*. São Paulo, SP: Unesp, 2015.

O'DALY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press, 1987.

O'DONNELL, J. James. *Augustine: a new biography*. Harper Collins, ebook, 1999.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 15 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1990.

PALACIOS, Pelayo Moreno (Org.). *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002.

PIGNATARI, Roberto Carlos. *Deus Quaerens: introdução à metafísica da interioridade de Santo Agostinho nas leituras de São Boa Ventura e Heidegger*. São Paulo: Fons sapientiae, 2015.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *República*, Trad. Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2010.

PLOTINO. *Enneadi*. Trad. Roberto Radice. A cura di Giovanni Reale. Roma, ITA: Mandadori, 2002.

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

RAMOS, Angelo Zanoni: *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De trinitate*. São Paulo: USP, junho/2003, PDF.

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

_____. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994. (História da filosofia grega e romana, v. 4).

RIGGI, C. Maniqueísmo. In: BERARDINO, Angelo. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis, RJ: Paulus; Vozes, 2002, pp. 874-876.

RIGGI, C; ZINCONE, S. *Dicionário Patrístico e de antiguidade cristã*. Trad. Cristina Ardrade. BERNARDINO, Angelo Di. Org. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROPS, Daniel. *A igreja dos tempos bárbaros*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991.

SCHUMACHER, Lydia. *Divine illumination: the future of Augustine's theory of knowledge*. London: Wiley-BlackWell, 2011.

SCIACCA, Michele Federico. *Sant'Agostino*. Palermo: L'Epos, 1991.

SESÉ, Bernard. *Agostinho: o convertido*. Trad. Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1997.

STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STOCK, Brian. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

TESKE, Roland J.; McWILLIAM, Joanne; BOWERY, Anne-Marie; COYLE, J. Kevin; In: FITZGERALD, Allan D. (Org). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

VON OORT, Johannes. *Augustine and manichaeanchristianity: selected papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo*. Pretroia: University of Pretroia, pp. 24-26 April 2012, Brill, Leiden-Boston, 2013.

WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.