

MARCELO PEREIRA DE ANDRADE

O autoconhecimento da *mens* no livro X do *De Trinitate* de
Santo Agostinho

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento.

São Paulo – 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O autoconhecimento da *mens* no livro X do *De Trinitate* de
Santo Agostinho

MARCELO PEREIRA DE ANDRADE

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO SUBMETIDA AO DEPARTAMENTO DE
FILOSOFIA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO COMO
PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE.

APROVADA POR:

Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento
(ORIENTADOR)

Prof. Dr. Marcelo Perine
(EXAMINADOR INTERNO)

Prof. Dr. Maurílio José de Oliveira Camello
(EXAMINADOR EXTERNO)

DATA:

ANO:

In memoriam de

Benedito Pereira de Andrade
Benedita Batista de Andrade
Afonso da Silva Santos
Joaquim Carlos da Silva

*“Porque há ausências que nos
são ainda mais presenças.”*

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq pela bolsa de mestrado.

Aos amigos Pedro Rodolfo, Adriana Cintra, Maristela e César Amaro, companheiros de estrada.

A João Francisco Pereira de Andrade, que me introduziu na Filosofia.

Ao amigo Pe Carlos Antônio pelos textos, pela generosidade e amizade.

Ao amigo Júlio César de Andrade Fraga, pela descontração.

Ao amigo Professor Maurílio Camello, pelos ensinamentos, preciosas sugestões e bondade.

Aos meus pais, José Benedito Pereira de Andrade e Maria Helena Santos de Andrade, bem como aos meus irmãos Frederico Pereira de Andrade, Danilo Pereira de Andrade e Lúcia Helena Pereira de Andrade.

A “vó” Teresa.

À família Giannico, em especial, a Ernani Benedito Monteiro Giannico e Maria Luiza Couto Giannico, por me acolherem entre os seus.

A Pelayo Moreno que disponibilizou a Biblioteca especializada em Agostinho.
E ao Sr. João Paulo, pela recepção sempre acolhedora.

À prontidão, boa vontade e paciência de Joice.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Medieval Latina e Filosofia Árabe.

Ao Professor Francisco Benjamin, Professor Moacyr Novaes e Professora Mariana Sérvulo, pelas sugestões.

Aos Professores da PUC-SP.

Ao Seminário Diocesano Santo Antônio de Taubaté, onde tudo começou.

À Faculdade Dehoniana de Taubaté, pela oportunidade e pela confiança.

Aos meus alunos, pelo carinho e respeito.

Em especial ao meu orientador Professor Carlos Arthur R. do Nascimento, pelas aulas, pelo rigor, dedicação, amabilidade e generosidade. Enfim, por tudo.

Por fim, a minha companheira Elaine e minha filha Ana Beatriz, simplesmente pela presença.

RESUMO

Neste trabalho apresenta-se a análise que Agostinho realiza no livro décimo do *De Trinitate* acerca do processo do autoconhecimento da *mens*.

Para Agostinho, o conhecimento que a *mens* possui de si mesma é imediato, total e indubitável. Apesar disso, ele reconhece a possibilidade do auto-engano e explica que isso é possível devido à inadequação entre conhecimento de si e pensamento de si.

PALAVRAS-CHAVE: *mens*, conhecimento de si, pensamento de si, *species*, auto-engano, Deus.

ABSTRACT

This work shows the analysis which Augustine makes in *De Trinitate's* tenth book about self-knowledge's process of the *mens*.

For Augustine, the knowledge which the *mens* has of herself is immediate, total and indubitable. Nevertheless, he recognizes the possibility of the self-deceit and explains that it is possible due the inadequacies between self-knowledge and self-thought.

KEY-WORD: *mens*, self-knowledge, self-thought, *species*, self-deceit, God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I – <i>MENS</i> E <i>NOTITIA</i> DE SI	21
A definição de <i>mens</i>	21
O conhecimento das coisas	31
A <i>notitia</i> de si	50
A <i>notitia</i> de si é total	57
II – O PRECEITO DÉLFICO	62
A implicação ética do preceito	62
A distinção entre <i>nosse</i> e <i>cogitare</i>	66
A reformulação do preceito délfico	70
III – AUTO-ENGANO E PRESENÇA	75
A imagem distorcida de si	75
A distinção entre presença e encontro	79
A vontade e a memória	84
O conhecimento indubitável de si	86
CONCLUSÃO	93
BIBLIOGRAFIA	101

NOTA

Optou-se por não seguir a grafia adota por várias edições dos textos de Agostinho (como as edições da *Biblioteca de Autores Cristianos* e *Bibliothèque Augustinienne*, por exemplo) que utilizam as consoantes “v” e “j”. Essas consoantes foram introduzidas no alfabeto latino em meados do século XVI, por isso, preferiu-se optar pelo alfabeto do latim clássico, que utiliza o “u” e “i” e assim uniformizamos todos os textos de Agostinho.

Optou-se também pela não tradução das palavras *mens* e *species* a fim de preservar toda a riqueza do significado dos termos.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende oferecer uma leitura de Agostinho de Hipona centralizada no problema do autoconhecimento da *mens* conforme o livro décimo do *De Trinitate*. Trata-se de uma investigação sobre a reformulação agostiniana do preceito délfico *conhece-te a ti mesmo* a partir do esclarecimento da adequação e da inadequação na *mens* entre conhecimento e pensamento de si.

Conhecimento de si e conhecimento de Deus constituem a divisa do pensamento agostiniano, expressa de maneira célebre já em seus primeiros escritos: “Deus e a alma desejo conhecer” (*Sol. I, ii, 7*)¹. O conhecimento de si é, na verdade, a via indicada por Agostinho para chegar-se ao conhecimento de Deus², pois conhecer-se a si mesmo significa reconhecer-se imagem de Deus.

Mas o modo como Agostinho compreendeu o autoconhecimento mudou ao longo dos anos³. O preceito délfico *conhece-te a ti mesmo* foi aos poucos sendo repensado à luz da revelação cristã e de certos conceitos fundamentais do neoplatonismo, para aparecer definitivamente em linguagem agostiniana no décimo livro do *De Trinitate*. É, portanto, em *De Trinitate X* que se encontra a análise mais

¹ “Deum et animam scire cupio”.

² É Deus mesmo quem admoesta a alma a buscá-Lo a fim de que ela alcance a própria beatitude. *De beata uita IV, 35*: “Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit [Mas certo aviso que nos admoesta a recordarmos de Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem indiferença, nos vem da fonte mesma da verdade. Aquele sol escondido irradia esta claridade em nossos olhos interiores]”.

³ Sobre o progresso da reflexão de Agostinho acerca do autoconhecimento ver COURCELLE, 1974, pp. 125-148.

aprofundada e definitiva de Agostinho acerca do problema do autoconhecimento⁴, centrada na afirmação da presença da *mens a si mesma*.

O fato de Agostinho recolher a tradição antiga e tê-la repensado à luz da revelação cristã teve enorme repercussão e importância para a Idade Média. Ele era considerado a luz inspiradora da Igreja, o mestre privilegiado. É, portanto, no cruzamento destas duas tradições – antiga e medieval – que podemos situar o pensamento agostiniano.

Agostinho é herdeiro dos debates filosóficos acerca do problema do autoconhecimento que encontram sua origem na *Apologia*, no *Alcibíades* e no *Cármides* de Platão.

A influência da filosofia platônica no pensamento de Agostinho é um fato bem estabelecido e que o próprio Agostinho reconheceu⁵, principalmente no que concerne à superação do materialismo maniqueu e ao método da interiorização. Ele encontrou no platonismo (o platonismo recebido e assimilado por ele) o instrumento intelectual que lhe permitiu organizar as outras fontes de inspiração: o conhecimento da literatura latina, a passagem do maniqueísmo ao catolicismo e as leituras das *Cartas de Paulo*⁶.

Além disso, para ele os platônicos ou neoplatônicos, isto é, Platão e aqueles que assimilaram seus ensinamentos, são superiores a todos os outros filósofos

⁴ Conforme COURCELLE, 1974, p. 149 & BERMON, 2001, p. 77.

⁵ *Conf. VII, ix.*

⁶ Ver CALABRESE, 2001, p. 83.

pagãos⁷. Felicita Platão e seus discípulos por terem reconhecido Deus como princípio do ser, do saber e do agir, conforme a tripartição da filosofia⁸. Faz referência inclusive a Porfírio⁹, o grande crítico do cristianismo.

A leitura dos *libri platoniorum* possibilitou a Agostinho não mais pensar a Deus em termos materialista e o instigou ao retorno a si mesmo, isto é, em direção ao íntimo do coração¹⁰. Ao trilhar essa via da interioridade, Agostinho faz triplíce experiência: reconhece que Deus habita nele como fonte de ser, que Deus o ilumina como Verbo interior e que o atrai com o desejo de felicidade.

Mas a superioridade dos platônicos não está isenta de erros e limitações, como por exemplo, a não compreensão de que o Verbo se fez carne e se despojou¹¹. O modo como Agostinho mostra as convergências e divergências entre os *libri platoniorum* e o Prólogo do Evangelho de João no livro VII das *Confissões* permite uma compreensão de sua assimilação da filosofia platônica: ele assimila o platonismo de maneira crítica, isto é, sempre em referência as Escrituras.

Em relação ao problema do autoconhecimento, Agostinho se inspira diretamente no *Tratado sobre as hipóstases que conhecemos*, isto é, nas *Enéadas* V, 3 de Plotino, e nas argumentações do *Alcíades* e *Cármides* de Platão, recolhidos e transmitidos por Cícero em *Tusculanas I*. Tanto Platão como Cícero afirmam a necessidade de um *alter-ego* para que a *mens* se conheça. Agostinho se

⁷ *De ciu. Dei VIII*, 9. Sobre a formação intelectual de Agostinho, ver SOLIGNAC, 1962, ss.

⁸ *De ciu. Dei VIII*, 4-12.

⁹ *De ciu. Dei X*, 29.

¹⁰ *Conf. VII*, x, 16.

¹¹ *Ibidem*.

opõe claramente a eles e se aproxima de Plotino, afirmando o caráter imediato do autoconhecimento.

O *De Trinitate* não se ocupa da alma por ela mesma, mas em vista de um outro propósito: o de encontrar nela a imagem do Deus Uni-Trino. Após apresentar o dogma da Trindade, Agostinho mostra o modo de expressão trinitária nas teofanias, combate as inflexões dos heréticos e chega à fórmula latina “*una essentia, tres personae*” (*De trin. VII, iv, 7*). Ele se pergunta, então, pela possibilidade de encontrar a presença de Deus em toda criação¹², seja por vestígios e similitudes, seja pela imagem da Trindade na alma¹³.

A analogia agostiniana entre a *mens* humana – memória, inteligência e vontade – e a Trindade, ou em outros termos, entre psicologia e teologia – guiou o pensamento da Idade Média acerca do autoconhecimento da *mens*, mesmo após a introdução das obras completas de Aristóteles no ocidente.

No fim do século XII não apenas as obras de Aristóteles foram traduzidas, mas também as obras de seus comentadores árabes ou judeus. As conseqüências foram diversas, mas consistiam, sobretudo, na tensa relação entre a razão humana¹⁴ e a fé, e na assim denominada “doutrina da dupla verdade”¹⁵. Para os agostinistas conservadores a filosofia de Aristóteles era um perigo para a fé por insistir demais na autonomia da razão.

¹² *De trin. XV, iii, 5*. Agostinho se inspira no conceito de participação (*méthexis*) usado por Platão para exprimir a relação entre o sensível e as Idéias (*Fédon 100 d 5-6; Parm. 131 a 5 – 135 c 7*), conservada na tradição neoplatônica, sobretudo quando Plotino trata do mundo como vestígio (*íchnos*) do Uno (*Enn. III, 8, 11; Enn. VI, 4, 1; Enn. V, 5, 5*) reinterpretada por Agostinho como Idéias da Inteligência Divina (*De octoginta tribus quaestionibus, q. XLVI*).

¹³ *De trin. IX, ii, 2*.

¹⁴ MARROU, 1957, p. 164.

Para outros, a filosofia de Aristóteles era o ápice do esforço intelectual humano¹⁶. Coube, sobretudo, a Santo Tomás de Aquino realizar a tarefa de uma compatibilização entre Agostinho e Aristóteles¹⁷. O que importa aqui é que isso significou uma re-interpretação da herança agostiniana acerca do autoconhecimento da *mens*.

Em *De Trinitate IX* Agostinho realiza uma distinção entre dois modos de autoconhecimento da *mens*:

Quando a *mens* humana se conhece e se ama, não conhece nem ama algo de imutável: **todo homem, atento ao que em seu interior se passa, expressa de uma maneira sua *mens* ao falar e de outra muito diferente define o que é a *mens*, servindo-se de um conhecimento geral ou específico**. Assim, quando alguém me fala de sua própria *mens* afirmando que compreende ou não, isto ou aquilo, ou que quer ou não, creio nele; mas quando de maneira geral ou específica diz a verdade acerca da *mens* humana, eu reconheço e aprovo. Assim, uma coisa é alguém ver em si mesmo o que o outro poderá acreditar se ele o disser, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na verdade mesma, o que outro também pode ver, tão bem quanto ele: o primeiro está sujeito às mudanças do tempo, o outro é imutável e eterno (*De trin. IX, vi, 9*, grifos meus)¹⁸.

Teríamos, pois, um conhecimento íntimo (*quid in se ipso agatur attendens*) e um conhecimento geral ou específico, pelo qual se alcança uma definição (*speciali aut generali cognitione definit*), fundamentada no fato de que “agimos [ou pensamos]

¹⁵ RUBENSTEIN, 2005, p. 186.

¹⁶ NASCIMENTO, 2003, p. 55.

¹⁷ Não que Aristóteles fosse elevado ao mesmo nível que Agostinho. Segundo CAMELLO, 2001, p. 06, “não é o mesmo o respeito que Santo Tomás tem por Santo Agostinho e o que tem por um Avicena, por um Rabi Moisés, pelos platônicos ou mesmo pelo Filósofo, Aristóteles”.

¹⁸ “Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat: **aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit**. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum uelit, an nolit hoc aut illud, credo: cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque uidere in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere”.

conforme normas superiores e imutáveis acima de nossa *mens*” (*De trin. IX, vi, 11*)¹⁹. Enquanto o primeiro modo de autoconhecimento é entendido como uma experiência interior que, se expresso, só pode ser crido, entende-se o segundo modo como uma definição que é obtida pela verdade mesma. O primeiro modo seria o *nosse*; o segundo o *cogitare*²⁰.

Segundo PUTALLAZ (1991, p. 21)²¹, Tomás de Aquino reconheceu a ambigüidade do autoconhecimento em Agostinho e a explicitou em conceitos aristotélicos:

Para a evidência disso, deve-se notar que a respeito da alma pode-se ter um duplo conhecimento, como diz Agostinho no Livro IX do *Sobre a Trindade*. Um, no qual a alma de cada um se conhece na medida da relação com aquilo que lhe é próprio; e outro, no qual a alma se conhece na medida da referência àquilo que é comum a todas as almas. Esse conhecimento que se tem em comum a respeito de toda alma, é aquele em que se conhece a natureza da alma; já o conhecimento que alguém tem sobre a alma na medida da relação com aquilo que lhe é próprio, é o conhecimento sobre a alma segundo tem o ser em tal indivíduo. Donde, por este conhecimento, conhece-se que a alma existe, como quando alguém percebe que tem alma; pelo outro conhecimento sabe-se o que é a alma, e quais são seus acidentes por si [*per se*] (*De Veritate, q. X, a. VIII*)²².

Santo Tomás investiga se a *mens* conhece-se a si mesma por essência ou por uma *species*, isto é, se a *mens* se conhece imediatamente ou mediante alguma *species* (determinação ou especificação inteligível).

¹⁹ “...aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus...”

²⁰ *De trin. X, v, 7.*

²¹ “Il faut reconnaître que le IX^e livre du De Trinitate comporte une réelle ambiguïté, reconnue aujourd’hui par les historiens, et dont Thomas d’Aquin déjà semblait conscient”.

²² “Ad cuius rei evidentiam notandum est, quod de anima *duplex* cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX *de Trinit.* [cap. iv]. Una quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius”.

De fato, Agostinho estabelece a distinção entre *nosse* e *cogitare* para explicar a ambigüidade do autoconhecimento. Assim, ele afirma que a *mens* já se conhece a si mesma, mas não se pensa a si mesma. Não há necessidade de alguma *species* para que a *mens* se conheça, pois o conhecimento que possui de si mesma é imediato. Mas a *species* é necessária quando ela quer pensar-se a si mesma. Há uma diferença entre conhecer-se e pensar-se, de maneira que o autoconhecimento é condição de possibilidade do pensar-se.

Como explica GARDEIL (1927², p. 97), “Saint Thomas, pour résoudre la question distingue deux sortes de connaissances de l’âme, la connaissance individuelle et concrète et la connaissance scientifique et abstraite”. As afirmações agostinianas são interpretadas por Santo Tomás à luz de conceitos aristotélicos, de modo que a expressão *quid in se ipso agatur attendens* de Agostinho é entendida como conhecimento habitual, e a expressão *speciali aut generali cognitione definit*, como conhecimento atual. Entendendo-se por conhecimento habitual uma autoconsciência vivida e por conhecimento atual um conhecimento conceitual explícito.

Mas se em *Questões discutidas sobre a verdade X*, Santo Tomás aceita a distinção agostiniana de dois modos de autoconhecimento da *mens*, tal distinção não mais aparece ou, pelo menos, é deixada em segundo plano na *Summa Theologiae I^a, q. 87 a. 1*. Como observa GARDEIL (1967, pp. 140-145), “lendo estes textos, não podemos nos furtar de perguntar se o conhecimento habitual e direto da alma teria sido aqui positivamente eliminado [o fato é que para Santo Tomás]

enquanto espírito encarnado, nossa alma se conhece por meio de seus atos, isto é, *per species*". Se Santo Tomás abandonou a idéia de um conhecimento habitual (ou do *nosse* em vocabulário agostiniano) permanece incerto. O fato é que a diferença entre Santo Tomás e Santo Agostinho se situa na teoria do conhecimento e na antropologia que a sustenta²³.

Também entre os modernos e contemporâneos o problema do autoconhecimento da *mens* em Agostinho é de grande repercussão, sobretudo entre aqueles que o interpretam como precursor do *cogito* cartesiano e da intencionalidade husserliana²⁴.

Contudo, Descartes e Husserl fundavam suas interpretações acerca do autoconhecimento em Agostinho a partir do *De ciu. Dei IX* em que aparece a célebre fórmula do chamado *cogito* agostiniano²⁵: "*si enim fallor, sum*".

Ao ser questionado sobre a antecedência do *cogito* em Agostinho, Descartes declara que o ponto de partida deste são as especulações teológicas²⁶. Para justificar sua afirmação, utiliza a passagem do *De ciu. Dei IX*. Husserl, por sua vez, reconhece que Agostinho foi o primeiro a descobrir a indubitabilidade do *ego cogito*, mas o interpreta como simples argumento para superar o ceticismo²⁷. Também ele faz referência à passagem do livro IX do *De ciu. Dei*.

²³ Ver GILSON, 1927, p. 05.

²⁴ É o caso de BERMON, 2001. É também o caso de HEIDEGGER em seu comentário ao livro X das *Confissões* (1997).

²⁵ Segundo a expressão de BERMON, 2001, p. 09.

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

Teriam conhecido o desenvolvimento do tema dado por Agostinho em *De Trinitate X*? Segundo BERMON (2001, passim), desconheciam. E, por isso, puderam considerar-se a si mesmos os grandes inventores do *cogito*.

Nosso trabalho pretende justamente oferecer uma leitura de Agostinho de Hipona centralizada no problema da adequação e da inadequação na *mens* entre conhecimento e pensamento de si tal como é posto no livro X do *De Trinitate*.

O trabalho se divide em três capítulos.

O primeiro capítulo trata da definição de *mens* e da análise acerca da *notitia* de si. Ao buscar analogias na alma humana capazes de ajudar a compreender o mistério da Trindade, Agostinho encontra a *mens*, definida como a parte mais excelente da alma e imagem da Trindade. É pela *mens* que o homem garante um estatuto privilegiado e Agostinho pode afirmar o conhecimento de si como preferível ao conhecimento das coisas, pois, conhecer-se a si mesmo significa reconhecer-se imagem de Deus.

Em seguida, ele mostra a diferença entre o conhecimento das coisas e o autoconhecimento. Agostinho reconhece a presença de certa *species* (idéia, noção) em toda procura – isto é, na busca de algo, sempre se parte de um conhecimento prévio do que se busca, caso contrário, não se saberia o que buscar. O problema é saber se também a *mens* necessita de alguma *species* para se conhecer a si mesma. Para Agostinho, a necessidade da *species* se refere ao conhecimento das coisas, pois o autoconhecimento da *mens* não lhe advém do exterior, mas é

imediatamente. Além disso, esse capítulo mostra que Agostinho não só afirma que a *mens* se conhece de maneira imediata, mas de maneira total, isto é, a *mens* sabe toda inteira o que sabe.

O segundo capítulo trata da reformulação agostiniana do preceito délfico. Se a *mens* se conhece de modo imediato e total, para quê o preceito *conhece-te a ti mesmo*? Agostinho realiza um diagnóstico: a *mens* age esquecida de si por causa do apego ao que é exterior e inferior. O preceito implica, portanto, uma transformação de si. O paradoxo da *mens* que já se conhece e ainda sim se busca, é resolvido quando Agostinho introduz a distinção entre conhecer (*nosse*) e pensar (*cogitare*). A *mens* sempre se conhece, mas nem sempre se pensa a si mesma. O preceito é, então, reformulado: a *mens* não é convidada para que se conheça, mas para que volte para si mesma. O preceito significa, portanto, o retorno a si mesmo.

O terceiro capítulo trata do problema do auto-engano e da presença da *mens* a si mesma. A *mens* se conhece de maneira imediata, total e indubitável. Ela sabe que existe, vive e compreende. Contudo, uma dificuldade permanece: ainda que a *mens* se conheça a si mesma de modo imediato, total e indubitável, Agostinho reconhece que ela pode enganar-se a respeito de sua verdadeira natureza. Investiga-se o que torna possível a permanência da possibilidade do engano da *mens* sobre si mesma. Inclinação à exterioridade, ela acaba por talhar uma imagem distorcida de si mesma: pensa-se como algo inferior e exterior. O problema é o uso que ela faz de imagens corpóreas para pensar-se. O retorno a si significa, pois, um exercício de discernimento: a *mens* deve retirar o que juntou a si, isto é, as imagens corpóreas. Agostinho introduz aqui uma outra distinção fundamental entre presença

e encontro (*inuentio*). A *mens* precisa reconhecer-se como presença ao invés de buscar-se como se estivesse ausente. Ela não pode ser encontrada porque é presença a si mesma. Ora, o afastamento de tudo aquilo que ela encontra, permite compreender sua presença a si mesma. Para pensar-se a si mesma, ela não deve encontrar nada. Assim, vazia de todo o resto ela se conhece como presença imediata, total e indubitável, que é, vive e entende.

Assim, ela supera a inadequação entre autoconhecimento e pensamento de si e se compreende como imagem de Deus.

CAPÍTULO PRIMEIRO

MENS E NOTITIA DE SI

A definição de *mens*

Segundo GILSON, para Agostinho “a filosofia é outra coisa que a busca especulativa de um conhecimento desinteressado; ela é uma inquietação pelo próprio destino” (1987, p. 02); inquietação pelo destino do homem²⁸. Inquietar-se consigo mesmo é também buscar conhecer-se a si mesmo. Por isso, o autoconhecimento é preferível ao conhecimento das coisas:

A ciência das coisas terrestres e celestes costuma merecer grande estima do gênero humano; certamente, neste último são melhores aqueles que, a esta ciência, preferem conhecer a si mesmos... (*De Trinitate IV, proemium, 1*)²⁹.

Mas por que o autoconhecimento – e, portanto, o homem – possui tal estatuto³⁰? Segundo Agostinho, por causa da *mens*³¹.

Em *De Trinitate*, após apresentar o dogma da Trindade, Agostinho mostra o modo de expressão trinitária nas teofanias, combate as inflexões dos heréticos e chega à fórmula latina “*una essentia, tres personae*” (*De trin. VII, iv, 7*). Em seguida,

²⁸ Segundo CATAPANO, o estatuto da filosofia agostiniana está em “l’aspetto pratico-religioso della *philosophia* agostiniana, il suo orientamento verso la sapienza beatificante, il suo concentrarsi su Dio e sull’anima, le sue implicazioni ascetiche nella condotta di vita” (2000, p. 13).

²⁹ “Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos...”

³⁰ *De Trinitate XV, vii, 11*.

³¹ A palavra *mens* aparece a partir de *De Trinitate IX, ii, 2*. “Traduzindo *mens* por mente poder-se-ia evocar e expressar uma parte da alma puramente intelectual – que é o que se entende hoje por mente – com a exclusão da

se pergunta pela possibilidade de encontrar a presença de Deus em toda criação³² (vestígios e similitudes) e, de modo especial, na *mens*:

Prescindamos nesta consideração dos múltiplos constitutivos do homem, e a fim de esclarecer, o que nos for possível nestas matérias, o problema que nos ocupa, tratemos somente da *mens* (*De trin. IX, ii, 2*)³³.

É a *mens*, segundo ele, que pode esclarecer melhor o Deus Uni-Trino e sua presença na criação. Mas o que é a *mens*?

Em *Contra Academicos*, primeiro escrito filosófico após sua conversão, datado de 386, Agostinho fala de “partes da alma” que comporiam o homem: “o mais excelente no homem é **essa parte da alma** a cujo domínio cabe que se submetam **todas as demais** que nele há” (*I, ii, 5*, grifos meus)³⁴. A palavra “parte” não deve ser entendida em sentido material, não se tratando de uma parte de algo material, pois Agostinho já havia se afastado do maniqueísmo neste período, compreendendo a alma de maneira incorpórea, inspirado pelo neoplatonismo³⁵. Em *De beata uita*, datado da mesma época, as partes que compõem o homem são denominadas

vontade, e o que se pretende é justamente o contrário, isto é, ressaltar que para Agostinho a *mens* inclui a vontade, o amor (que é uma vontade mais intensiva)” CUNHA, 2001, p. 07.

³² *De Trinitate XV, iii, 5*. Agostinho se inspira no conceito de participação (*méthexis*) usado por Platão para exprimir a relação entre o sensível e as Idéias (*Fédon 100 d 5-6; Parm. 131 a 5 – 135 c 7*), conservada na tradição neoplatônica, sobretudo quando Plotino trata do mundo como vestígio (*ichnos*) do Uno (*Enn. III, 8, 11; Enn. VI, 4, 1; Enn. V, 5, 5*) reinterpretadas estas por Agostinho como Idéias da Inteligência Divina (*De octoginta tribus quaestionibus, q. XLVI*).

³³ “Auferamus enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt, quibus homo constat: atque ut haec quae nunc requirimus, quantum in his rebus possumus, liquido reperiamus, de sola mente tractemus.”

³⁴ “esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantis optemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt”.

³⁵ *Confissões VII, xx, 26*: “Sed tunc lectis platoniorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi... [Mas então, tendo sido lidos aqueles livros dos platônicos, depois que, admoestado por eles a buscar a verdade incorpórea, *divisei o que é invisível em ti pelo entendimento do que foi criado* (Rm 1, 20)...]”. Sobre a identificação dos *libri Platoniorum*, ver COURCELLE, 1954 passim.

explicitamente corpo e alma³⁶. Entretanto, surge a pergunta por um terceiro elemento: um complemento de perfeição do homem.

– Parece-vos manifesto que **somos compostos de alma e corpo?** – **Sim, todavia tenho dúvida se há apenas estes.** – **Assim, não duvidas que há estes dois: o corpo e a alma. Mas estás incerto se algo distinto não vale para o homem como complemento de perfeição.** – É isso, concordou ele. – **Como poderia ser isto, procuraremos em outra ocasião, sendo possível.** Pergunto agora a todos, que reconhecemos que não pode haver homem sem corpo e alma... (*II, 7*, grifos meus)³⁷.

Segundo PÉPIN (1964, p. 74), em 386 Agostinho conhecia também a doutrina da tripartição da alma, principalmente através de Porfírio que compreendia o homem como um composto de corpo, alma e *nous*³⁸. Se o termo *mens* traduz *nous*, teria Agostinho entendido o homem como um composto de corpo, alma e *mens*? Se assim fosse, por que em *De Trinitate* tal concepção tricotômica não aparece quando Agostinho pretende definir o homem?

Mas se definirmos o homem, dizendo que é uma substância racional, que consta de alma e corpo, indubitavelmente o homem possui uma alma que não é corpo e um corpo que não é alma (*De Trinitate XV, vii, 11*)³⁹.

³⁶ Sobre a definição de homem, a união corpo-alma e a superioridade da alma em relação ao corpo em Agostinho, ver GILSON, 1987, pp. 54-72. Sobre as dificuldades na explicação da união entre alma e corpo em Agostinho, ver TRESMONTANT, 1961, pp. 519-692.

³⁷ “Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos? (...) Scio interim, sed utrum haec sola sint incertus sum. – Ergo duo ista, inquam, esse non dubitas, corpus et animam, sed incertus es, utrum aliud, quod ad complendum ac perficiendum hominem ualet. – Ita, inquit. – Hoc quale sit, alias, si possumus, quaeremus, inquam. Nunc illud iam ex omnibus quaero, cum fateamur cuncti neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem...”

³⁸ PÉPIN, 1964, p. 75, justifica sua tese ao comparar uma passagem de *Symmikta Zetemata 3* de Porfírio com *De beata uita II, 7* de Agostinho.

³⁹ “Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima”. Em *De ciuitate Dei XIII, xxiv, 2*, Agostinho também afirma que o homem é composto de corpo e alma: “...quoniam homo non est corpus solum, uel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore [...porque o homem não é só corpo, ou só alma, senão que consta de alma e corpo]”.

A pergunta pelo terceiro elemento na composição do homem fica sem resposta em *De beata uita*. Na verdade, Agostinho recusou a doutrina da alma tripartida, que se aproximava da heresia apolinarista⁴⁰.

Primeiramente, convém notar que Plotino distinguia entre *psyché* e *nous*, sendo a *psyché* – que corresponderia ao *animus* – a alma inferior dotada de memória sensível e razão, e o *nous* – correspondente à *mens* – a parte capaz de se elevar a Deus. Mas enquanto Plotino concebe as duas hipóstases como distintas pela emanção, Agostinho afirma a unidade da alma⁴¹. Para ele, a distinção entre *animus* e *mens* não é entendida como distinção de emanções nem de substâncias, mas de operação. A alma é toda ao contemplar as verdades eternas, ao imaginar, ao pensar, ao sentir e ao animar o corpo. Agostinho distingue suas operações, mas tal distinção não deve ser entendida de maneira substancial, pois quando a *mens* se eleva a Deus, é todo o homem interior (*ratio, uoluntas, intelligentia, intellectus*) que por ela, se eleva. Portanto, a *mens* agostiniana não corresponderia estritamente ao *nous* plotiniano e porfiriano.

Contudo, os estudiosos e comentadores de Agostinho reconhecem o caráter impreciso de sua terminologia (GILSON, 1987, p. 53 n. 1; MARROU, 1938, p. 215). Esta peculiaridade do pensamento agostiniano também se mantém quando se trata de definir a *mens*.

⁴⁰ PÉPIN, 1964, p. 76: “En 386, date du *De beata uita*, Augustin connaissait certainement la théorie trichotomiste. En effet, dès avant cette époque, son ami Alypius (qui n’est d’ailleurs pas au nombre des interlocuteurs du dialogue) s’appuyait sur cette anthropologie pour professer une christologie approximativement apollinariste, mais qu’il croyait catholique (...) Augustin fera pareillement état de la trichotomie quand, dans le *De agone christ. 19, 21* il condamnera l’hérésie apollinariste: ‘hominem ipsum, qui temporalis dispensatione susceptus est, audent dicere non habuisse hominis mentem, sed solam animam et corpus’. Cela montre que le *tertium quid* évoqué dans le *De beata uita* est bien la *mens*”. Ver GILSON & BOEHNER, 1982, p. 107.

O *Contra Academicos*, por exemplo, apresenta a *mens* como a parte mais excelente da alma tendo como sinônimo a *ratio*:

Quem duvidará, digo eu, que o mais excelente no homem nada mais é que essa parte da alma a cujo domínio cabe que se submetam as demais que há nele? Esta, porém, para que não peças outra definição, pode ser chamada de *mens* ou razão (*Contra Acad. I, 2, 5*)⁴².

De Ordine, escrito na mesma época, apresenta a definição de *ratio*; no entanto, como “movimento da *mens*”: “Razão é o movimento da *mens* capaz de discernir e de associar o que é conhecido” (*De Ordine II, 11, 30*)⁴³. Nesse sentido, a *mens* contém a razão, excedendo-a. Já em *Soliloquios*, datado de 387, a *mens* é caracterizada como “olho da alma”: “O olho da alma é a *mens* (...)” (*Soliloquia I, 4, 12*)⁴⁴. Em *De ciuitate Dei*, a *mens* é definida como aquela que contém a razão e a inteligência: “A *mens* na qual está naturalmente a razão e a inteligência” (*De ciu. Dei XI, 2*)⁴⁵.

Não é nosso objetivo aqui um estudo das variações terminológicas; entretanto, no caso de Agostinho – “o conjunto de seus escritos atesta uma singular capacidade de manejar a língua latina” (NOVAES FILHO, 2002², p. 31), o que significa que as variações não são simples falta de precaução com as palavras⁴⁶ – a permanência das variações suscita certa perplexidade. Nesse sentido, a análise de GILSON sobre a resistência do pensamento agostiniano em se deixar reduzir a

⁴¹ AGÄESSE in: BA, p. 582, n. 09.

⁴² “Quis, inquam, dubitauerit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominant optemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest”.

⁴³ “Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens”.

⁴⁴ “Oculus animae mens est (...)”.

⁴⁵ “mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest”.

⁴⁶ Vale lembrar que Agostinho teve uma formação essencialmente gramatical e retórica. Ver MARROU, 1938, pp. 02-83.

exposições sintéticas se mostra pertinente. Segundo ele (1987, p. 01), isso se deve à compreensão de filosofia que Agostinho possui: um desejo de fruição do bem que torna o homem feliz e não apenas um esforço teórico na solução de problemas. Agostinho compreenderia a sabedoria sempre relacionando-a com a beatitude e, por isso, o homem faria filosofia porque, acima de tudo, deseja ser feliz⁴⁷. A tarefa da filosofia assim compreendida seria, portanto, exortativa. O que a própria etimologia da palavra traz explícito: ela é *amor* à sabedoria e não a sabedoria mesma. Além do mais, a linguagem de que dispõe é humana e finita, incapaz de conter a sabedoria⁴⁸. Por isso, GILSON afirma que as variações terminológica de Agostinho se devem ao caráter digressivo de seu método (1987, p. 312)⁴⁹, bem como ao reconhecimento do limite da linguagem humana e ao cunho exortativo de seu pensamento.

Não obstante tudo isso, cabe perguntar pela possibilidade de encontrar alguma característica constante que a terminologia conservaria. Em outras palavras, por trás da linguagem figurativa usada por Agostinho – *pars animi*, *oculus animae* e, mais tarde, *honorabiliter praesidens*⁵⁰ – não permanece certa constante? A resposta é afirmativa: permanece a concepção de que há uma parte mais excelente da alma.

Desde os primeiros escritos Agostinho fala dessa parte mais excelente da alma, apesar de sua oscilação terminológica. Entretanto, somente em *De Trinitate* esta parte recebe a definição estrita de *mens*: “é denominado *mens* não a alma, mas

⁴⁷ *De civ. Dei XIX, i, 3.*

⁴⁸ NOVAES FILHO, 2002, pp. 51-52: “Então, o que podem fazer as palavras? Sabemos que Agostinho, desde o diálogo *Sobre o mestre*, distinguia entre um uso semântico das palavras, condenado ao fracasso, e um uso admonitório, que não *diz* a verdade, mas *aponta* na direção da verdade (...) As palavras fracassam se pretendem ser mais do que são; se pretendem ser doutrina (...) Mas realizam seu parentesco originário com o *logos*, participam do *logos*, caso sejam utilizadas *em vista do logos*.”

⁴⁹ “La méthode naturelle de l’augustinisme est la digression...”

⁵⁰ *De Trinitate XV, xxvii, 49.*

o que há de mais excelente na alma” (XV, vii, 11)⁵¹. A *mens* é, no dizer metafórico de Agostinho, a cabeça (*caput*), o olho (*uel oculus*), a face (*uel facies*) da alma⁵².

De fato Agostinho fala da *mens* a propósito da composição do homem, mas a entende como a parte mais excelente da alma e não como um terceiro elemento constitutivo do homem.

Mas por que a *mens* é a parte mais excelente da alma? O que lhe garante tal estatuto? Se psicologia e teologia estão sempre implicadas uma na outra em Agostinho⁵³, esta “parte mais excelente”, só pode ser “excelente” se se referir de alguma maneira a Deus. Ora, a *mens* se refere imediatamente a Deus, pois “decerto não no corpo, mas sim na *mens* mesma (...) o homem foi feito à imagem de Deus” (*Io. eu. tr. XXIII, 10*)⁵⁴. Ela possui um estatuto diferenciado porque é justamente aquilo que no homem está mais próximo de Deus. O homem – entendido por Agostinho como uma substância composta de alma e corpo⁵⁵, sendo o corpo algo pensado como dotado de dimensões⁵⁶, e a alma, substância espiritual⁵⁷, princípio vital do corpo e substância racional⁵⁸ – é, pela *mens*, *capax Dei*⁵⁹. Nela Deus está

⁵¹ “Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur”.

⁵² *De Trinitate XV, vii, 11*. Segundo a expressão de GARDEIL, 1927¹, p. 21, a *mens* é “la fine pointe de l’âme”.

⁵³ HAMMAN, 1987, p. 255 afirma que em Agostinho “la théologie s’expérimente en psychologie, la psychologie se développe en théologie”.

⁵⁴ “non in corpore, sed in ipsa mente factus (...) homo ad imaginem Dei”.

⁵⁵ *De Trinitate XV, vii, 11*: “Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima [Se definimos o homem dizendo que é uma substância racional, que consta de alma e corpo, indubitavelmente o homem possui uma alma que não é corpo e um corpo que não é alma]”.

⁵⁶ *De quant. animae III, 4*: “Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi ualida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi uidetur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus” [Não podemos, de modo algum, conjecturar a alma nem longa, nem larga, nem volumosa; no meu entender, tudo isso é corpóreo, e se perguntamos assim sobre a alma é porque estamos acostumados com os corpos]”.

⁵⁷ *De Trin. II, viii, 14*: “Anima ... substantia spiritualis ...”.

⁵⁸ *De ciu. Dei VII, 23*.

⁵⁹ *De Trinitate XIV, viii, 11*: “Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest [Já dissemos que, ainda que perdendo a participação de Deus, e se tornando manchada e deformada, permanece

presente ao homem como modelo que permite ao próprio homem compreender-se a si mesmo e, por ela, compreender algo acerca de Deus⁶⁰. Certamente as demais criaturas já nos possibilitam o conhecimento de Deus através dos “vestígios”, mas na *mens* os vestígios dão lugar à própria imagem da Trindade. A *mens* é, portanto, a própria imagem do Deus Uni-Trino:

Pelo que cada homem singular, que é denominado imagem de Deus segundo tudo o que cabe a sua natureza, mas apenas segundo a *mens*, é uma pessoa, e na *mens* é imagem da Trindade. Esta Trindade, da qual é imagem, toda ela nada mais é do que Deus, toda ela nada mais é do que Trindade (*De Trinitate XV, vii, 11*)⁶¹.

Ao definir a *mens*, Agostinho permanece fiel a duas grandes tradições: platônica (ou neoplatônica, melhor dizendo) e bíblica. A concepção de uma parte mais excelente da alma da tradição neoplatônica⁶² se une à compreensão bíblica do livro do *Gênesis*: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (*Gn. 1, 26*)⁶³. Por isso, a *mens* é a parte mais excelente da alma, isto é, a *imago Dei*.

Quanto à origem do termo *mens*, Agostinho reconhece que é paulina conforme sua exegese de *Efésios IV, 23*:

Quanto às palavras *no espírito de vossa mente* (Ef. 4, 23-24), o Apóstolo não quis que fossem entendidas duas coisas, como se uma fosse a *mens* e outra o espírito da *mens*. Mas que **toda mens é**

entretanto, imagem de Deus. Contudo, é imagem de Deus, por aquilo mesmo pelo que é capaz de Deus e pode participar de Deus]”.

⁶⁰ NOVAES FILHO, 1993, p. 48.

⁶¹ “Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trinitas uero illa cuius imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam Trinitas”.

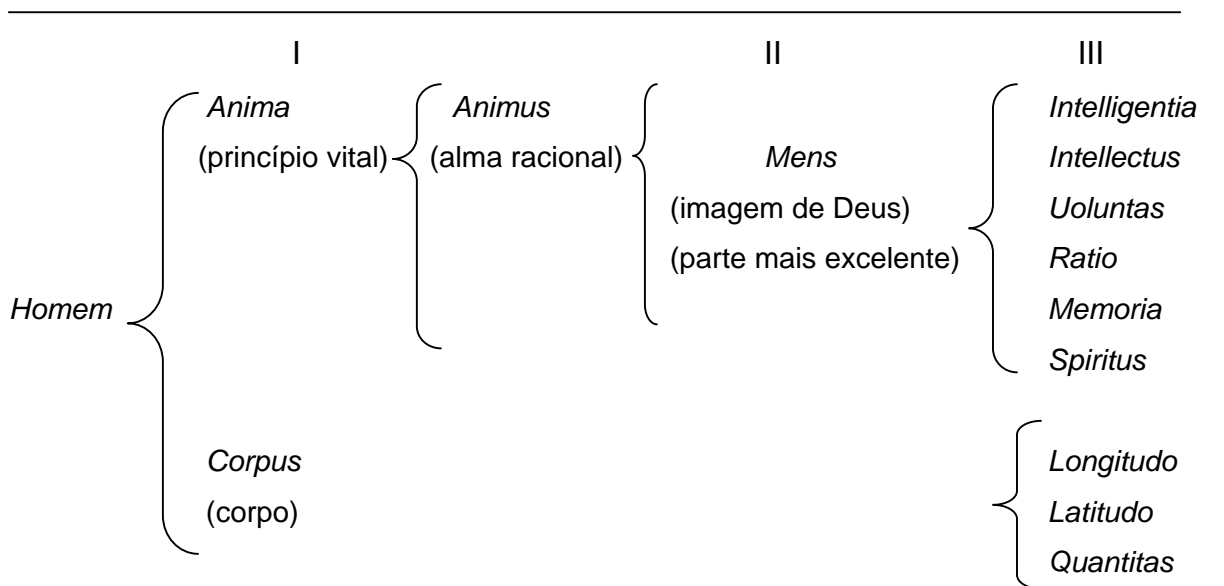
⁶² Sobre a natureza congênita da alma com o mundo das Idéias em Platão, ver *Fedón 76d* e *Fedro 246a – 248b*. Sobre o *nous* em Plotino, ver, principalmente, *Enéadas V; Enéadas VI, 8*. Sobre o *nous* em Porfírio ver PÉPIN, 1964, passim.

⁶³ “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. Sobre imagem e semelhança referindo-se a Deus e não somente ao Filho, vide *De Trinitate VII, vi, 12*.

spiritus, ainda que nem todo espírito seja *mens* (*De Trinitate XIV, xvi, 22, grifos meus*)⁶⁴.

Há momentos em que Agostinho usa o termo como sinônimo de *animus* ou *spiritus*, mas segundo ele, o Apóstolo não quis significar duas coisas (*mens* e *spiritus*); fala assim porque toda *mens* é espírito, ainda que nem todo espírito seja *mens*, pois há um espírito superior à *mens*: Deus; há também espíritos inferiores a ela, que dizem respeito às imagens dos objetos corporais (GILSON, 1987, p. 53 n. 1).

A partir de tudo o que foi dito – e levando em conta as constantes na terminologia de Agostinho que GILSON também sugere (1987, p. 53 n. 1)⁶⁵ – é possível esboçar uma apresentação esquemática da antropologia agostiniana e mostrar o “lugar” da *mens* nela:



⁶⁴ “Quod autem ait, *spiritu mentis uestrae*, non ibi duas res intelligi uoluit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis: sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est”.

⁶⁵ Definições semelhantes à de GILSON são encontradas em JOLIVET: “R. Jolivet, ad esempio, sostiene che la *mens* sai quanto di piu elevato esista nell’anima e comprenda la *ratio* e l’*intellectus*. La *ratio* poi, secondo lui, e una facolta discorsiva, dal cui esercizio risulta la *scientia* o conoscenza certa delle cose sensibili. L’*intellectus* o *intelligentia*, che e la funzione piu alta della *mens*, e invece la facolta dell’immutabile e puro intelligibile, dal cui esercizio risulta la *sagezza*” (Citado in FERRI, 1954, p. 88). GARDEIL, 1927¹, p. 21 também afirma que “c’est de saint Augustin, que l’âme humaine, dans sa partie supérieure, a reçu le nom intraduisible de *mens*”.

Na coluna I temos o homem enquanto alma e corpo. Alma implica tanto o princípio vital (*anima*) quanto a substância racional (*animus*) do homem. Agostinho toma *animus* e *spiritus* como sinônimos quando este possui sentido escriturístico; há casos, porém, em que *spiritus* designa a memória sensível (no sentido de Porfírio)⁶⁶. Na coluna II temos a *mens* enquanto parte mais excelente e *imago Dei*. Na coluna III temos a *razão* definida como movimento pelo qual a *mens* passa de um de seus conhecimentos a outro para associar ou dissociar; a *inteligência*, que é superior à razão e o que há na *mens* de mais eminente⁶⁷ e, por isso, se confunde com o *intelecto*, pelo qual a *mens* percebe a verdade, pois é iluminado diretamente pela luz divina; a *memória*, que contém tudo que está no *animus* ainda que não conhecido ou percebido; e a *vontade*, entendida como o movente do *animus*. Por fim, ainda na coluna III, temos o corpo entendido como aquilo que ocupa espaço, isto é, dotado de dimensões.

Ao buscar analogias na alma humana capazes de ajudar a compreender o mistério da Trindade, Agostinho encontra a *mens*: imagem da Trindade e parte mais excelente da alma. É pela *mens* que o homem garante um estatuto privilegiado e pode-se afirmar que o conhecimento de si é preferível ao conhecimento das coisas, pois, conhecer-se a si mesmo significa reconhecer-se como imagem de Deus.

Entendido dessa maneira pode-se dizer que Agostinho faz do preceito délfico *nosce te ipsum* o preceito da filosofia⁶⁸.

⁶⁶ *De ciu. Dei X, ix, 2.*

⁶⁷ *De lib. arbit. I, i, 3.*

⁶⁸ Segundo COURCELLE, 1974, pp. 125-163, Agostinho se insere aqui numa longa tradição filosófica que remonta a Sócrates. Ver PLATÃO, *Apologia 20a – 24b.*

Conhecimento de si e conhecimento de Deus constituem a divisa do pensamento agostiniano⁶⁹, expressa de maneira célebre já em seus primeiros escritos:

Deus e a alma desejo conhecer (*Sol. I, ii, 7*)⁷⁰.

Ó Deus, sempre o mesmo! Conheça-me a mim, conheça-te a ti! Eis minha oração! (*Sol. II, i, 1*)⁷¹.

Cabe, pois, investigar como Agostinho concebe o processo do autoconhecimento e sua relação com o conhecimento de Deus, conforme o livro X do *De Trinitate*.

O conhecimento das coisas

Agostinho inaugura o livro X do *De Trinitate* retomando um problema formulado no livro VIII: “Quem ama o que ignora? Algo pode ser conhecido e não ser amado; mas é possível ser amado o que é desconhecido?” (*De Trinitate VIII, iv, 6*)⁷². Nem mesmo Deus, pois, nesse caso, “temos de amá-lo apoiados pela fé” (*Ibidem*)⁷³. Trata-se, pois, do reconhecimento de que “ninguém pode amar algo totalmente

⁶⁹ Segundo VERBEKE, 1954, p. 495, “une des expressions les plus pures de la pensée augustinienne”.

⁷⁰ “Deum et animam scire cupio”.

⁷¹ “Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est”.

⁷² “Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit.”

⁷³ “nisi per fidem diligatur.”

desconhecido” (*De Trinitate X, i,1*)⁷⁴, e que Agostinho julga merecer um aprofundamento:

...é preciso observar com muita atenção como qualificar o amor dos que se exercitam, ou seja, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam adquirir um ensinamento (*Ibidem*)⁷⁵.

Em outras palavras, como se dá o amor ao saber se só se pode amar o que já se sabe?

O paradoxo da busca já havia sido tratado por Platão em *Mênon*:

Sócrates: - No caso presente, a propósito da virtude, desconheço por completo o que ela é (...) Não obstante, estou decidido a examinar e a buscar, em acordo contigo, o que pode ser ela. *Mênon*: - Mas, Sócrates, **como irás buscar uma coisa que de nenhuma maneira sabes o que é?** Entre tantas questões desconhecidas, que ponto concreto irás propor para tua investigação? E, supondo que casualmente encontres o aspecto acertado, como irás reconhecê-lo, dado que não o conheces? (*Mênon 80a*, grifos meus).

A resposta platônica ao problema de como se busca algo que de nenhuma maneira se conhece – isto é, de como se busca o desconhecido – é a célebre doutrina da reminiscência: a alma conheceu as verdades [e, portanto, a virtude] anteriormente, numa pré-existência, e o exemplo do escravo que conhece geometria justificaria essa doutrina⁷⁶. Sendo assim, não se busca propriamente o desconhecido, pois já se o conheceu anteriormente.

⁷⁴ “quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.”

⁷⁵ “diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est, non iam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam.”

⁷⁶ PLATÃO, *Mênon 80a – 87d*. Sobre a doutrina da reminiscência platônica e sua transformação em Agostinho ver GILSON, 1987, pp. 94-103.

Para Agostinho a reminiscência não é a única explicação possível. Ele também aceita que não se pode buscar algo totalmente desconhecido, mas propõe a pressuposição da *species*⁷⁷ como solução ao paradoxo da busca. Ele apresenta sua proposta na análise do amor ao saber. Como é possível alguém buscar o saber se só se pode amar o que já se sabe?

Como se verá, serão apresentadas três explicações a partir do âmbito de uma sociologia do conhecimento, isto é, Agostinho apresenta a solução mostrando que a matriz social fornece os elementos e as condições da busca pelo ouvir dizer, pela autoridade dos que louvam a aquisição do saber e a experiência própria e dos outros⁷⁸.

A primeira evidência de que ninguém pode amar algo totalmente desconhecido pode ser encontrada no simples e comum ato de ouvir dizer: “Nas coisas em que não é usual falar-se de exercício, costuma existir certos amores por ouvir dizer” (*De Trinitate X, i, 1*)⁷⁹. Ao ouvir a fama da beleza de algo – porque possui uma noção de beleza corpórea, já que viu várias vezes a beleza nas coisas corpóreas – a alma deseja então conhecê-la. Deseja conhecer a beleza de que ouviu dizer porque possui em si mesma uma noção de beleza. Por isso, afirma Agostinho que “quando isto sucede, não é despertado o amor de uma coisa totalmente ignorada, pois assim já se conhece seu gênero” (*Ibidem*)⁸⁰.

⁷⁷ Segundo Agostinho, a palavra *species* possui tanto o sentido de aspecto ou noção, quanto o de idéia, ideal ou forma incomutável: “Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur [Idéias podem, então, ser expressas em latim como formas (*formae*) ou imagens (*species*), se quisermos verter literalmente]” (*De ideis, quaestio XLVI, 2*). Sobre a repercussão de *quaestio de ideis* de Agostinho na Idade Média, ver GRABMANN, 1993, pp. 29-41. Sobre as fontes da *quaestio de ideis*, ver SOLIGNAC, 1993, pp. 43-56.

⁷⁸ *De Trinitate X, i, 1*.

⁷⁹ “Et in his quippe rebus in quibus non usitate dicitur studium, solent existere amores ex auditu”.

⁸⁰ “Quod cum fit, non rei penitus incognitae amor excitatur, cuius genus ita notum est”.

Na verdade, há aqui uma alusão a outra forma de conhecimento (*notitia*): uma experiência anterior do que é a beleza; anterior à visão nas coisas corpóreas. Agostinho fala de um outro patamar de conhecimento (*notitia*):

Quando amamos um homem bondoso cujo rosto não vimos jamais, o amamos pela *notitia* de suas virtudes, que já conhecemos na verdade mesma (*Ibidem*)⁸¹.

A expressão “na verdade mesma” significa na verdade eterna. Esta, por sua vez, remete às Idéias platônicas.

Pode ocorrer também que o que estimula a alma ao estudo e à busca de novos ensinamentos seja a autoridade dos que os louvam e os exaltam⁸², “contudo, se não tivéssemos levemente impressa no ânimo uma noção do ensinamento, não arderíamos em desejo de aprendê-lo” (*De trin. X, i, 1*)⁸³. Quem pode querer aprender retórica sem saber de antemão que se trata da arte do bem dizer?

Também é o caso da experiência própria ou dos outros, já que “admiramos, às vezes, os resultados dessas doutrinas por havê-lo ouvido ou por própria experiência, e daí nos inflamamos em desejo de pelo aprendizado, adquirir tal capacidade, pela qual possamos chegar àqueles resultados” (*Ibidem*)⁸⁴.

⁸¹ “Cum autem uirum bonum amamus, cuius faciem non uidimus, ex notitia uirtutum amamus, quas nouimus in ipsa ueritate”.

⁸² “Ad doctrinas autem cognoscendas, plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas [Não é tampouco infreqüente que o que nos estimule ao estudo de novos ensinamentos seja a autoridade daqueles que os louvam e os exaltam]”.

⁸³ “et tamen nisi breuiter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraemus”.

Seja como for, temos sempre o mesmo: “porque o que se ignora totalmente, não se pode amar, de forma alguma” (*De trin. X, i, 2*)⁸⁵.

Em seguida, Agostinho propõe o exemplo da palavra *temetum*. Não se sabe o que ela significa, mas sabe-se que é um signo lingüístico e não um som. “Ademais este trissílabo já é conhecido, e mediante o sentido do ouvido, imprimiu, no ânimo sua forma (*species*) articulada” (*Ibidem*)⁸⁶. Assim, por exemplo, se conhece a vontade dos outros “pela produção de signos corporais” (*Ibid., X, ix, 12*)⁸⁷. Por isso, cabe então, buscar o significado do signo, pois “nenhum signo é perfeitamente conhecido a não ser que se conheça de que coisa é signo” (*Ibid. X, i, 2*)⁸⁸.

Mas quando alguém estuda para saber de que coisa *temetum* é um signo, o que ele ama? Não ama as três sílabas, pois já as conhece. Agostinho adverte que não se trata de dizer que se ama o significado: “Não se trata agora disto, não é isto o que busca saber” (*Ibidem*)⁸⁹. Mas o que é isso que ele ama e ainda não conhece, se Agostinho afirma que só se pode amar o que é conhecido?

Vê porque conhece e percebe nas razões das coisas qual seja a beleza do conhecimento no qual estão contidas as *notitias* de todos os signos e a utilidade de uma arte que torna possível aos homens comunicar entre si seus pensamentos, para que a sociedade humana não seja algo pior que a solidão, como aconteceria se os homens não pudessem comunicar suas idéias através da linguagem (*Ibidem*)⁹⁰.

⁸⁴ “Aliquando etiam ipsarum doctinarum fines auditos expertosue miramur, et ex hoc inardescimus facultatem comparare discendo, qua ad eos peruenire possimus”.

⁸⁵ “nam quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest”.

⁸⁶ “alioquin iam notum est hoc trisylabum, et articulatam speciem suam impressit animo per sensum aurium”.

⁸⁷ “...corporalibus signis editis...” Sobre a concepção de signo e significado em Agostinho ver *De Magistro e de doctrina Christiana II*, sobretudo cap. 1-3.

⁸⁸ “Neque ullum perfecte signum noscitur, nisi cuius rei signum sit cognoscatur”.

⁸⁹ “non inde nunc agitur, non enim hoc nosse quaerit”.

Sem as razões das coisas (*rationes rerum*) – as idéias ou razões eternas – ninguém poderia conhecer a gramática, ciência que contém todas as noções de todos os signos. É, portanto, a idéia de gramática que possibilita saber da beleza da comunicação. Aquilo que alguém ama e ainda não conhece, quando ouve a palavra *temetum*, é a idéia de gramática. É ela que toca a alma e desperta o desejo de saber o significado⁹¹. Aquele que não reconhece as idéias eternas como sustentação das coisas corpóreas, não pode compreender o despertar da busca e o fato de que ninguém ama o desconhecido.

Segundo Agostinho, a alma possui uma noção daquilo que procura:

Esta *species* toca o ânimo que a conhece e pensa, na qual brilha a beleza dos ânimos consorciados nas palavras conhecidas, a serem ouvidas e ditas. É ela que estimula no esforço aquele que busca o que ignora, mas captando e amando a forma conhecida no que lhe cabe (*Ibid. X, i, 2, grifo meu*)⁹².

Toda procura pressupõe a presença de certa *species* que toca o ânimo e que a alma procura conhecer melhor:

A alma discerne, portanto, esta *species* bela e útil e a conhece e ama; quem quer que inquirir os significados de quaisquer palavras que ignora, procura, o quanto pode, que ela se aperfeiçoe em si (*Ibidem, grifo meu*)⁹³.

⁹⁰ “quia nouit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae, qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea peritia, qua inter se humana societas sensa communicat, ne sibi hominum coetus deteriores sint quavis solitudine, si cogitationes suas colloquendo non misceant.”

⁹¹ Agostinho distingue aqui o ideal do real: a alma intui quão grande e bom é compreender e falar as línguas de todos os povos. Quanto mais próximo de realizar isso, mais seu amor aumenta. Como quase todos reconhecem não possuir o domínio de todas as línguas, daí que cada um busque conhecer a de seu povo. Ver *De trin. X, i, 2*.

⁹² “Species namque illa tangit animum, quam nouit et cogitat, in qua elucet decus consociandorum animorum in uocibus notis audiendis atque reddendis eaque accendit studio quaerentem quidem quod ignorat, sed notam formam, quo id pertineat, intuentem et amantem”.

⁹³ “Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima, et nouit, et amat; eamque in se perfici studet, quantum potest, quisquis uocum significantum quaecumque ignorat, inquirat”.

A palavra *species* possui tanto o sentido de aspecto ou noção, quanto o de idéia, ideal ou forma imutável:

Idéias podem, então, ser expressas em latim como formas (*formae*) ou imagens (*species*), se quisermos verter literalmente (*De ideis, quaestio XLVI, 2*)⁹⁴.

As *species* são entendidas como as formas primeiras das coisas, “estáveis e imutáveis, elas próprias não formadas, por isso, eternas, e para sempre e permanentemente iguais a si mesmas” (GRABMANN, 1993, p. 31). *Species* são os exemplares ou “paradigmas, segundo os quais são formados os seres engendrados e percíveis, possíveis ou reais” (SOLIGNAC, 1993, p. 47), que estão contidos na inteligência divina: “Onde, porém, se julgam estarem estas determinações, senão na mente mesma do criador?” (*De ideis, quaestio XLVI, 2*)⁹⁵. As Idéias contidas na inteligência divina são idênticas a ela⁹⁶. *Species*⁹⁷ significa, portanto, a um só tempo noção, imagem, beleza e idéia imutável.

O que Agostinho pretende mostrar é que ninguém ama o desconhecido porque a busca pressupõe sempre uma *species*, uma noção ou Idéia. Por isso, concluirá:

Por fim, todo amor da alma estudiosa, isto é, desejosa de saber o que ignora, não é amor de coisa ignorada, senão conhecida, e pela qual quer conhecer o que ignora (*De trin. X, i, 3*)⁹⁸.

⁹⁴ “Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur”.

⁹⁵ “Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris?”.

⁹⁶ GILSON, 1987, p. 109.

⁹⁷ O processo de tradução do conceito grego *eidos* pelo latim *species* se deveu, sobretudo, a Cícero. Ver QUANTIN, 1970, p. 150.

⁹⁸ “Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est uolentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit, propter quam uult scire quod nescit”.

Três outros casos são analisados por Agostinho.

Primeiramente, o homem movido apenas pela curiosidade possui um amor distinto do amor dos aprendizes; entretanto, ele não ama o desconhecido enquanto tal. De maneira mais precisa, pode-se dizer que ama não o desconhecido, mas ao contrário, odeia o desconhecido: “Odeia os desconhecidos os quais quer que sejam nada, na medida em que quer todos conhecidos” (*De trin. X, i, 3*)⁹⁹.

Em seguida, trata de precisar o problema:

Se alguém nos propuser outra questão mais difícil, dizendo que é tão impossível odiar o que se ignora como amar o que se desconhece, não resistiremos à verdade (*Ibidem*)¹⁰⁰.

É preciso distinguir: “não é o mesmo dizer: ama saber o que ignora, e afirmar: ama o desconhecido” (*Ibidem*)¹⁰¹. Agostinho esclarece:

É possível que haja alguém que ame conhecer o desconhecido, mas ninguém ama o desconhecido. Não sem motivo está posto o verbo saber, pois o que cobiça saber o desconhecido não ama o próprio desconhecido, mas o próprio saber (*De Trinitate X, i, 3*)¹⁰².

A partir desse esclarecimento, pode-se inclusive mostrar a contradição do cético:

⁹⁹ “Odit incognita, quae nulla esse uult, dum uult omnia cognita”.

¹⁰⁰ “Sed ne quisquam nobis difficiliorem referat quaestionem, asserens tam non posse quemquam odisse quod nescit, quam non potest amare quod nescit non resistimus ueris”.

¹⁰¹ “...non hoc idem dici cum dicitur: amat scire incognita, ac si diceretur: amat incognita”.

¹⁰² “Amat scire incognita, ac si diceretur: Amat incognita. Illud enim fieri potest, ut amet quisque scire incognita; ut autem amet incognita, non potest. Non enim frustra ibi est positum scire: quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat”.

Sem este saber não poderia dizer com firmeza que ignora ou conhece. É, pois, necessário que saiba o que é o saber, não só aquele que diz: Sei, e diz a verdade, como aquele que diz: Ignoro, e afirma com verdade e firmeza, e sabe que diz a verdade, e sabe o que é saber (*Ibidem*)¹⁰³.

Eis a contradição:

... por que distingue o ignorante do que sabe quando, ao intuir-se a si mesmo, com veracidade diz: Ignoro, e quando sabe que disse a verdade, como sabe, se ignora o que é o saber? (*Ibidem*)¹⁰⁴.

Portanto, aquele que busca “conhece já em geral o que ama, mas deseja conhecer o detalhe” (*De Trinitate X, ii, 4*)¹⁰⁵. Esse conhecimento em geral é o que Agostinho chama *species*, pressuposta em toda busca. Mas ela não só desperta o desejo de conhecer como também o orienta, pois a pura possibilidade acabaria por imobilizar a vontade. A *species* garante o despertar da busca e também que ela não seja errática.

Nesse sentido, aquele que busca pode dizer daquilo que busca: “já te amava” (*De trin. X, ii, 4*)¹⁰⁶. Há, portanto, certa relação com a reminiscência platônica, pois Agostinho reconhece o paradoxo da busca posto em *Mênon*. Entretanto, essa reminiscência – “já te amava” – não remete necessariamente à pré-existência da alma, senão à pressuposição de alguma *species*.

Agostinho descreve esse processo ressaltando o papel da imaginação:

¹⁰³ “Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere, neque nescire. Non solum enim qui dicit: scio, et uerum dicit, necesse est ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit: nescio, idque fidenter et uerum dicit, et scit uerum se dicere, scit utique quid sit scire”.

¹⁰⁴ “...quia et discernit ab sciente nescientem, cum ueraciter se intuens dicit: Nescio; et cum id se scit uerum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?”

¹⁰⁵ “...enim iam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit...”

...das coisas singulares que ainda não conhece, ao ouvir serem elas louvadas, elabora (*fingitque*) em seu ânimo uma forma imaginária que o excita ao amor (*De trin. X, ii, 4*)¹⁰⁷.

O louvor de algo é percebido pelo sentido da audição e uma imagem deste é engendrada na memória. Agostinho não fala aqui da memória, nem de sua relação com a imaginação. Mas para que se entenda melhor o processo da elaboração da forma imaginária, é necessário apresentar alguns pressupostos tratados em outras obras e o tratamento do tema dado por ele em *De Trinitate XI*.

Em *De Musica*, datado de 391, Agostinho havia distinguido dois tipos de imagens: *phantasia* e *phantasma*.

Portanto, tudo o que a memória retém dos movimentos da alma (...) é chamado em grego *phantasia* (...) [e as] imagens de imagens, pareceu bem serem ditas, *phantasmata* (*De musica VI, xi, 32*)¹⁰⁸.

Desse modo, após o engendramento, na memória, da imagem (*phantasia*) daquilo que foi percebido (*percepção sensível*), é possível elaborar imagens de imagens (*phantasmata*). A imaginação é, portanto, a capacidade de “aumentar, diminuir, mudar e transformar” (*De trin. XI, v, 8*) a *phantasia*.

Agostinho compreende o conhecimento como algo engendrado simultaneamente por nós que conhecemos (*cognoscente*) e pela coisa conhecida (*cognitum*):

¹⁰⁶ “Tam te amabam”. Blaise PASCAL retoma esse pensamento de Agostinho em relação a Deus: “...não me procurarias se já não me houvesse encontrado” (*Pensamentos*, n. 553).

¹⁰⁷ “...uel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem”.

...é, pois, certo que toda coisa conhecida co-engendra em nós seu conhecimento (*notitia*). Pois, a partir de ambos cognoscente e conhecido, o conhecimento (*notitia*) é gerado (*De Trinitate IX, xii, 18*)¹⁰⁹.

Afirma também que “não é o corpo que sente, mas a alma pelo corpo” (*De gen. ad litt. III, v, 7*)¹¹⁰. A sensação é, pois, uma “paixão corporal que a alma não ignora” (*De quant. animae XXV, 48*)¹¹¹. A alma conhece a realidade sensível pelo corpo, entendido como um instrumento: “...considero os sentidos do corpo, algo de que a alma utiliza...” (*De ordine II, iii, 10*)¹¹². Esses sentidos são cinco: visão, audição, olfato, paladar e tato¹¹³. A cada qual cabe a percepção de algo próprio: à visão pertence a cor; ao ouvido o som; ao olfato, o odor; ao gosto, o sabor; ao tato, as qualidades dos corpos¹¹⁴, tais como o mole e o duro, o liso ou o áspero. Mas alguns aspectos são próprios a mais de um sentido: a grandeza ou pequenez dos corpos pertencem à visão e ao tato, por exemplo. Para explicar isso, Agostinho refere-se ao sentido interior¹¹⁵: “... ao qual os cinco sentidos transmitem tudo o que recebem” (*De lib. arb. II, iii, 8*)¹¹⁶.

¹⁰⁸ “Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet (...) graece vocantur *phantasiai* (...) imaginum imagines, quae *phantasmata* dici placuit”.

¹⁰⁹ “Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito”.

¹¹⁰ “...sentire non est corporis, sed animae per corpus”.

¹¹¹ “omnis sensus passio corporis est animam non latens”. Segundo GILSON, 1987, pp. 73-74, “La position d’Augustin sur ce point est déterminée par sa conception de l’union de l’âme et du corps. Pour lui, comme pour Plotin, le rapport de ces deux substances est un rapport d’ouvrier à outil, ou d’artiste à instrument”.

¹¹² “...sensus ipsum considerans corporis – nam et isto ipso anima utitur...” Ver GILSON, 1987, p. 74.

¹¹³ *De libero arbitrio II, iii, 8*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Na verdade, Agostinho pretendia passar diretamente da sensibilidade à razão, mostrando que esta discerne aquilo que os sentidos recebem: “ – Não será a razão, da qual carecem os animais? Porque, segundo creio, pela razão compreendemos isto e entendemos que é assim” [Num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent? Nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus et ita se habere cognoscimus?]. Mas Evódio discorda: “ – Eu creio, antes, que seria pela razão que compreendemos existir um certo sentido interior... [Magis arbitror nos ratione comprehendere esse interiorem quendam sensum...].” Agostinho se detém na análise do sentido interior e acolhe a opinião de Evódio: aquilo que permite unificar as percepções dos sentidos é o sentido interior. Sobre a originalidade da análise agostiniana acerca do sentido interior ver BERMON, 2001, pp. 51-54.

O sentido interior percebe a operação dos cinco sentidos – que não se percebem a si mesmos – classifica, e ordena os dados recebidos deles, unifica as percepções dos sentidos, distingue os sentidos das coisas e, por fim, percebe a própria vida¹¹⁷. A razão conhece esses elementos e elabora a partir deles o conhecimento.

Portanto, ao ouvir serem louvadas coisas que não conhece – o louvor é percebido pelo sentido da audição, passando pelo sentido interior – uma imagem sua é engendrada na memória. A partir dessa imagem da coisa retida na memória (*phantasia*), a *mens* elabora em seu ânimo uma forma imaginária (*phantasma*) que a excita ao amor.

Tudo isso porque para Agostinho não há recordação sem sensação, nem imaginação sem recordação; recordamos o que temos sentido e imaginamos o que recordamos (CAMPELO, 1981, p. 233).

As faculdades cognitivas usadas na elaboração da forma imaginária são:

- ▲ • Razão inferior: que capta as qualidades das coisas¹¹⁸;
- Memória sensível: { *phantasma*: imagens de imagens (Imaginação)
- Sentido Interior: aquele que classifica, ordena e unifica as percepções recebidas dos sentidos;
- Sentidos Externos: visão, audição, olfato, paladar, tato;

¹¹⁶ “...ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur”.

¹¹⁷ A diferença entre o homem e o animal – um dos temas do livro II do *De lib. arb.* – não reside no fato de que o homem percebe que vive, pois também o animal possui o sentido interior; mas no fato de que o homem entende que percebe que vive. Ver BERMON, 2001, pp. 54-76.

¹¹⁸ A *razão* se divide em razão inferior, que capta as qualidades das coisas e possibilita a ciência; e a razão superior, que conhece as leis supremas das coisas, possibilitando a sabedoria. Ver *De trin. XII*.

A origem da elaboração da forma imaginária está, portanto, no já conhecido: “donde surge esta elaboração (*figit*) senão do que já é conhecido?” (*De trin. X, ii, 4*)¹¹⁹. A *mens* elabora uma forma imaginária e desperta o amor. Dito de outra maneira: é a partir do já conhecido que se engendra uma forma do desconhecido e a busca é despertada.

Se a forma imaginária é dessemelhante ao que é louvado, talvez a alma não a ame:

No entanto, a respeito da forma figurada no ânimo e conhecidíssima no pensamento, se achar que ela é dessemelhante ao que era louvado, talvez não ame (*De trin. X, ii, 4*)¹²⁰.

E se amar, continua Agostinho, o amor principia do já conhecido e, por isso, a alma pode dizer que já amava: “Se, porém, achar o que a fama anunciava semelhante àquela forma, pode dizer verdadeiramente: *já te amava*” (*Ibidem*)¹²¹.

Por isso, só podemos pensar no desconhecido a partir do conhecido:

Ninguém pode pensar em uma cor ou em uma figura corpórea nunca vista, nem em um som que nunca tenha escutado, nem em um sabor que nunca tivesse saboreado, nem em um odor do qual nunca tivesse tido o olfato, nem em um contato corporal que nunca tivesse sentido. Se, pois, ninguém pode pensar em algo corpóreo sem havê-lo sentido, porque ninguém recorda algo corporal sem sua sensação, segue-se que a memória é a medida (*modus*) do pensamento, como o são os corpos para a sensação. Pois o sentido recebe a *species* do corpo que sentimos; a memória a recebe do sentido, e o gume (penetração) do pensamento, da memória (*De Trinitate XI, viii, 14*)¹²².

¹¹⁹ “Unde autem *figit*, nisi ex iis quae iam nouerat?”

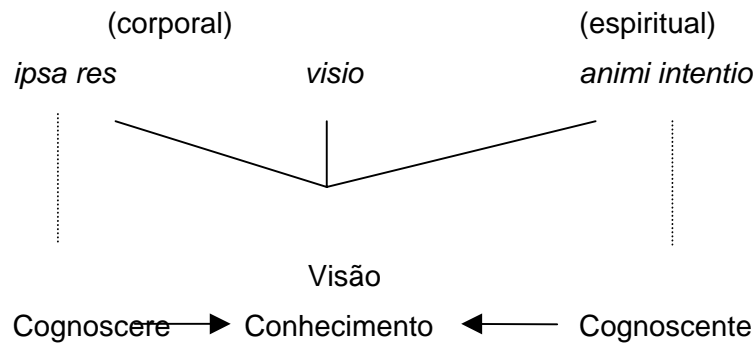
¹²⁰ “Cuius tamen formae animo figuratae atque in cogitatione notissimae, si eam quae laudabatur dissimilem inuenerit, fortasse non amabit”.

¹²¹ “Si autem illi formae similem inuenerit quam fama praedicauerat, cui uere possit dicere: *Iam te amabam*”.

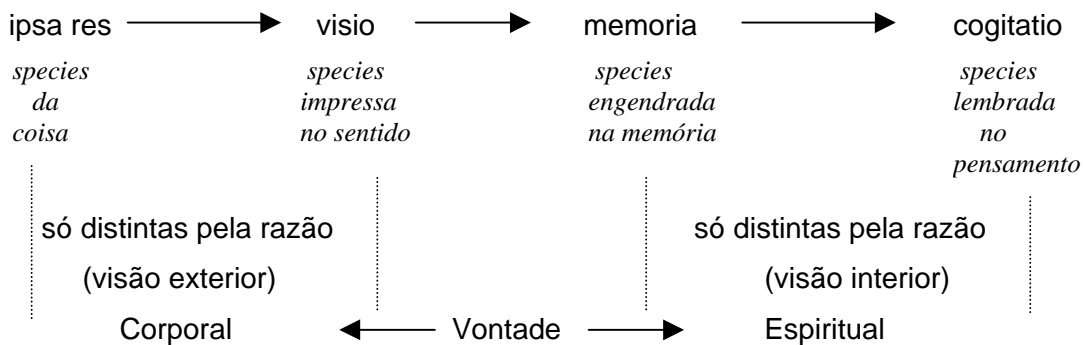
¹²² “Nam neque colorem quem nunquam uidit, neque figuram corporis, nec sonum quem nunquam audiuit, nec saporem quem nunquam gustauit, nec odorem quem nunquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam nunquam sensit, potest quisquam omnino cogitare. At si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod

Para mostrar como se dá esse engendramento do conhecimento, podemos recorrer ao exemplo da visão dado pelo próprio Agostinho:

I. A visão corpórea



II. Como se dá o conhecimento visual



No item I, podemos apontar uma tríplice distinção na visão corpórea: a coisa mesma (*ipsa res*), o sentido da visão (*visio*) e a intenção da alma (*animi intentio*)¹²³. Os três não são apenas distintos, senão de natureza diversa, mas, ainda sim, formam uma unidade chamada visão. A visão é engendrada pela coisa visível e pelo

sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit, sicut in corporibus sentiendi, sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria uero acies cogitantis”.

¹²³ *De Trinitate XI, ii, 2.*

vidente; ao vidente pertence o sentido da vista e a atenção com que olha. É o sentido enformado que Agostinho chama de visão¹²⁴.

Mas não se pode dizer que o corpo visível engendra o sentido, senão que engendra certa forma, como uma similitude sua. Contudo, não se pode distinguir a forma do corpo visível da forma impressa no sentido, tamanha a união. “Mas a razão nos ensina que a visão seria impossível se não se produzisse em nosso sentido uma similitude do corpo contemplado” (*De Trinitate XI, ii, 3*)¹²⁵. É o que podemos ver no item II.

Tem-se a *species* ou *forma* da coisa, a *species* que é engendrada no sentido da visão, a *species* engendrada no sentido engendra outra na memória, e a *species* engendrada na memória engendra no pensamento que se lembra¹²⁶. Dessas quatro *species* distinguimos praticamente duas, pois a *species* da coisa não se distingue da *species* sentida, como a *species* guardada na memória não se distingue da *species* do pensamento, a não ser pela razão. Essas quatro *species* geram dois gêneros de visão¹²⁷. É a vontade quem aplica o sentido ao corpo, a memória ao sentido e a penetração do pensamento à memória. Ela une o sentido à coisa corpórea ou o separa desta¹²⁸. Se na visão temos a trindade coisa, visão e intenção da alma, no processo do conhecimento temos a trindade visão externa, vontade e visão

¹²⁴ *De Trinitate XI, ii, 3*: “sed etiam sensus informatus sit, quae visio uocatur” [é o sentido enformado o que se chama visão].

¹²⁵ “Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis”.

¹²⁶ *De Trinitate XI, ix, 16*.

¹²⁷ GILSON, 1987, p. 73: “la vision corporelle dans laquelle l’oeil est informé (*formatur*) par la forme (*species*) de l’objet; la vision spirituelle dans laquelle la pensée (*cogitatio*) est informée (*formatur*) par la forme (*species*) conservée dans la mémoire”.

¹²⁸ *De Trinitate XI, viii, 15*.

interna¹²⁹. É possível perceber o estatuto privilegiado da vontade¹³⁰, mas vale lembrar que ela depende do corpóreo, pois a vontade não consegue fazer o pensamento se lembrar sem a *species* da memória, e esta é engendrada pela *species* da coisa corpórea mesma. Assim:

Quando cremos no que ouvimos ou lemos acerca do que é corpóreo nunca visto, é para nosso ânimo uma necessidade elaborar para si algo dos lineamentos e contornos corpóreos... (*De Trinitate VIII, iv, 7*)¹³¹.

Assim, aquele que experimenta (*expertus*) algo, engendra uma imagem (*similitude*) na memória – *phantasia*; a partir da *phantasia*, elabora uma forma imaginária ou imagens de imagens (*phantasmata*). A forma imaginária desperta o desejo de conhecer; se ela corresponde à *species*, temos o conhecimento.

Os animais também podem perceber pelos sentidos corpóreos as coisas exteriores, reter suas imagens na memória e lembrar delas. Inclusive, podem “desejar as que lhes são úteis e fugir das que lhes são incômodas” (*De trin. XII, ii, 2*)¹³². Mas, acrescenta Agostinho:

...compor estas visões fictícias recolhendo e tecendo recordações daqui e dali; guardar, olhar, como nesse gênero de coisas se distingue o verossímil do verdadeiro, não só nos espirituais, senão inclusive nos corporais; isto e o que lhe é similar, ainda que tenha relação com os sensíveis e com os conhecimentos que o ânimo pelos sentidos

¹²⁹ Agostinho pensa a trindade visão externa, vontade e visão interna em analogia com a Trindade: na visão externa, a *species* do corpo é como o Pai; a visão interna é o Filho; a vontade que une é análoga ao Espírito Santo. Ver *De Trinitate XI, v, 8*. Posteriormente Agostinho reconhece a precariedade da analogia, pois a *species* corpórea não é na verdade pai, nem a imagem formada é prole, e a vontade não é nem filha da visão – por existir antes da visão – nem pai, porque a visão nasce não da vontade, mas do corpo visível. Ver *De Trinitate XI, v, 9*.

¹³⁰ CUNHA, 2001, p. 38.

¹³¹ “Necesse est autem, cum aliqua corporalia lecta uel audita quae non uidimus, credimus, fingat sibi aliquid animus in lineamentis formisque corporum...”

¹³² “...atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda”.

corporais adquire, não são estranhos à razão, nem são comuns a homens e animais (*Ibidem*)¹³³.

O fato é que o inquiridor supõe, e esta suposição que ele elabora (*tingit*) desperta o amor e garante que sua busca não seja errática.

Mas Agostinho oferece outro modo de explicar como não há amor ao desconhecido:

Ou vemos na beleza da razão eterna e aí o amamos, algo que, cremos e amamos, através do louvor daqueles que tiveram experiência deste, se for expresso em alguma efígie de coisa temporal (*De trin. X, ii, 4*)¹³⁴.

Isso supõe que, segundo Agostinho, a *effigie* – literalmente figura – das coisas temporais é por participação (*expressio*) na beleza (*species*) das razões eternas, entendidas como idéias da inteligência divina. Daí, a possibilidade de crer na beleza participada (*expressum in effigie*) das coisas temporais e amá-la, através do testemunho dos que dela tiveram experiência (*illis qui experti sunt laudantibus*). Se assim for, Agostinho se aproxima de Platão e Plotino: pois, para Platão, o sensível participa das idéias e nos faz lembrar os inteligíveis; quanto a Plotino, como ficariam os graus de ascensão da dialética “se os inferiores não participassem realmente da perfeição suprema que eles ajudam a conhecer?” (BOYER, 1920, p. 169).

¹³³ “...fictas etiam uisiones, hinc atque inde recordata quaelibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere, quemadmodum in hoc rerum genere quae uerisimilia sunt discernantur a ueris, non spiritualibus, sed ipsis corporalibus: haec atque huiusmodi quamuis in sensibilibus, atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque uersentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia”.

¹³⁴ “Aut in specie sempiternae rationis uidemus aliquid et ibi amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporalis effigie, illis qui experti sunt laudantibus et credimus, et amamus...”

Tal participação se evidencia na operação do juízo que o homem faz das coisas corpóreas segundo as razões incorpóreas: “Contudo, é próprio da razão superior julgar o que é corporal segundo as razões incorporais e eternas...” (*De trin. XII, ii, 2*)¹³⁵. O testemunho dos que tiveram tal experiência merece crédito e fundamenta o amor e, assim, há um conhecimento que possibilita tal amor.

Portanto, acima da mente humana estão as razões eternas: “...razões que não seriam imutáveis se não estivessem acima da mente humana” (*Ibidem*)¹³⁶. No entanto, nosso mundo tem ligação com elas, isto é, participa delas: “mas, se algo nosso não se subordinasse a elas, não poderíamos julgar as coisas corpóreas por meio delas (*Ibidem*)¹³⁷. Conclui Agostinho: “Julgamos o corpóreo, a partir da razão das dimensões e figuras, que a *mens* conhece que permanece” (*Ibidem*)¹³⁸.

Agostinho, como Platão e Plotino, indica a importância e relatividade do sensível:

É preciso acostumar-se a descobrir vestígios do espiritual nas coisas corpóreas, para que, quando conduzido pela razão iniciar a ascensão aos cumes e chegar até à verdade imutável, pela qual foram feitas estas coisas, não leve consigo o que foi desprezado como ínfimo (*De trin. XII, v, 5*)¹³⁹.

¹³⁵ “Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas...” Vale lembrar que a distinção entre razão inferior e superior é uma distinção de funções e não de substâncias. Ver *De Trinitate XII, iii-iv*.

¹³⁶ “...quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.”

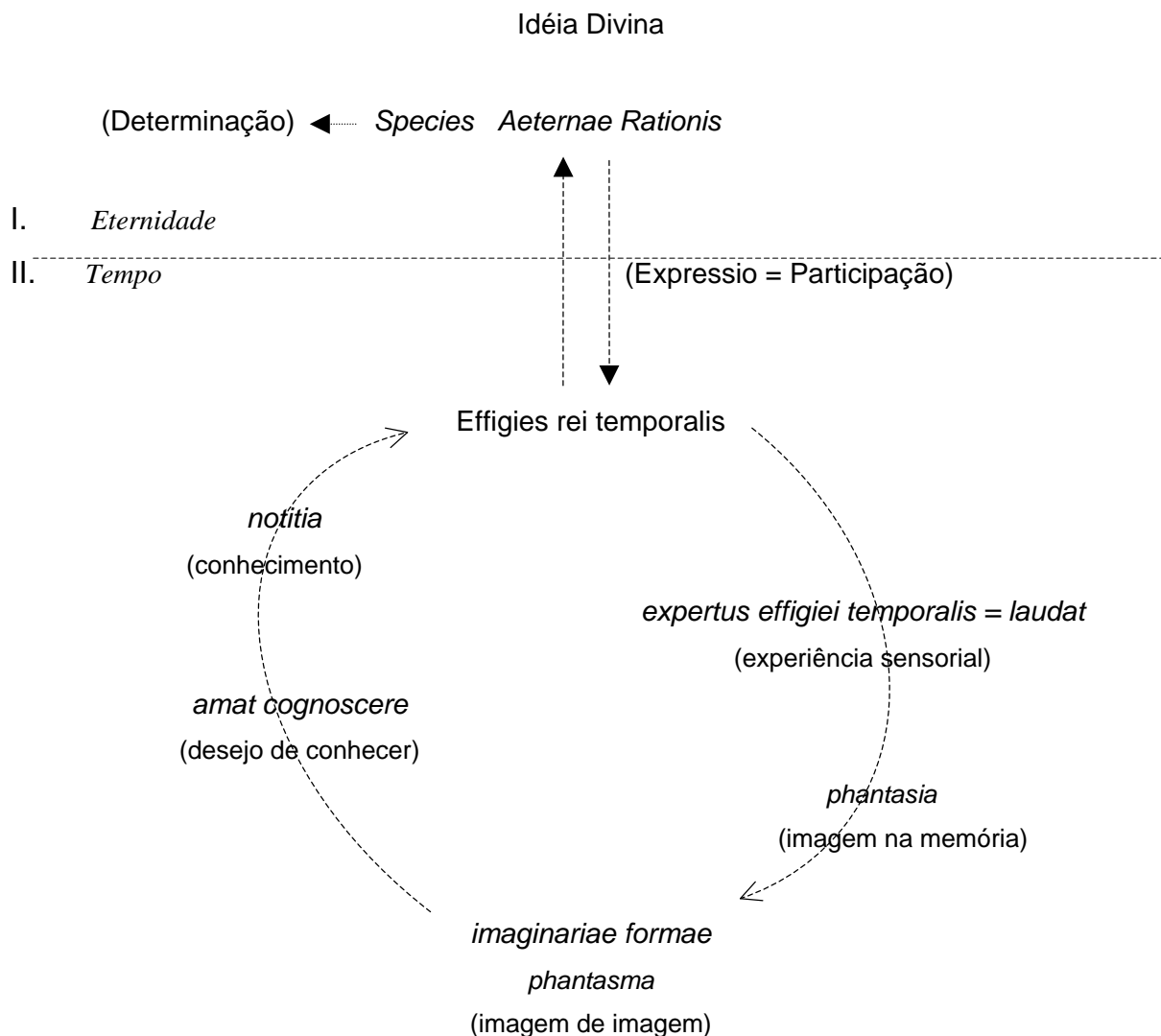
¹³⁷ “...atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus”.

¹³⁸ “Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens nouit”.

¹³⁹ “Assuescat in corporalibus ita spiritualium reperire uestigia, ut cum inde sursum uersus duce ratione ascendere coeperit, ut ad ipsam incommutabilem ueritatem per quam sunt facta ista perueniat, non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis”.

Sem descobrir os vestígios do espiritual no sensível, não se pode iniciar a ascensão rumo à verdade imutável. O sensível participa das razões eternas e imutáveis. É o caso também da inteligência humana: julga as coisas corpóreas porque participa das razões eternas.

Recolhendo tudo o que foi dito acima, teríamos o seguinte esquema¹⁴⁰ para explicar *De trin. X, ij, 4*:



Por isso, conclui Agostinho: ninguém ama o desconhecido. Na busca de algo, a *mens* sempre parte de um conhecimento prévio daquilo que busca; caso contrário, não saberia o que buscar.

Contudo, continua Agostinho, “os exemplos aduzidos referem-se aos que desejam conhecer algo exterior a eles...” (*De trin. X, ii, 4*)¹⁴¹. Será que ocorre o mesmo quando se trata de se conhecer a si mesmo? Será que a *mens* que deseja conhecer a si mesma se enquadra neste modelo?

A notitia de si

Após mostrar a necessidade da *species* para o conhecimento das coisas¹⁴², Agostinho analisa se também o conhecimento de si necessita da *species*. São investigadas quatro hipóteses.

A primeira hipótese é a de que a *mens* se conhece por uma imagem que faz de si:

Será que a fama apregoou a sua *species*, como costumamos ouvir sobre o que está ausente? Talvez não se ame a si mesma, mas ame o que supõe [*figit*] sobre si, talvez bem diferente do que ela é. Ou será que a *mens* supõe de si sua semelhança e, amando essa suposição [*figmentum*], ama-se antes de conhecer, pois contempla o que lhe é semelhante; conheceu, pois, outras mentes, a partir das quais faz

¹⁴⁰ Este esquema foi elaborado a partir de um seminário do Grupo de estudos de filosofia medieval latina e filosofia em árabe – Falsafa.

¹⁴¹ “Sed quam exempla quae dedimus, eorum sunt, qui aliquid quod ipsi non sunt nosse cupiunt...”

¹⁴² Ver capítulo anterior.

suposições sobre si [se *ingat*] e é conhecida para si pelo próprio gênero (*De Trinitate X, iii, 5*)¹⁴³.

Mas a hipótese não se sustenta, pois fazer uma imagem (*species*) de si pressupõe saber de si. Em *Contra Academicos*, ao tratar do problema da verossimilhança, Agostinho já havia mostrado a contradição:

E se aquele que vê meu irmão, e pela fama sabe que é parecido com o pai, será tido como insensato ou inepto por acreditar? Consideremos um pouco a própria coisa e ponhamô-la como que diante de nossos olhos. Suponhamos que esse não sei qual homem está presente e chega de qualquer parte teu irmão e pergunta: de quem é filho este rapaz? Respondem-lhe: de certo Romaniano. E ele: Bem que me tinham dito que se parece muito com o pai! Então, tu ou outro: **Conheceste Romaniano? Não, mas vejo que se parececom ele** (*Contra Academicos II, vii, 19*, grifos meus)¹⁴⁴.

A posição acadêmica é contraditória por afirmar que “não conhecemos o verdadeiro, mas o que vemos se parece ao não conhecido [o verdadeiro]” (*Contra Academicos II, viii, 20*)¹⁴⁵. Como afirmar o verossímil sem conhecer o verdadeiro?

No caso da *mens*, parte-se de que ela não se conhece por si mesma, mas produz uma imagem de si. Entretanto, como a *mens* pode amar essa imagem semelhante a si se já não se conhecesse? Para julgar a imagem ou o verossímil é preciso conhecer aquilo de que é imagem. A hipótese da *mens* se conhecer pela

¹⁴³ “An ei fama praedicauit speciem suam, sicut de absentibus solemus audire? Forte ergo se non amat, sed quod de se fingit, hoc amat, longe fortasse aliud quam ipsa est; aut si se mens sui similem fingit, et ideo cum hoc figmentum amat, se amat antequam nouerit; quia id quod sui simile est intuetur: nouit igitur alias mentes ex quibus seingat, et genere ipso sibi nota est.”

¹⁴⁴ “Quid enim, si ille fratris mei uisor fama compertum habeat eum esse similem patris, potest insanus aut ineptus esse, si credit? (...) Rem ipsam paulisper consideremus et quasi ante oculos constituamus, ecce fac illum nescio quem hominem, quem describimus, esse praesentem; aduenit alicunde frater tuus. Ibi iste: cuius hic puer filius? respondetur: cuiusdam Romaniani. At hic: quam patris similis est! Quam non temere hoc ad me fama detulerat! Hic tu uel quis alius: **nosti enim Romanianum, bone homo? Non noui, inquit; tamen similis eius mihi uidetur.**”

¹⁴⁵ “uerum quidem non nouimus, sed hoc quod uidemus eius quod non nouimus simile est.”

imagem que faz de si é absurda. Pelo contrário, porque a *mens* já se conhece pode fazer uma imagem de si mesma.

Entretanto, é possível objetar: a imagem que a *mens* faz de si mesma não poderia advir do conhecimento dos outros?

Mas como poderá conhecer outras mentes, se não conhece a si mesma, se nada há de mais presente a si mesma do que a própria *mens*? Se acaso acontece o mesmo que com os olhos do corpo, os quais conhecem melhor os olhos alheios do que eles próprios, então que ela não se procure, pois jamais se encontrará (*De Trinitate X, iii, 5*)¹⁴⁶.

O olho, que vê os outros olhos, não se vê a si mesmo; não ocorreria o mesmo com a *mens*¹⁴⁷? Agostinho não aceita tal hipótese:

Como pode a *mens* conhecer outra *mens* se se ignora a si mesma? Não se diga que a *mens* se ignora a si mesma e conhece as demais, como o olho do corpo vê os olhos dos outros, mas não pode ver-se a si mesmo. Com os olhos do corpo, vemos os corpos... (*De Trinitate IX, iii, 3*)¹⁴⁸.

A idéia de que é necessário recorrer ao conhecimento do outro para que a alma se conheça a si mesma, remonta ao *Alcibíades* de Platão.

Sócrates – Entendemos acaso essa máxima divina do templo de Delfos que agora recordamos? (...) Reflita comigo: suponha que esta máxima se dirige a nossos olhos como se fossem homens, para dizer-lhes: olhai a vós mesmos. Como acolheríamos esta admoestação? Não se trataria de que os olhos olhassem algo em que vissem a si mesmos? (...) Não consideraste que quando olhamos o olho de qualquer um que está diante de nós nossa face se faz visível nele,

¹⁴⁶ “Cur ergo cum alias mentes nouit se non nouit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius? Quod si ut oculis corporis magis alii oculi noti sunt, quam ipsi sibi; non se ergo quaerat nunquam inuentura.”

¹⁴⁷ Sobre a derivação do exemplo do olho do corpo e da visão da *mens*, usado por Agostinho, das *Sentenças* de Porfírio, ver COURCELLE, 1974, p. 151.

¹⁴⁸ “Unde enim mens aliquam mentem nouit, si se non nouit? Ne que enim ut oculus corporis uidet alios oculos, et se non uidet; ita mens nouit alias mentes, et ignorat semetipsam. Per oculos enim corporis corpora uidemus...”

como em um espelho, justamente no que nós chamamos pupila, refletindo-se assim a imagem daquele que olha? (...) Deste modo, o olho, ao considerar e olhar outro olho e a parte que ele crê melhor, assim como a vê, também se vê a si mesmo (*Alcibiades 133b – 134a*).

A compreensão de que o conhecimento de si é mediado pelo outro, conheceu uma grande fortuna em toda a tradição filosófica¹⁴⁹. Para Aristóteles, por exemplo, a amizade seria a maneira privilegiada da possibilidade e realização do conhecimento de si:

Com efeito, como dizíamos, nosso amigo é um *alter ego*. Se ele está desejoso de se conhecer, e sem o outro que é nosso amigo, este conhecimento não é possível, o homem que deseja conhecer-se, tem necessidade da amizade para conhecer-se a si mesmo (*Magna Moralis II, 15, 1213a 20-26*, apud BERMON, 2001, p. 83)

Mais tarde, Cícero recolhe e prolonga essa tradição em *Tusculanas I*: “Conhece-te, isto é, conhece tua alma (...) Mas [como conhecer-se] se a alma mesma não sabe que é alma, se não sabe que ela é, e que ela se move?” (*Tusculanas I, 22, 52-53*, apud BERMON, 2001, p. 84). Em seguida, precisa: “Mas como no caso do olho, a alma sem se ver, discerne as outras coisas. Ela não vê sua forma (...) Sua potência (*uis*), sua sabedoria, sua memória, seu movimento e sua rapidez, ela vê” (*Tusculanas I, 27, 67*, apud BERMON, 2001, p. 85). Segundo BERMON (*Ibidem*), Cícero está afirmando que a alma vê suas potências, mas sem se ver a si mesma imediatamente. Também para ele a alma não se conhece imediatamente.

¹⁴⁹ BERMON, 2001, p. 83.

A posição de Cícero é importante também porque *Tusculanas I* é uma das fontes maiores do livro X do *De Trinitate*¹⁵⁰. Mas Agostinho, também herdeiro de Platão, não aceita a compreensão de que o conhecimento de si é mediado procurando refutar essa idéia, a partir de uma outra fonte maior do *De Trinitate X*: a *Enéada V*¹⁵¹.

Em *Enneadas V* afirma Plotino: “É inteiramente absurdo que a inteligência tenha consciência das outras coisas, sem que tenha estabelecido a consciência e a ciência de si mesma” (*Enn. V, 3, 1*).

Agostinho concorda com Plotino e afirma o caráter imediato do conhecimento de si. Retomando a objeção de que o conhecimento que a *mens* tem de si mesma poderia advir do conhecimento dos outros, Agostinho procura refutá-la pela redução ao absurdo¹⁵². Ele mostra que a objeção não se sustenta, pois, “como é possível a *mens* conhecer outras *mentes*, se não se conhece a si mesma?” (*De trin. IX, iii, 3*)¹⁵³. Como saberia quem é ela e quem são os outros? Como poderia conhecer os outros como *mens* sem se conhecer a si mesma como *mens*? O recurso do espelho não possibilita compreender a *mens*, pois esta não é um corpo. Agostinho recusa veementemente comparação com a realidade corporal para se pensar a *mens*:

Com efeito, os olhos não se vêem senão por meio de um espelho. Não se pense, entretanto, ser possível contemplar o incorpóreo servindo-se de um espelho, de modo que seja possível a *mens* contemplar-se num espelho (*Ibidem*)¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵¹ BERMON, 2001, p. 78.

¹⁵² Mesmo procedimento de Plotino in *Enn. V, 3, 1*.

¹⁵³ “Unde enim mens aliquam mentem nouit, si se non nouit?.”

Portanto, novamente o resultado é: a *mens* já se conhece, e por conhecer-se a si mesma, diferencia quem é ela e quem são os outros. Por já se conhecer, pode conhecer os outros.

Passemos à segunda hipótese:

Será que ela percebe na razão da verdade eterna como é belo conhecer-se a si mesma e assim ama o que contempla e suspira pela realização disso em si mesma? Pois, embora não se conheça a si mesma, contudo chega a conhecer a excelência de conhecer-se. E é, sem dúvida, mais do que admirável não se conhecer ainda, mas conhecer a beleza de se conhecer (*De trin. X, iii, 5*)¹⁵⁵.

Ora, afirmar que, embora a *mens* não se conheça a si mesma, conhece a beleza de conhecer-se, é contraditório. Agostinho é irônico ao dizer que é mais do que admirável que a *mens* não se conheça, sendo capaz de conhecer a beleza de se conhecer. Esta segunda hipótese também não se sustenta.

Vejamos, pois, uma terceira hipótese. Trata-se da hipótese da teleologia do bem:

Acaso vê algum fim sublime, isto é, a sua própria segurança e beatitude, mediante certa memória oculta, que não a abandona em seu caminhar por regiões longínquas, e julga não poder chegar a esse fim a não ser que se conheça? (*Ibidem*)¹⁵⁶.

¹⁵⁴ “Nunquam enim se oculi praeter specula uidebunt: nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi, ut mens tanquam in speculo se nouerit.”

¹⁵⁵ “An in ratione ueritatis aeternae uidet quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod uidet, studetque in se fieri? Quia quamuis sibi nota non sit, notum tamen ei est quam bonum sit, ut sibi nota sit. Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse, et quam pulchrum sit se nosse, iam nosse.”

¹⁵⁶ “An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam uidet, per quandam occultam memoriam, quae in longinqua eam pregressam non deseruit, et credit ad eundem finem, nisi se ipsam cognouerit, se peruenire non posse?”

Não seria, assim, a teleologia do bem a *species* que possibilita à *mens* conhecer-se?¹⁵⁷ Agostinho não aceita tal hipótese, pois, como poderia a *mens* lembrar-se do sumo bem sem lembrar-se de si mesma? Isto é um absurdo:

Mas por que a lembrança de sua felicidade pôde perdurar na *mens* e a lembrança de si mesma não o pôde, a ponto de conhecer o que deseja alcançar e não conhecer o pelo que deseja alcançar? (*De trin. X, iii, 5*)¹⁵⁸.

A *mens* conheceria melhor o que ela não é do que o que ela é ou tem.

Por fim, a quarta hipótese:

Será porque, quando ama conhecer-se não ama se conhecer a si mesma, que ainda ignora, porém ama o próprio conhecer-se, e amargamente suporta em si esta falta de ciência pela qual quer chegar a compreender tudo? (*Ibidem*)¹⁵⁹.

Novamente a hipótese é recusada: se a *mens* não se conhecesse a si mesma, não poderia amar o conhecer e, além disso, “como sabe, que sabe algo, se não se conhece a si mesma?” (*Ibidem*)¹⁶⁰. Ora, teríamos de afirmar que “conhece que conhece o que é distinto dela, embora não se conheça a si mesma” (*Ibidem*)¹⁶¹. “Ora, não sabe que outra mente sabe, mas ela mesma. Portanto, conhece a si mesma” (*Ibidem*)¹⁶².

¹⁵⁷ O caráter eudaimonístico do pensamento de Agostinho já foi tratado por GILSON (1987) e por HOLTE (1962), ambos mostrando como o filosofar agostiniano se situa na teleologia do sumo bem.

¹⁵⁸ “Sed cur memoria beatitudinis suae potuit, et memoria sui cum ea perdurare non potuit, ut tam se nosset quae uult peruenire, quam nouit illud quo uult peruenire?”

¹⁵⁹ “An cum se nosse amat, non se quam nondum nouit, sed ipsum nosse amat; acerbisque tolerat se ipsam deesse scientiae suae, qua uult cuncta comprehendere?”

¹⁶⁰ Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit?”

¹⁶¹ “Nam nouit quod alia nouerit, se autem non nouerit...”

¹⁶² “Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam.”

Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a *mens* que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma não fica antes provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada? Conhece-se, pois, procurando-se, e ignorando ao se procurar para se conhecer (*Ibidem*)¹⁶³.

Dito isto, podemos assim resumir a condução: as quatro hipóteses sobre o autoconhecimento da *mens* por uma *species* resultaram absurdas. O que ocorre é justamente o contrário, isto é, o autoconhecimento da *mens* é condição de possibilidade de todo conhecimento e da própria geração da *species*. Quando a *mens* deseja conhecer o que quer que seja, já se conhece a si mesma, de modo que, conhecer algo é também saber que se conhece. Esse saber, não lhe advém do exterior – de alguma *species* – mas está implicado em toda forma de conhecimento.

Portanto, o conhecimento que a *mens* tem de si mesma é imediato.

A *notitia* de si é total

O conhecimento que a *mens* possui de si mesma é imediato, isto é, ela não necessita de nenhuma *species* para se conhecer. As hipóteses contrárias se mostraram absurdas.

¹⁶³ “Deinde cum se quaerit ut nouerit, quaerentem se iam nouit. Iam se ergo nouit. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur? Nouit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut nouerit.”

Mas talvez o problema deva ser posto de outra maneira: não seria simplesmente o reconhecimento de que a *mens* conhece apenas uma parte de si mesma e necessita da *species* para conhecer-se totalmente? Não seria este o problema: que a *mens* “em parte se conhece e em parte se ignora?” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁶⁴.

O problema já havia sido enfrentado por Plotino em *Enn. V*:

Será que o ser que se pensa a si mesmo deveria ter diversas partes? Por uma delas, ele contemplaria as outras, e se diria, em certo sentido, que ele se pensa a si mesmo; o ser absolutamente simples não poderia voltar-se para si mesmo e ter conhecimento de si (*Enn. V, iii, 1*)¹⁶⁵.

Segundo COURCELLE (1974, p. 155), Plotino procura responder à aporia cética apresentada por Sexto Empírico segundo a qual todo conhecimento pressupõe a distinção cognoscente e conhecido¹⁶⁶. Nesse sentido, o todo de si mesmo não seria conhecido. Agostinho herda, por assim dizer, o problema enfrentado por Plotino e, também como ele, o reduz ao absurdo:

É um absurdo afirmar que ela [*a mens*] toda não sabe o que sabe. Não digo: sabe tudo; mas o que sabe-o sabe toda. Quando conhece algo de si, o que é impossível não sabê-lo toda, se conhece toda. Sabe que ela mesma sabe algo, e é impossível saber algo se não o sabe toda. Logo, ela toda se conhece (*De trin. X, iv, 6*)¹⁶⁷.

Segundo AGAËSSE (apud BERMON, 2001, p. 92) Agostinho se apóia aqui em um raciocínio de ordem gramatical que faz passar do acusativo ao nominativo:

¹⁶⁴ “An quod ex parte se nouit, ex parte non nouit?”

¹⁶⁵ Tradução de COURCELLE, 1974, p. 155.

¹⁶⁶ Ver também PUTALLAZ, 1991, pp. 26-27.

do *conhece algo de si (aliquid de se scit)* ao *sabe que ela mesma sabe algo (scit autem se aliquid scientem)*¹⁶⁸. A *mens* conhece algo de si porque sabe que sabe algo. Não há, portanto, necessidade de uma *species* para que uma parte conhecida da *mens* possa conhecer outra parte desconhecida. Isto seria um absurdo, pois é a *mens* toda que se conhece. Não é que a *mens* se conheça totalmente – no sentido de se conhecer completamente – mas ela toda se conhece e conhece as coisas. A idéia de “partes” da *mens* seria a tentativa incorreta de explicar o incorpóreo pelo corpóreo. Agostinho não aceita tal procedimento: “nas coisas incorpóreas não é dado empregar algo de tal” (*De trin. X, iii, 5*)¹⁶⁹.

Assim, o autoconhecimento da *mens* não só é imediato, como também se atribui a toda ela, isto é, é ela toda que se conhece a si mesma. Por isso, seria absurdo pensar que ela se conheça em parte e em parte se ignore.

Além disso, quando a *mens* busca conhecer-se, conhece que é *mens*; senão, como poderia saber o que buscar? “Em conseqüência, ao inquirir a *mens* o que é a *mens*, conhece que se busca; logo conhece que ela é *mens*” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷⁰. A suposição de que a *mens* se ignora quando se busca não é sustentável, pois a busca não é errática, já que Agostinho afirma que não se pode amar algo totalmente desconhecido. Ele mesmo sugere a hipótese de que talvez a *mens* saiba apenas

¹⁶⁷ “Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico Totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam.”

¹⁶⁸ BERMON, 2001, p. 93: “Le *de se* a comme disparu en cours de route. Il n’a plus lieu d’être, car la connaissance de l’esprit désignée par l’expression <*scit se...*> est exhaustive. Tout complément <*de se*> apporté au participe <*scientem*> ne peut livrer à l’esprit qu’une connaissance empirique de lui-même, par laquelle il s’objective lui-même”.

¹⁶⁹ “nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi...” Agostinho se refere aqui à inadequação da metáfora do espelho quando a *mens* quer conhecer-se a si mesma. Mas a advertência da inadequação do corpóreo para se pensar a *mens* se mantém em todo livro X.

que se busca: “Mas suponhamos que ignora, quando se busca, que é *mens* e conhece apenas que se busca” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷¹. Esta hipótese é também considerada absurda: “para não buscar um em vez de outro, sem dúvida, conhece o que busca. Ora, se conhece o que busca e busca a si mesma, conhece a si mesma” (*Ibidem*)¹⁷².

Com efeito, quando Agostinho afirma que a *mens* sabe que é *mens* ao buscar-se, não está afirmando que a *mens* já sabe que é incorpórea ou espiritual. “Ademais, se conhece por si que não se encontrou toda, conhece o quanto é toda” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷³.

Mas, se a *mens* conhece que é *mens* (*mentem se esse iam nouit*), por que, então, procura conhecer-se? Se já sabe que é *mens*, por que ainda se procura? “O que, pois, busca ainda?” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷⁴.

Como explicar o paradoxo da *mens* que já se conhece e ainda assim se busca a si mesma?

Agostinho apresenta uma outra hipótese: a do esquecimento de si: “Busca o que falta como costumamos buscar, para que venha à mente, o que foi esquecido ainda que não totalmente, pois, ao vir à mente, pode ser reconhecido que isto é o

¹⁷⁰ “Quapropter, quoniam cum quaerit mens quid est mens, nouit quod se quaerat, profecto nouit quod ipsa sit mens”.

¹⁷¹ “Sed ecce non se nouerit esse mentem, cum autem se quaerit, hoc tantummodo nouerit quod se quaerat”.

¹⁷² ut autem non quaerat aliud pro alio, procul dubio nouit quid quaerat. At si nouit quid quaerat, et se ipsam quaerit, se ipsam utique nouit”.

¹⁷³ “Deinde quia nouit nondum se a se inuentam totam, nouit quanta sit tota”.

¹⁷⁴ “Quid ergo adhuc quaerit?”

buscado” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷⁵. Mais uma vez a hipótese conduz ao absurdo, pois, lembrar é reconhecer. Além disso: “Como pode a *mens* vir à *mens*; como se a *mens* pudesse não estar na *mens*?” (*Ibidem*)¹⁷⁶.

A *mens* não pode esquecer-se de si como se esquece das coisas, pois ela está sempre presente a si mesma; nem pode buscar lembrar-se de si mesma como busca lembrar-se das coisas, pelo mesmo motivo. O fato é que a *mens* “está toda presente a si mesma e não há o que ainda seja buscado; falta o que se busca, não aquela que busca” (*De trin. X, iv, 6*)¹⁷⁷. Ao tentar recordar-se de algo esquecido, é a *mens* toda inteira a *mens* a recordar-se. A hipótese, portanto, não se sustenta: “Logo, se não é toda a *mens* que se busca e nenhuma parte dela que se busca, por conseguinte, a *mens* de maneira nenhuma se busca” (*Ibidem*)¹⁷⁸.

O resultado da investigação é paradoxal: a *mens* não se busca porque já se conhece a si mesma; o autoconhecimento que a *mens* deveria procurar só seria possível admitindo-se que ela já se conhece a si mesma. Aquilo que se busca é condição de possibilidade da própria busca.

Qual, então o sentido do preceito *conhece-te a ti mesmo* que Agostinho aponta como sendo o preceito da própria filosofia e que constituiria o próprio ponto de partida de seu filosofar¹⁷⁹, se a *mens* de maneira nenhuma se busca? Em outras

¹⁷⁵ “Atque ita quaerit quod deest, quemadmodum solemus quaerere, ut ueniat in mentem quod excidit, nec tamen penitus excedit; quia potest recognosci, cum uenerit, hoc esse quod quaerebatur”.

¹⁷⁶ “Sed quomodo mens uenit in mentem, quasi possit mens in mente non esse?”

¹⁷⁷ “Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est: hoc enim deest quod quaeritur, non illa quae quaerit”.

¹⁷⁸ “Quocirca, quia nec tota se mens quaerit, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit”.

¹⁷⁹ Seguimos a indicação de GILSON, 1987, p. 02.

palavras: “Como então lhe foi preceituado que se conheça a si mesma?” (*De trin. X, v, 7*)¹⁸⁰.

CAPÍTULO SEGUNDO O PRECEITO DÉLFICO

A implicação ética do preceito

Para quê o preceito *conhece-te a ti mesmo, se a mens* já se conhece?

Creio, para que se pense a si mesma e viva segundo sua natureza, isto é, para que segundo sua natureza deseje ser ordenada, abaixo daquilo ao qual deve submeter-se, acima daquilo ao qual deve ser anteposta; abaixo daquele pelo qual deve ser dirigida, acima daquelas coisas que deve dirigir (*De trin. X, v, 7*)¹⁸¹.

De acordo com COURCELLE (1974, p. 125), o preceito délfico – em *De Trinitate X* – está intimamente ligado à purificação moral¹⁸² e Agostinho realiza o diagnóstico: “Muitas das ações [da *mens*] ela as pratica, como que esquecida de si, por um **desejo malsão**” (*Ibidem*, grifos meus)¹⁸³.

¹⁸⁰ “Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?”

¹⁸¹ “Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam uiuat, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet”.

¹⁸² “Je <Connais-toi toi-même> est intimement lié à la purification morale: affranchir l’âme des servitudes du corps”. Segundo BERMON, 2001, p. 194, “Lorsqu’il voit dans l’oracle de Delphes une injonction protreptique, qui appelle l’esprit à mener une vie ordonnée, Augustin reprend, une fois de plus, une idée plotinienne”. A passagem a qual BERMON se refere é *Enneadas VI, 7*.

¹⁸³ “Multa enim per **cupiditatem prauam**, tanquam sui sit oblita, sic agit”.

Vê interiormente algo belo em uma natureza mais nobre, que é Deus; e quando deve permanecer no gozo disto, desejando atribuí-lo a si, não porém ser semelhante a ele, por meio disto, mas ser por si mesma o que ele é, **se afasta dele**, se agita e desliza de menos em menos, quando acredita ir de mais em mais, porque não pode bastar-se a si mesma nem contentar-se com nada, distanciada daquele que é o único suficiente (*De trin. X, v, 7*, grifos meus)¹⁸⁴.

O deslizar de menos em menos acreditando ir de mais em mais é o resultado da aversão (*auersio*) a Deus, que consiste em atribuir-se a si mesmo o que vem Dele (*sed ex se ipsa esse quod ille est*), ao invés de submeter-se a Ele. Com isso, a *mens* acaba por deter-se desordenadamente (desejo malsão) nas coisas exteriores. Teme perdê-las e, por isso, se lança mais a elas:

Então, por sua indigência e dificuldade torna-se, em excesso, inclinada para suas atividades e os prazeres instáveis que obtém por meio delas; e ávida de adquirir novos conhecimentos daquilo que é exterior, cujo tipo de conhecimento ama e sente que pode perder se não o retém à força de grandes cuidados... (*De trin. X, v, 7*)¹⁸⁵.

O resultado é a perda de sua segurança verdadeira e a busca desesperada de uma falsa segurança: “...perde a segurança e quanto mais segura está de não poder perder-se tanto mais menos se pensa a si mesma” (*Ibidem*)¹⁸⁶. O resultado é, pois, a saída de si:

“Sendo a *mens* algo interior, **sai**, de certo modo, de si mesma ao colocar seu afeto amoroso nestes como que vestígios de múltiplas inclinações” (*De trin. X, viii, 11*, grifo meu)¹⁸⁷.

¹⁸⁴ “Uidet enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, uolens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, **auertitur ab eo**, moueturque et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius; quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit...”

¹⁸⁵ “ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirendi notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur...”

¹⁸⁶ “...perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis segura est quod se non possit amittere”.

O verbo sair (*exire*) designa um movimento desordenado, uma espécie de deserção de si. O problema não está em ir ao exterior – condição do conhecimento e da percepção – mas em ir com um amor desordenado, a ponto de esquecer-se de si mesma e de afastar-se de Deus¹⁸⁸.

Agostinho descreve, no livro XII, a gênese dessa aversão a Deus:

A alma, amando seu poder, resvala do comum universal para uma parte privada; pela **soberba separatista, que se diz início do pecado** (Eclo 10, 15), quando podia ser governada no universo, apetecendo algo mais que o universo, ao qual intentou submeter à sua lei; como nada mais há que o universo, precipitou-se na inquietude particular e, assim, ambicionando o mais, diminuiu-se. Por isso, a **avareza se diz a raiz de todos os males** (1Tm 6, 10). Tudo o que se esforça por realizar contra todas as leis pelas quais o universo é regido, o executa pelo próprio corpo que parcialmente possui; assim, deleitada nestas formas e movimentos corpóreos, não possuindo-os em seu interior, envolve-se nas imagens deles gravadas em sua memória e se mancha torpemente na fornicação da imaginação, referindo a estes fins todas as suas atividades; pelas quais busca com cuidadosa diligência os bens corporais e temporais mediante os sentidos do corpo; ou cheia de orgulho, finge ser mais superior às outras almas entregues às sensações do corpo, ou se submerge nos lamacentos charcos das voluptuosidades carnis (*De trin. XII, ix, 14*, grifos meus)¹⁸⁹.

A desordem se instaura e a *mens* se dispersa na exterioridade. Segundo BILOLO (2000, p. 36), isso significa que o erro da *mens* se concretiza em uma forma de sensualismo materialista, já que a *mens* se deleita nas formas e movimentos corpóreos.

¹⁸⁷ “Cum ergo sit mens interior, quodam modo **exit**, a semetipsa, cum in haec quasi uestigia multarum intentionum exserit amoris affectum”.

¹⁸⁸ BERMON, 2001, p. 199.

¹⁸⁹ “Potestatem quippe suam diligens anima, a communi uniuerso ad priuatam partem prolabitur: et apostatica illa **superbia, quod initium peccati dicitur** (*Eccli 10, 15*), cum in uniuersitate gubernari potuisset, plus aliquid uniuerso appetens, atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius uniuersitate, in curam partilem truditur, et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur; unde et **auaritia dicitur radix omnium malorum** (*1 Tim 6, 10*): totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus uniuersitas administratur, agere nititur, per corpus proprium gerit, **quod partiliter possidet; atque ita formis et motibus corporalibus delectata, quia intus ea secum non habet, cum eorum imaginibus, quas memoriae fixit, inuoluitur, et phantasia fornicatione turpiter inquinatur, omnia officia sua ad eos fines referens**, quibus curiose corporalia ac

Afastada de Deus, que é o único suficiente (*qui solus sufficit*), ela – imagem de Deus¹⁹⁰ – se deteriora:

Se por causa daquela razão a que se confiou a administração das coisas temporais, se derrama em demasia, com rápido avanço, ao exterior, com o consentimento de sua cabeça, isto é, sem que a que preside na presidência do conselho, como parte viril, freie e coíba; então envelhece entre seus inimigos (Sl 6, 8) os demônios, com seu príncipe o diabo, invejosos de suas virtudes (*De trin. viii, 13*)¹⁹¹.

Cheia de orgulho, a *mens* acaba por precipitar-se ao ponto mais baixo, “sua ignomínia à semelhança dos animais” (*Ibid., XII, xi, 16*)¹⁹². Assim, “avara em seu íntimo, torna-se fecunda em erros e, pródiga no privado, exaure suas forças” (*Ibid., XII, x, 15*)¹⁹³. Ela é excluída da felicidade (*beatitudine expellitur*) e, “pela experiência de sua pouca importância aprende, às suas custas, a diferença que existe entre o bem abandonado e o mal cometido” (*Ibid., xii, 16*)¹⁹⁴.

O orgulho ou soberba é o início de todo pecado. E é por causa do orgulho que a *mens* se inclina à exterioridade, se afastando de Deus¹⁹⁵.

temporalia per corporis sensus quaerit, aut tumido fastu aliis animis corporeis sensibus deditis esse affectat excelsior, aut coenoso gurgite carnalis uoluptatis immergitur”.

¹⁹⁰ Ver capítulo primeiro.

¹⁹¹ “Qui etiam ipse si per illam rationem cui temporalium rerum administratio delegata est, immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur, consentiente sibi capite suo, id est, non eam cohibente atque refrenante illa quae in specula consilii praesidet quasi uirili portione, inueteratur inter inimicos suos (*Ps 6, 8*) uirtutis daemones cum suo principe diabolo”.

¹⁹² “...dedecus autem eius similitudo pecoris...”

¹⁹³ “...priuatam auara fetatur erroribus, et privatim prodiga inanitur uiribus.”

¹⁹⁴ “et per illud suae medietatis experimentum poena sua discit, quid intersit inter bonum desertum malumque commissum...”

¹⁹⁵ Segundo MADEC, 1985, pp. 82-83, “L’orgueil a gâché le regime d’interiorité (...) C’est pourquoi s’enfler d’orgueil c’est pour elle se projeter à l’extérieur et, si je puis dire, se vider, c’est-à-dire être de moins en moins <inanescere, quod est minus minusque esse>. Or se projeter à l’extérieur qu’est-ce d’autre que rejeter son être intime, c’est-à-dire se mettre loin de Dieu, non par intervalles de lieu, mais par disposition d’esprit”.

O preceito implica, portanto, a necessidade da transformação de si¹⁹⁶, para o reestabelecimento da ordem, pois a *mens* deve estar abaixo de Deus e acima das coisas.

Mas ainda permanece uma dúvida: Agostinho havia demonstrado anteriormente que a *mens* já se conhece de maneira imediata e total. Por que essa constatação não invalida o preceito? Porque uma coisa é conhecer-se e outra pensar-se.

A distinção entre *nosse* e *cogitare*

Agostinho insere no livro X a distinção entre *nosse* e *cogitare*:

Assim, **sendo distintos não se conhecer e não pensar em si** (de alguém versado em muitas doutrinas não dizemos que ignore a gramática se, por pensar na arte médica, não pensa nela)... (*De trin. X, v, 7, grifos meus*)¹⁹⁷.

Uma coisa é conhecer (*nosse*), outra, pensar (*cogitare*). Agostinho explica essa distinção com um exemplo simples: o fato de alguém que conhece várias ciências, não pensar na gramática, no momento em que pensa na medicina, não significa que ignore a gramática. Ele a conhece, embora não pense nela. Há, portanto, uma passagem do *conhecer* ao *pensar*.

¹⁹⁶ Sobre a relação entre autoconhecimento e transformação de si na Antigüidade, ver FOUCAULT, 2004, pp.04-24. Foucault usa o termo prática de espiritualidade quando trata das transformações necessárias para a verdade de si. Ver também HADOT, 1993 passim e 1999 passim.

¹⁹⁷ “Ita cum **aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare** (neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat)...”

Também a *mens* possui um duplo conhecimento de si: o *nosse*, que é o conhecimento implícito de si, e o *cogitare* que é o conhecimento explícito de si:

Quando a *mens*, pelo pensamento se considera, se entende e se reconhece, então engendra este inteligido e o conhecimento de si mesma. Uma coisa incorpórea é considerada quando entendida; e é conhecida, quando entendida. **Mas a *mens* não engendra esta sua *notitia* quando pensando, considera-se entendida, como se antes fosse desconhecida para si; mas ela era sabida para si, assim como é natural às coisas contidas na memória, ainda que não se pense nelas** (*De trin. XIV, vi, 8*)¹⁹⁸.

Desse modo, ainda que a *mens* sempre se conheça, nem sempre pensa em si mesma. Quando sabe que se conhece (*nosse*), então ela se pensa (*cogitare*).

Tal é, sem embargo, a força do pensamento, que nem a própria *mens* se põe, de certo modo, na sua presença, senão quando se pensa; e, conseqüentemente, nada está presente à *mens* senão por ser pensado, de sorte que nem mesmo a *mens*, pela qual se pensa tudo o que se pensa, pode estar em sua presença de outro modo senão pensando em si mesma (*De trin. XIV, vi, 8*)¹⁹⁹.

Segundo Agostinho, o *nosse* é prévio ao *cogitare*: ao se pensar, a *mens* “encontra, não o que ignorava, senão aquilo em que não pensava” (*Ibidem*)²⁰⁰.

O pensar-se pressupõe o conhecimento de si e, por isso, a passagem da *notitia sui* à *cogitatio sui* é comparável à lembrança de algo: “Sabes isso, mas ignoras que sabes; te recordarei e encontrarás que sabes aquilo que pensavas

¹⁹⁸ “Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur. **Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum nate sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur**”.

¹⁹⁹ “Tanta est tamen cogitationis uis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando”.

²⁰⁰ “Inueniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat.”

ignorar” (*De trin. XIV, viii,9*)²⁰¹. Agostinho já havia definido em *Confissões X* o que é pensar:

Isto mesmo, se os deixo de recordar por pequeno intervalo de tempo, de tal modo voltam a submergir e como que sepultam-se nos mais remotos recessos, que é preciso, como se fossem novos, descobri-los por uma segunda vez neste lugar – porque não têm outra localização – e juntá-los de novo para que possam ser sabidos, isto é, recolhê-los como de certa dispersão, donde a palavra *cogitare*; porque *cogo* é para *cogito* o que *ago* para *agito* e *facio* para *factito*. Sem embargo, o ânimo reivindicou essa palavra para si, de tal modo que já não se diga propriamente *cogitari* do que se recolhe (*colligitur*), isto é, do que se junta (*cogitur*) em outro lugar, mas apenas no ânimo (*Conf. X, xi, 18*)²⁰².

Pensar é, pois, juntar, relacionar entre si, recolher aquilo que está latente e disperso na memória²⁰³. Significa, pois, que a *mens* possui memória latente de si e que ao pensar-se se lembra de si mesma. Presença despercebida de si enquanto não realiza a *cogitatio*, mas presença ainda sim, enquanto *notitia*.

A *mens* coloca-se em sua própria presença quando se pensa a si mesma²⁰⁴.

Mas o problema é: como é possível que a *mens* só esteja presente a si mesma quando se pensa a si mesma? Onde estaria ela quando não presente a si? A

²⁰¹ “Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo, et inuenies te scientem quod te nescire putaueras”.

²⁰² “Quae si modestis temporum intervallis recolere desiuerit, ita rursus demerguntur et quasi ad in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo uelut noua excogitanda sint indidem iterum – neque enim est alia regio eorum – et cogenda rursus, ut sciri possint, id est uelut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Uerum tamen sibi animus hoc uerbum proprie uindicauit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur”.

²⁰³ GILSON, 1987, p. 100. A memória é tratada em *De Trinitate X* como um fenômeno propriamente racional, o que não significa negar a memória animal, senão distinguir uma lembrança animal, que se lembra do esquecido, e uma lembrança racional, que se lembra do próprio esquecimento. Sobre a distinção entre memória animal e memória racional ver *De trin. XII, ii, 2*. CAMPELO, 1981, p. 63, distingue quatro acepções de memória em Agostinho: “*memoria sensible*: como facultad de conservar recuerdos y con poder de revivirlos (...); *memoria-consciencia*: la memoria como espíritu, presencia de sí a sí mismo (...); *memoria sui*: es norma impresa, luz de sí misma solamente. Descubre realidades mudables: profundización de sí en sí, y versión desde sí a lo demás (...); *memoria Dei*: función puramente espiritual y metafísica. Su objeto son las ideas puras, las nociones impresas, cuestiones metafísicas, esencia o cualidad. Su origen es independiente de las cosas sensibles y sentidos externos”. A lembrança do esquecimento é tratada por Agostinho no livro X das *Confissões*. Sobre memória e esquecimento nas *Confissões*, ver ABBUD, s.d., pp. 110-135.

²⁰⁴ *De trin. XIV, vi, 8*.

hipótese de que uma parte da *mens* vê a outra parte de si mesma foi refutada anteriormente como absurda. Em *De Trinitate XIV*, o problema da presença da *mens* a si mesma desemboca num paradoxo que Agostinho reconhece não saber como explicar:

Ora, o que se poderia dizer ou pensar de mais absurdo [sobre partes da *mens*]? De onde a *mens* haveria de se retirar, senão de diante de sua própria presença? E onde se coloca sob seu olhar, senão diante de si mesma? Não estará, portanto, lá onde estava, quando não estava na presença de si mesma, pois, ao se colocar numa parte, retirar-se-ia da outra. Mas se ela mudar de lugar para ser vista, onde ficará para se ver a si mesma? Será que ela como que se desdobra, de modo a poder estar ali e aqui, ou seja, lá onde possa ver e aqui onde possa ser vista? Está em si para ver e diante de si para ser vista? Consultada a verdade, não obtemos resposta alguma a essas inquirições (*De trin. XIV, vi, 8*)²⁰⁵.

Não consigo saber, porém, como a alma, quando não se pensa a si mesma, não esteja presente a si, pois nunca pode ela estar separada de si mesma, como se fossem distintas ela e sua consideração de si (*Ibidem*)²⁰⁶.

De qualquer maneira, ainda que a *mens* não se pense, se conhece, é memória de si:

Por outro lado, quando a *mens* não se pensa, com certeza, ela não está na presença nem se forma uma contemplação dela, contudo ela se conhece como memória de si para si (*Ibidem*)²⁰⁷.

Por isso, quis apresentar alguns exemplos acerca do pensamento, pelo que pudesse ser mostrado como a penetração (*acies*) daquela que recorda é enformada pelo que está contido na memória, e como

²⁰⁵ “Quid dici absurdius uel sentiri potest? Unde igitur aufertur mens, nisi a se ipsa? Et ubi ponitur in conspectu suo, nisi ante se ipsam? Non ergo ibi erit ubi erat, quando in conspectu suo non erat; quia hic posita, inde sublata est. Sed si conspicienda migravit, conspectura ubi manebit? An quasi geminatur, ut et illic sit et hic, id est, et ubi conspiciere, et ubi conspici possit; ut in se sit conspiciens, ante se conspiciua? Nihil horum nobis veritas consulta respondet...”

²⁰⁶ “Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, inuenire non possum”.

²⁰⁷ “Cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui”.

se produz, quando o homem pensa, algo semelhante ao que nele estava antes que recordasse o pensamento (*Ibid.*, 10)²⁰⁸.

O fato é que a distinção entre conhecimento de si (*notitia sui*) e pensamento de si (*cogitatio sui*) permite a Agostinho resolver o paradoxo da *mens* que sem cessar de se conhecer, se busca a si mesma: ela já se conhece, mas busca pensar-se. Enquanto me conheço, sou presença despercebida de mim; quando me penso, sou presença percebida, consciente. Se o exemplo do perito em várias doutrinas, como a gramática e a medicina, ressalta que não se pode afirmar que ele ignore a gramática porque não pensa (*cogita*) nela – no momento em que se ocupa com a medicina, embora a saiba (*nosse*) – assim também, não posso afirmar que me ignoro, pois me conheço, tenho *notitia* de mim, ainda que não pense em mim mesmo²⁰⁹.

A partir dessa distinção, o preceito délfico aparecerá com um novo sentido.

A reformulação do preceito délfico

“Como então lhe foi preceituado que se conheça a si mesma?” (*De trin.* X, v, 7)²¹⁰.

²⁰⁸ “Propter hoc itaque uolui de cogitatione adhibere quaecumque documentum, quo posset ostendi quomodo ex iis quae memoria continentur, recordantis acies informetur, et tale aliquid gignatur ubi homo cogitat, quale in illo erat ante cogitationem meminerat”.

²⁰⁹ Segundo GILSON, 1987, p. 293, “ma pensée m’est toujours présente, mais je ne la considère pas: je dis que j’ai la mémoire de moi”.

²¹⁰ “Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?”

Creio, para que se pense a si mesma e viva segundo sua natureza, isto é, para que segundo sua natureza deseje ser ordenada, abaixo daquilo ao qual deve submeter-se, acima daquilo ao qual deve ser anteposta; abaixo daquele pelo qual deve ser dirigida, acima daquilo que deve dirigir (*De Trinitate X, v, 7*)²¹¹.

Importa notar que Agostinho não diz que o sentido do preceito seja o de que a *mens* deva conhecer-se a si mesma; ele não convida a *mens* a se conhecer a si mesma, mas a pensar-se a si mesma. Em outras palavras, o preceito convida a *mens* a realizar a passagem da *notitia* à *cogitatio*.

A distinção entre *nosse* e *cogitare* significa, portanto, a reformulação do sentido do preceito délfico *conhece-te a ti mesmo*²¹².

O pensamento de si é entendido por Agostinho como um voltar-se a si, uma conversão:

Só resta que, na *mens*, a presença a si seja algo pertinente à sua própria natureza; e quando pensa em si mesma, ela volte-se para si mesma, não como pela extensão de um lugar, senão por uma **conversão** incorpórea (*Ibidem*, grifo meu)²¹³.

Se o diagnóstico da situação da *mens* é o do esquecimento de si por causa do desejo malsão, sua terapia será o retorno a si ou a conversão:

Não vás para fora, **volta-te para ti mesmo**, a verdade habita no homem interior (*De uera relig. XXXVIII, 72*, grifos meus)²¹⁴.

²¹¹ “Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam uiuat, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet”.

²¹² BERMON, 2001, p. 193, “La substitution du verbe <penser> (*cogitare*) au verbe <connaître> (*nosse*) confère à l’oracle un sens nouveau”.

A *mens* que saiu de si mesma, inclinando-se à exterioridade, deve voltar-se para si mesma. A terapia da *mens* é, portanto, a realização de um *conuertere*, de uma conversão (*conuersio*) que é simultaneamente um afastar-se do exterior (*foris*), um voltar (*redire*) e um chamamento de retorno (*reuocari*).

Agostinho faz emergir em sua própria linguagem o preceito délfico: o *conhece-te a ti mesmo* deve ser entendido como *cogitatio sui*, esta, por sua vez, deve ser entendida como retorno a si mesmo. O pensar-se a si mesmo significa o retorno a si: *in te ipsum redi* (volta-te para ti mesmo)!

Voltar-se para si, pensar-se a si mesmo, realizar a *conuersio*; tudo isso significa o giro da interiorização agostiniana: substituição do amor à exterioridade pela consideração de si. Dito de outro modo: o giro do exterior ao interior. Eis, portanto, o novo sentido dado por Agostinho ao preceito délfico *conhece-te a ti mesmo*: *volta-te para ti mesmo*, retorna a ti mesmo.

Ora, o retorno só é possível, porque há um limite que a *mens* não pode ultrapassar.

Como vimos anteriormente, a *mens* se afasta de Deus por causa do desejo malsão e não se compreende mais como imagem de Deus. A *mens* ama com tanta força as imagens dos corpos, apegada a elas por longa familiaridade, que se enreda nelas:

²¹³ “Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conuersione reuocetur”.

...tanta é a força do amor, que aquilo em que a mens pensou longamente com amor e a elas aderiu com o visco do cuidado, ela oarrasta consigo, mesmo quando de certo modo volta a si para se pensar. E como são corpos o que amou no exterior pelos sentidos da carne, e se enredou com eles por uma longa familiaridade e, por não ter possibilidade de os levar consigo ao seu interior, domínio reservado à natureza incorpórea, enrosca-se nas imagens deles e se apodera das que são formadas em si de si mesma. Dá-lhes, com efeito, para sua formação, algo de sua substância... (*De trin. X, v, 7*)²¹⁵.

Mas ainda que a força do amor às coisas exteriores seja intensa, afirma Agostinho, a *mens* conserva a capacidade de julgar essas imagens: “conserva, no entanto, algo pelo que julga livremente acerca da beleza de tais imagens (*De trin. X, v, 7*)²¹⁶. Isto é:

...permanece nela o juízo que discerne **entre o corpo que deixa fora e a imagem dele que traz consigo**, a não ser que essas imagens se apresentem como se fossem percebidas sensivelmente no exterior e não como pensadas no interior, como costuma acontecer aos que dormem, ou aos desvairados ou em alguma alienação (*De trin. X, vi, 8*, grifos meus)²¹⁷.

O que Agostinho afirma sobre a capacidade de distinguir o que está fora (*foris*) do que está dentro (*intus*) mostra que não está se referindo aqui à oposição exterior-interior, como anteriormente. Está afirmando que a *mens* se conhece como sendo distinta disso que ela percebe dentro ou fora de si²¹⁸.

²¹⁴ “noli foras ire, **in te ipsum redi**, in interiore homine habitat ueritas”.

²¹⁵ *De trin. X, v, 7*: “... tanta uis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitauerit, eis que curae glutino inhaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamauit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum conuoluit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae...”

²¹⁶ “...seruat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet...”

²¹⁷ “**Uiget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo secum gerit**: nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tanquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua extasi accidere solet.”

²¹⁸ BERMON, 2001, pp. 210.

A liberdade de julgamento que a *mens* possui é, justamente, o ponto que ela não pode ultrapassar – a não ser no caso do sonho, da loucura e da alienação²¹⁹ – e, por isso, o ponto de retorno a si mesma²²⁰. Significa, pois, a capacidade que a *mens* possui de não se identificar totalmente com as imagens dos corpos que ela percebe.

O fato é que não se compreendendo mais como imagem de Deus, a *mens* é induzida a pensar-se à imagem dos corpos. Ela é levada a talhar uma nova imagem de si mesma, a partir do que é exterior e inferior²²¹.

²¹⁹ Sobre essa ressalva de Agostinho ver BERMON, 2001, pp. 210-214.

²²⁰ Isso porque, segundo BERMON, 2001, p. 207, “son jugement lui permet toujours de distinguer ce qui est incorporel en tant qu’image, de ce qui est essentiellement incorporel”.

²²¹ BERMON, 2001, p. 205.

CAPÍTULO TERCEIRO

AUTO-ENGANO E PRESENÇA

A imagem distorcida de si

Por causa do desejo malsão, a *mens* se inclina à exterioridade, agindo como que esquecida de si mesma. Ela se une às imagens corpóreas de tal modo que se conforma a elas:

Erra, pois a *mens* quando se **une a estas imagens com tanto amor que chega a crer-se algo tal como elas**. E se conforma, em certa medida, a elas, **não quanto à existência, mas em pensamento**; não porque se julgue uma imagem, mas porque se identifica com aquilo cuja imagem tem em si mesma (*De trin. X, vi, 8*, grifos meus)²²².

Agostinho explica que isso acontece não de fato, mas em pensamento. Isso significa que a *mens* pode confundir-se com um corpo, mas ela não é um corpo: “Quando se julga uma destas coisas, pensa que é um corpo” (*De trin. X, vii, 9*)²²³.

²²² “Errat autem mens, **cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet**. Ita enim conformatur eis quodam modo, **non id existendo, sed putando**: non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet.”

Mesmo os filósofos materialistas²²⁴ compreendem que a *mens* ou a alma rege o corpo:

E como é bem consciente de seu senhorio sobre o corpo que rege, sucedeu que alguns se perguntaram o que do corpo prevalece no corpo e opinaram que era a *mens* ou a toda alma (*Ibidem*)²²⁵.

Mas as opiniões divergem quando se trata de pensar o que esta é. Assim, “para alguns a *mens* é o sangue, para outros, o cérebro ou o coração” (*De trin. X, vii, 9*)²²⁶. Agostinho explica, então, que no caso do coração, não o entendem no sentido da Escritura – como uma metáfora – senão como o próprio órgão corporal:

... coração, não no sentido da Escritura quando diz: *Eu te louvarei Senhor, como todo o meu coração* (Sl 9, 1), e em outra parte: *Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração* (Dt 6, 5), pois, nisto, por desvio ou transferência, a palavra é levada do corpo para a alma; senão que acreditaram que era mesmo esse pequeno pedaço do corpo que vemos nas vísceras dilaceradas (*Ibidem*)²²⁷.

Agostinho continua a apresentar as teorias materialistas, seguindo a exposição de Cícero em *Tusculanas*²²⁸, segundo BERMON (2001, p. 217):

“Outros acreditaram que ela [a *mens*] é composta de corpúsculos diminutos e indivisíveis, chamados átomos que se reúnem e se ligam. Outros disseram que sua substância era o ar e outros, o fogo. Outros opinaram que não era substância nenhuma, por não acharem que são, senão os corpos; mas opinaram que era a proporção adequada de

²²³ “Cum itaque se tale aliquid putat, corpus esse se putat.”

²²⁴ Agostinho se refere aos estóicos e epicuristas. Ver BERMON, 2001, p. 217.

²²⁵ “Et quia sibi bene conscia est principatus sui quo corpus regit; hinc factum est ut quidam quaererent quid corporis amplius ualeret in corpore, et hoc esse mentem, uel omnino totam animam existimarent.”

²²⁶ “Itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor...”

²²⁷ “...alii cor, non sicut Scriptura dicit: *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo* (Ps 9, 11); et: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* (Deut. 6, 5): hoc enim abutendo uel transferendo uocabulum ducitur a corpore ad animam: sed ipsam omnino particulam corporis quam in uisceribus dilaniatis uidemus, eam esse putauerunt.”

²²⁸ BERMON se refere à *Tusculanas I, ix, 19*.

nosso corpo ou a conexão dos componentes primeiros pelos quais esta carne como que se compõe” (*Ibidem*)²²⁹.

O resultado dessa crença materialista é o de que a *mens* é mortal: “Em conseqüência, todos julgavam que era mortal, pois não é possível permanecer imortal sendo corpo ou reunião de corpos” (*De trin. X, vii, 9*)²³⁰.

Agostinho emprega propositalmente o verbo *credere* (*putare*) para mostrar que as opiniões materialistas sobre a *mens* repousam numa crença e não em um saber (*nosse*)²³¹.

Mas há os filósofos que reconheceram que a *mens* é uma substância incorpórea e se esforçaram por provar sua imortalidade:

Os que reconheceram que sua substância é uma certa vida de modo nenhum corpórea, visto que constataram a vida anima e vivifica todo corpo vivo; por conseguinte, também imortal, porque a vida não pode carecer de vida, como cada um tentou provar como pôde (*Ibidem*)²³².

Agostinho não diz quem são esses filósofos, mas para BERMON (2001, p. 219), é muito provável que ele esteja pensando aqui nos platônicos²³³. A sugestão de BERMON certamente procede, mas a seqüência do texto de Agostinho poderia levar a se pensar também nos peripatéticos, pois Agostinho fala daqueles que

²²⁹ “Alii ex minutissimis indiuidisque corpusculis, quas atomos dicunt, concurrentibus in se atque cohaerentibus, eam confici crediderunt. Alii aërem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii eam nullam esse substantiam, quia nisi corpus esse non inveniabant: sed ipsam temperationem corporis nostri uel compagem primordiorum, quibus ista caro tanquam connectitur, esse opinati sunt.”

²³⁰ “Eoque hi omnes eam mortalem esse senserunt, quia siue corpus esset, siue aliqua compositio corporis, non posset utique immortaliter permanere.”

²³¹ BERMON, 2001, p. 217.

²³² “Qui uero eius substantiam uitam quamdam nequaquam corpoream, quandoquidem uitam omne uiuum corpus animantem ac uiuificantem esse repperunt, consequenter et immortalem, quia uita carere uita non potest, ut quisque potuit, probare conati sunt.”

²³³ Bermon se refere a célebre prova da imortalidade da alma em *Phedro* citada por Cícero em *Tusculanas I, xxiii, 53*.

disseram que a alma seria constituída por um quinto corpo, acrescentado aos quatro elementos terrestres costumeiros. Tratar-se-ia, para Agostinho, de uma discussão em grande parte verbal.

Não creio que seja necessário disputar longamente neste lugar sobre um não sei qual quinto corpo que alguns acrescentaram aos conhecidíssimos quatro elementos deste mundo e disseram que ele é alma (*Ibidem*)²³⁴.

De qualquer maneira, conclui Agostinho: ou chamam corpo cuja parte no espaço do lugar é menor que o todo; então se incluem no grupo dos materialistas. Ou chamam corpo toda substância ou substância mutável²³⁵, reconhecendo que nem toda substância está contida em um lugar dotado de comprimento, largura e altura. Nesse caso, sua concepção difere da dos que defendem a imaterialidade da alma, apenas verbalmente.

Os materialistas não desconhecem, portanto, a *mens*. Não é por isso que eles erram, mas por que a pensam como corporal:

...os defensores da corporeidade da *mens* erram, não por a *mens* lhe ser desconhecida, mas **porque acrescentam a ela aquilo, sem o qual são impotentes para pensar alguma natureza. O que quer que se lhes peça eles que pensem sem a ajuda das imagens (*phantasiis*) corpóreas, a consideram inexistente** (*De trin. X, vii, 10*)²³⁶.

Os materialistas se utilizam de imagens (*phantasia*) corpóreas para pensar a *mens* e, assim, se mantêm no exterior e inferior. O resultado é que, embora falem

²³⁴ “Nam de quinto illo nescio quo corpore, quod notissimis quatuor huius mundi elementis quidam coniungentes, hinc animam esse dixerunt, hoc loco diu disserendum non puto.”

²³⁵ *De Trinitate X, vii, 9.*

dela, não o fazem adequadamente, por serem incapazes de ir além do que é de natureza corpórea.

Mas, então, como realizar o retorno a si já que, para pensar-se, a *mens* não pode fazer uso de imagens corpóreas? Para responder a esse problema, Agostinho distingue entre presença e *inventio*.

A distinção entre presença e encontro (*inventio*)

O que está tão presente ao conhecimento como o que está presente na *mens*? (*De trin. X, vii, 10*)²³⁷.

A *mens* não deve buscar-se (*requirat*) como se estivesse ausente (*desit*), pois não há nada mais presente à *mens* que ela mesma²³⁸.

Em seguida, Agostinho faz uso de um jogo de palavras entre *uenire*, *in uenire* e *invenire*, difícil de ser traduzido²³⁹.

O que está tão presente na *mens* quanto a *mens*? Onde, aquilo mesmo que é chamado de <encontro> (*inventio*), se voltarmos à origem da palavra, o que soa senão que encontrar é vir ao que se busca (*in id uenire*)? Por isso, o que, por assim dizer, espontaneamente nos vem à mente não é chamado costumeiramente

²³⁶ “... simul oportet uideat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur.”

²³⁷ “Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest?”

²³⁸ Em *De trin X, x, 16*, Agostinho escreve: “...non enim quidquam illi est se ipsa praesentius [nada há mais presente à *mens* que ela mesma]”

²³⁹ No que se refere à palavra *inventio*, há vários equivalentes: tomada de conhecimento, descoberta, encontro, dar-se conta, atinar. Traduziremos por encontro.

de encontrado, embora possa ser chamado de <conhecido>, porque não nos dirigíamos para isto, ao buscarmos com o fim de chegar a isto, isto é, de encontrá-lo (*Ibidem*)²⁴⁰.

Agostinho explica que a *mens* é presença a si mesma e que, portanto, não se encontra a si mesma como se estivesse ausente. A faculdade de encontrar (*invenire*), é tendência a (*tendere e intendere*)²⁴¹. Mas o que é encontrado é de duas ordens: corpóreo, mediante os sentidos; incorpóreo, que a *mens* percebe por si mesma:

Portanto, assim como o que é procurado pelo olho ou algum outro sentido do corpo, a própria *mens* busca, pois ela mesma também dirige o sentido da carne e então acha, quando o mesmo sentido vem ao que é procurado, e assim o demais que por si mesma, sem o intermediário de algum sentido corpóreo, deve conhecer, quando vem a ele, encontra, seja em uma substância superior, isto é, em Deus; seja nas outras partes da alma, como julga a respeito das imagens dos corpos. Com efeito, encontra-as interiormente na alma, impressas pelo corpo (*De trin. X, viii, 11, grifos meus*)²⁴².

Distingue, portanto, ainda entre o encontro interior do essencialmente incorpóreo – Deus e as Idéias – e o encontro da imagem (*phantasia*) corpórea. Portanto, a *mens* encontra estes três: os corpos, a imagem dos corpos e Deus. Mas a *mens* não se encontra, pois ela é presença a si; não pode estar ausente de si mesma. O problema, como foi visto, é que a *mens*, acostumada que está ao mundo corpóreo, não é capaz de estar em si mesma sem as imagens corpóreas. “Quando

²⁴⁰ “...aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? Unde et ipsa quae appellatur inuentio, si uerbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia inuenire est in id uenire quod quaeritur? Propterea, quae quasi ultro in mentem ueniunt, non usitate dicuntur inuenta, quamuis cognita dici possint: quia non in ea quaerendo tendebamus, ut in ea ueniremus, hoc est, ea inueniremus.”

²⁴¹ *De trin. X, vii, 10*. Ver BERMON, 2001, p. 231.

²⁴² “Quapropter, sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur, ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem inuenit, cum in ea quae requiruntur idem sensus uenit): sic alia quae non corporeo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea uenit, inuenit: aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in ceteris animae partibus, sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat: intus enim in anima eas inuenit per corpus impressas”.

se esforça por pensar-se apenas a si, se crê ser isto [as imagens], sem o que não pode pensar-se” (*X, viii, 11*)²⁴³.

Segundo Agostinho, a *mens* deve realizar um exercício de discernimento: “deve distinguir-se do que conheceu de outro” (*De trin. X, ix, 12*)²⁴⁴. Deve retirar o que juntou a si mesma por causa do desejo malsão: as imagens corpóreas.

Quando se lhe preceptua conhecer-se, não se busque como se estivesse despojada de seu ser, mas despoje-se do que acrescentou a si. Ela é mais interior que estes sensíveis, que estão manifestadamente fora, inclusive que suas imagens, que estão em certa parte da alma... (*X, viii, 1*)²⁴⁵.

O afastamento de tudo aquilo que a *mens* encontra, permite compreender sua presença a si mesma. Para pensar-se a si mesma, a *mens* não deve, portanto, encontrar nada. Eis o entendimento do retorno a si mesmo ou do conhece-te a ti mesmo:

Mas quando se diz à *mens*: conhece-te a ti mesma, no momento em que entende o que foi dito <a ti mesma>, se conhece, não por outro, senão porque está presente a si mesma. Se não entende o que se diz, não o faz. Se lhe ordena, pois, para que faça isso; o que faz ao entender o preceito (*X, ix, 12*)²⁴⁶.

A distinção entre presença e encontro permite a Agostinho discernir aquilo que é presente à *mens* (ela mesma) e aquilo que a *mens* encontra quando busca. Os materialistas não compreendem a presença a si mesma da *mens* e, por isso,

²⁴³ “...quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare.”

²⁴⁴ “...sed ab eo quod alterum nouit dignoscat.”

²⁴⁵ “Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sihi, addidit detrahat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae...”

²⁴⁶ “Sed cum dicitur menti: <cognosce te ipsam>, eo ictu quo intelligit quod dictum est <te ipsam>, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est. Si autem quod dictum est non intelligit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat, quod cum ipsum praeceptum intelligit, facit.”

imaginam que ela se busca e se encontra como faz em relação a todo o resto. Ao entender o preceito, a *mens* o cumpre. Ao entender o sentido do preceito, a *mens* se pensa e reconhece que se conhece a si mesma. Não tem ela necessidade de acrescentar nada: “Não acrescenta nada ao que se conhece a si mesma, quando ouve que conheça a si mesma” (*De trin. X, x, 13*)²⁴⁷.

Em seguida, é mencionada a tríade da *mens* – *esse, uiuere, intelligere*²⁴⁸: Tem certeza que é a ela a quem é dado o preceito, isto é, a ela que é, vive e entende²⁴⁹. A *mens* sabe que é, que vive e que entende, mas se entende (*intelligit*) como um ser que é fundamentalmente uma inteligência (*intelligentia*):

O cadáver também é e também vive o animal; mas nem o cadáver nem o animal entendem. Assim, portanto, ela sabe que é e vive como é e vive a inteligência (*Ibidem*)²⁵⁰.

Não se está afirmando que a *mens* viva como o animal e seja como o cadáver, mas sim, que a *mens* não vive como um animal, pois sabe que vive como uma inteligência, nem é como um cadáver, pois sabe que é e vive como uma inteligência. O saber que se é e se vive confere à *mens* uma situação incomparável com o animal e o cadáver²⁵¹. Não se deveria, então, tomar o *esse* em sentido unívoco, como se *ser* significasse *ser corporal*. Por isso, Agostinho evita definir a *mens* por uma relação de oposição ao corpo, o que equivaleria a pensar a *mens* de modo análogo à substância corporal²⁵². Não se pode partir do *esse* de algo corporal para se entender a *mens*, pois a *mens* é e vive como quem entende. O *esse* deve

²⁴⁷ “Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat.”

²⁴⁸ Sobre a relação entre a tríade porfiriana e a tríade de Agostinho, ver BOOTH, 1977, pp. 102-106.

²⁴⁹ *De trin. X, x, 13*: “Certe enim nouit sibi dici, sibi scilicet quae est, et uiuit, et intelligit.”

²⁵⁰ “Sed est et cadauer, uiuit et pecus: intelligit autem nec cadauer, nec pecus Sic ergo se esse et uiuere scit, quomodo est et uiuit intelligentia.”

²⁵¹ Ver *Sermo XLIII, 2-4*.

ser entendido como radicalmente distinto no corpo inanimado, nos seres vivos e no homem, que é *mens*, sendo todos dom de Deus.

Agostinho não emprega a palavra *mens* como um predicado atribuído a uma substância. Daí, como dissemos, não se procurar uma definição da *mens* por uma simples relação de oposição ao corpo. Tal procedimento – afirma ele em *De trin. X, x, 15* – é próprio dos materialistas estóicos que, justamente, por considerarem a *mens* como um predicado da substância, não compreendem que ela é, antes de tudo, presença a si mesma²⁵³. Os materialistas não compreendem o fato de a *mens* ser e viver à maneira de uma inteligência.

Quando, por exemplo, a *mens* crê que é ar, opina que o ar entende, mas sabe que ela entende; que seja ar, não entende, mas acredita (*Ibidem*)²⁵⁴.

O verbo *putare* usado por Agostinho quer indicar que os materialistas se fundam numa crença: a *mens* não sabe se é ar, mas “acredita” sê-lo. Agostinho não está opondo uma crença “espiritual” à crença materialista²⁵⁵, mas sim o saber indubitável à opinião: a *mens* sabe que é, vive e entende: “Descartes o que acredita de si e discirna o que sabe”(*Ibidem*)²⁵⁶.

Na verdade, a crença materialista é possível porque identificam o entendimento com aquilo que é entendido:

²⁵² BERMON, 2001, p. 100.

²⁵³ BERMON, 2001, p. 93.

²⁵⁴ “Cum ergo, uerbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit; aerem autem se esse non scit, sed putat.”

²⁵⁵ BERMON, 2001, p. 358.

²⁵⁶ “Secernat quod se putat, cernat quod scit...”

Nem toda mente cria ser ar, pois umas se tinham por fogo, outras por cérebro, outras por corpo e outras por algo distinto, segundo recordei pouco antes; mas todas sabiam que entendiam e que também eram e que também viviam; **mas referem o entender àquilo que entendem;** o ser e o viver, a si mesmas (*Ibidem*, grifos meus)²⁵⁷.

A *mens* sabe que entende e para crer-se ar ou fogo, precisa pensar que esses elementos entendam. Isso significa que a *mens* é *intelligentia*, mas os materialistas não conseguem compreendê-lo: eles reconhecem que são, vivem e entendem, mas pensam que são e vivem como corpos e entendem os demais corpos.

“Entender sem viver e viver sem ser não é possível. Disso ninguém duvida. Em consequência, o que entende, vive e é, não como o cadáver, que é e não vive, nem como vive a alma que não entende, mas de um modo peculiar e mais eminente” (*De trin. X, x, 15*)²⁵⁸.

A *mens* é e vive, portanto, como uma inteligência, o que o materialismo não é capaz de compreender: que a *mens* é e vive como uma inteligência, isto é, de maneira que lhe é própria e a situa à parte e acima de qualquer outro ente ou vivente.

A vontade e a memória.

Os materialistas também reconhecem que a *mens* quer:

²⁵⁷ “Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaequae aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere nouerunt, et esse, et uiuere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et uiuere ad se ipsas.”

²⁵⁸ “Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non uiuat, nec quemquam uiuere qui non sit. Ergo consequenter et esse et uiuere id quod intelligit, non sicuti est cadauer quod non uiuit, nec sicuti uiuit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestatiore modo.”

“Ademais, sabem que querem e sabem igualmente que ninguém pode querer se não é e vive; assim, referem a própria vontade a algo que querem mediante a vontade” (*De trin. X, x, 15*)²⁵⁹.

Por que Agostinho realiza a passagem da inteligência à vontade? Segundo BERMON (2001, p. 360), porque a vontade é entendida por ele como um poder (*uis*) da *mens*, isto é, a vontade é irreduzível à inteligência, pois ela não é secundária, mas, ao contrário, torna a inteligência possível. Além disso, é a vontade – por causa do desejo malsão – que gera na *mens* a inadequação a si mesma. Isso significa que a vontade procede diretamente da *mens*.

Eles também reconhecem que a *mens* se lembra:

Sabem também que recordam e ao mesmo tempo que, sem ser e viver, ninguém recorda; mas referimos também a memória a algo que recordamos por meio dela (*Ibidem*)²⁶⁰.

O problema que se coloca é, se os materialistas afirmam que a memória é a capacidade de lembrar e de conservar a lembrança, como as coisas estão na memória? Como é possível que, segundo eles, um corpo conserve em si outro corpo? Conservar em si, interiormente, sem ocupar espaço, não é propriedade de um corpo²⁶¹.

Agostinho não se detém aqui na análise da inteligência, vontade e memória, porque nestas passagens analisadas pretende mostrar que, no caso da inteligência,

²⁵⁹ “Item uelle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non uiuat, pariter sciunt: itemque ipsam uoluntatem referunt ad aliquid, quod ea uoluntate uolunt.”

²⁶⁰ “Meminisse etiam se sciunt; simulque sciunt quod nemo meminisset, nisi esset ac uiueret: sed et ipsam memoriam ad aliquid referimus, quod ea meminimus.”

²⁶¹ BERMON, 2001, p. 370.

da vontade e da memória, a *mens* está sempre a sua própria disposição, está sempre presente a si mesma²⁶².

Em duas destas três (a memória e a inteligência) estão contidas a notícia e a ciência de uma multidão de coisas; a vontade, porém, está presente, pela qual desfrutemos ou usemos delas (*De trin. X, x, 15*)²⁶³.

A vida humana viciosa consiste em mal usar e mal fruir. Assim, a *mens* parece consistir nesta tríade, tendo cada uma sua função e se inter-relacionando.

O conhecimento indubitável de si

Uma vez mostrado que o materialismo se baseia numa crença (*putat*) e que essa crença – que usa de imagens corpóreas para pensar a *mens* – o impede de entender que a *mens* sabe (*nosse*) que é e vive como inteligência, vontade e memória, Agostinho vai mostrar que “todas as mentes por si mesmas conhecem e têm certeza do que foi afirmado [isto é, da tríade ser, viver, entender]” (*De trin. X, x, 14*)²⁶⁴.

A *mens* se conhece de maneira indubitável nesta tríade e Agostinho vai contrastar não uma crença a outra crença, mas pretende se fundar num saber indubitável: a certeza de si, bem comum de todas as mentes, permite refutar tanto o materialismo estóico quanto o ceticismo acadêmico.

²⁶² BERMON, 2001, p. 372.

²⁶³ “Duobas igitur horum trium, memoria et intelligentia, multarum rerum notitia atque scientia continentur: uoluntas autem adest, per quam fruamur eis uel utamur.”

Em sua obra *Contra Academicos*, Agostinho já havia debatido com Acadêmicos e estóicos a propósito do problema da imagem compreensiva (*phantasia kataleptiké*). Segundo ele, acadêmicos e estóicos partiam de uma definição de Zenão acerca do verdadeiro:

Mas que não pode ser compreendido o verdadeiro [os acadêmicos] pareciam deduzir da declaração do estóico Zenão, segundo o qual só pode ser percebido o verdadeiro que estivesse impresso no ânimo por aquilo de onde estivesse, de modo que não pudesse ser daquilo de onde não estivesse. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser compreendido por certos sinais que o falso não pode ter (*Contra Acad. II, v, 11*)²⁶⁵.

Ambos concordam com a definição de Zenão, mas se opõem quanto à possibilidade dela se realizar enquanto ciência:

Pois a ciência consta de coisas não apenas compreendidas, mas de tal modo compreendidas que sobre elas não se deve errar nem vacilar pelo que quer que seja que se oponha (*Ibid., I, viii, 19*)²⁶⁶.

O sábio não só compreende, mas tem uma compreensão inabalável (*inconcussum*) e só deve dar seu assentimento aquilo que é conhecimento inabalável:

Por isso, com muita verdade sustenta-se por alguns filósofos que não se pode encontrá-la senão no sábio, o qual não apenas deve possuir

²⁶⁴ “...ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse...”

²⁶⁵ “Sed uerum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset. Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est.”

²⁶⁶ “Scientia enim non solum comprehensis sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare nec quibuslibet aduersantibus impulsus nutare debeat.”

perfeito o que é defendido e o que é seguido, mas também mantê-lo **inabalável** (*Ibidem*, grifo meu)²⁶⁷.

O problema é saber se a *mens* é ou não capaz de alcançar um saber inabalável. Não se trata aqui de aprofundar a análise feita por Agostinho em *Contra Academicos*. Importa perceber que Agostinho discorda de Zenão no ponto central que constituirá o materialismo estóico: a afirmação de que a imagem corpórea é *kataleptika* (compreensiva). Afirma ele juntamente com os Acadêmicos que na percepção sensível a *mens* pode enganar-se, isto é, tomar uma coisa por outra²⁶⁸. Mas contra os Acadêmicos afirma que o fato da imagem corpórea ser *akataleptika* (não-compreensiva) não significa professar a *akatalepsia* universal²⁶⁹. Em *De Trinitate X*, mostra que o conhecimento de si é o saber indubitável: não é uma crença – contra os materialistas – nem um saber duvidoso – contra os acadêmicos.

Certos homens duvidaram se a faculdade (*uis*) de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber e julgar provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue, dos átomos; ou se, à margem dos quatro elementos, provinha de um quinto corpo de natureza ignorada, ou era a conexão ou proporção adequada de nossa carne; e houve quem defendesse esta ou aquela opinião (*De trin. X, x, 14*)²⁷⁰.

Estóicos opinavam que a *mens* era corpo, mas duvidavam de qual elemento ela era. Sabiam que a *mens* era, mas não sabiam o que era. Agostinho mostra que mesmo a dúvida não abala a compreensão da *mens* como presença a si mesma, mas ao contrário:

²⁶⁷ “Unde uerissime a quibusdam philosophis dicitur in nullo eam posse nisi in sapiente inuenire, qui non modo perfectum habere debet id, quod tuetur ac sequitur, uerum etiam **inconcussum** tenere.”

²⁶⁸ *Contra Academicos II, xvii, 39*.

²⁶⁹ Agostinho distingue uma doutrina acadêmica esotérica e exotérica. Ver *Contra Acad. II, xvii, 38*.

²⁷⁰ “Utrum enim aeris sit uis uiuendi, reminiscendi, intelligendi, uolendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cuius corporis, an ipsius

No entanto, quem duvida de que vive, recorda, entende, quer, pensa, conhece e julga?; posto que, mesmo se duvida, vive; se duvida, recorda porque duvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer ficar certo; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não convém assentir temerariamente. **Portanto, quem quer que duvide de algo outro, de tudo isto, não deve duvidar, porque se não se dessem [essent] não poderiam duvidar de coisa alguma (Ibidem)²⁷¹.**

Agostinho mostra, assim, o limite de toda dúvida: a certeza. A dúvida revela o ser da *mens*: é ela quem dúvida; se ela não fosse, não poderia duvidar de nada. A dúvida cética é reduzida ao absurdo: não se pode duvidar de que se está duvidando. Ora, duvidar é pensar; só se pensa porque se é. Por isso, os céticos não podem duvidar de que estão pensando e de que são.

O paralelo com Descartes é evidente:

Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afira, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente (*Meditações Metafísicas II*).

A certeza de que eu sou, vivo, recordo, penso, sei que não sei, julgo, quero etc, é conhecimento indubitável²⁷². A presença da *mens* a si mesma é indubitável.

Em *De Ciuitate Dei*, Agostinho realiza a redução ao absurdo do ceticismo:

carnis nostrae compago uel temperamentum haec efficere ualeat, dubitauerunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est.”

²⁷¹ “Uiuere se tamen et meminisse, et intelligere, et uelle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.”

²⁷² Tal é, para BERMON, 2001, p. 27, o “esquisse du *cogito* agustinien”. Os textos paralelos ao chamado *cogito* agostiniano seriam: além do *De Trinitate X* e *De ciuitate Dei XI, Libero arbitrio I e II, Contra Academicos II e III, De Gen. ad litt. XII, Musica VI*.

Eu não temo os argumentos dos Acadêmicos; não temo se me disserem: mas se estiver errado? Se me engano, sou; não poderia me enganar se não fosse (XI, xxvi)²⁷³.

Trata-se da refutação do ceticismo em seu próprio solo: a dúvida.

Quanto aos materialistas, seu erro é considerar as faculdades²⁷⁴ (*uis*) da *mens* como predicados de uma substância corporal²⁷⁵:

Os que opinam que a *mens* é um corpo ou a conexão ou proporção adequada de um corpo, querem que sejam vistas em um substrato, de sorte que a substância seja ar, fogo, éter ou outro qualquer; que opinam ser a *mens*, e a inteligência estaria presente de tal modo neste corpo, como sua qualidade. Aquele seria substrato e estaria no substrato. Isto é, a *mens* – que julgam ser um corpo – é o substrato a inteligência ou o que quer daquilo que foi mencionado do qual temos certeza, são no substrato. Assim pensam também aqueles que negam que a *mens* é um corpo, mas a conexão ou a proporção adequada do corpo. Com esta diferença: que uns afirmam que a *mens* é a substância no qual substrato está a inteligência, os outros sustentam que a *mens* está num substrato, isto é, no corpo, cuja conexão ou proporção adequada é (*De trin. X, x, 15*)²⁷⁶.

Por isso, conclui Agostinho acerca desses últimos: “Por conseguinte, o que opinam, senão a inteligência num corpo substrato?” (*Ibidem*)²⁷⁷.

Em *De Trinitate X, x, 16*, Agostinho realiza uma síntese do que foi visto: ficou comprovado que a *mens* se conhece quando se busca. Ora, não se conhece algo se

²⁷³ “Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli posset ac per hoc sum, si fallor.”

²⁷⁴ O problema da identidade ou não da *mens* e de suas faculdades divide os comentadores. Sobre esse problema, ver BERMON, 2001, p. 396 e GILSON, 1987, p. 290.

²⁷⁵ Conforme BERMON, 2001, p. 375.

²⁷⁶ “Haec omnia, qui uel corpus uel compositionem seu temperationem corporis esse mentem putant, in subiecto esse uolunt uideri, ut substantia sit aer, uel ignis, siue aliquod aliud corpus, quod mentem putant; intelligentia uero ita insit huic corpori, sicut qualitas eius: ut illud subiectum sit, hace in subiecto; subiectum scilicet mens quam corpus esse arbitrantur, in subiecto autem intelligentia, siue quid aliud eorum quae certa nobis esse commemorauimus. Iuxta opinantur etiam illi qui mentem ipsam negant esse corpus, sed compaginem aut temperationem corporis. Hoc enim interest, quod illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subiecto sit intelligentia: isti autem ipsam mentem in subiecto esse dicunt, corpore scilicet cuius compositio uel temperatio est.”

não se conhece sua natureza. Por isso, se a *mens* se conhece, conhece sua essência. E se está certa de que é, está certa de sua natureza, isto é, do que é.

Tem de sua natureza certeza, como prova o que foi aduzido; que ela seja ar, fogo, corpo ou elemento corpóreo, não está certa. Logo, não é nenhum desses. Todo o preceito de conhecer-se a si mesma refere-se a que tenha certeza de que não é nenhum daqueles de que está incerta. E que só esteja certa de que é somente aquilo de que está certa (*De trin. X, x, 16*)²⁷⁸.

No fogo, no ar, no corpo ou em alguma organização ou proporcionamento corpóreo, a *mens* pensa mediante a *phantasia*. Mas se ela fosse tudo isso ou algum apenas, não pensaria nisto usando a *phantasia*, como pensa nas coisas ausentes com que estava em contato pelos sentidos; pensaria como presença íntima que é, quer dizer:

não pensaria mediante uma ficção imaginária, como o que está ausente que foi tocado pelo sentido do corpo, bem se trate disso mesmo, bem de algo do mesmo gênero, senão por meio de uma presença interior não simulada, mas verdadeira – de fato nada há mais presente a ela que ela mesma; assim como pensa que vive, recorda, entende e quer. Isto conheceu em si e não se imagina como se o tocasse fora de si pelo sentido, como o que é corpóreo é, de fato, tocado (*Ibidem*)²⁷⁹.

O que deve fazer a *mens*?

²⁷⁷ “Unde consequenter etiam intelligentiam quid aliud quam in eodem subiecto corpore existimant?”

²⁷⁸ “Certa est autem de se, sicut convincunt, ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, uel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se iubetur ut nouerit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est.”

²⁷⁹ “Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, siue omnino ipsa, siue eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed uera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius); sicut cogitat uiuere se, et meminisse, et intelligere, et uelle se. Nouit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur.”

Se nada acrescentar a si destes pensamentos, de modo que suponha que é algo de tal, o que quer que lhe resta de si, isto ela é apenas (*Ibidem*)²⁸⁰.

Ao não recorrer às imagens corpóreas e não se fixar nelas para pensar-se a si mesma, a *mens*, vazia de todo o resto se conhece a si mesma, isto é, se conhece como presença imediata, total e indubitável, que é, vive e entende como inteligência.

²⁸⁰ “Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc

CONCLUSÃO

Para Agostinho, a questão fundamental da filosofia é a *mens* e seu encontro consigo mesma, com o mundo e com Deus. É ela que encontra as imagens das coisas corpóreas (mundo), é ela a parte mais excelente da alma – imagem de Deus, pois nela Deus está presente ao homem como modelo que permite ao próprio homem compreender-se a si mesmo e, por ela, compreender algo acerca de Deus.

Conhecimento de si e conhecimento de Deus constituem a divisa do pensamento agostiniano, porque para Agostinho, há algo mais na interioridade humana que a subjetividade. Por isso, conhecendo a si mesmo o homem reconhece a imagem da Trindade que é nele, e pode caminhar em direção à contemplação do mistério que é Deus.

Mostrou-se como Agostinho concebe o conhecimento que a *mens* possui de si mesma como imediato. No conhecimento das coisas, é preciso reconhecer a necessidade de certa *species* (idéia, noção) em toda procura. Isto significa que, na busca de algo, sempre se parte de um conhecimento prévio do que se busca, caso contrário, não se saberia o que buscar e, por isso, afirma ele, ninguém pode amar algo desconhecido. Daí o reconhecimento por Agostinho da importância do já conhecido e da imaginação para o conhecimento das coisas.

O modo de conhecer as coisas difere do modo como a *mens* se conhece a si mesma: como Agostinho explicou, ela não necessita de alguma *species* para se conhecer. O conhecimento que a *mens* possui de si mesma é imediato e originário, pois quando deseja conhecer o que quer que seja, já se conhece a si mesma. Se não se conhecesse, não poderia diferenciar quem é ela e quem são os outros e as coisas. Por isso, conhecer algo é também saber que se conhece; um saber que não lhe advém do exterior, mas está implicado em toda forma de conhecimento. O autoconhecimento da *mens* é, portanto, condição de possibilidade de todo conhecimento.

Além disso, viu-se que Agostinho não só afirmou que o autoconhecimento da *mens* é imediato, mas total, isto é, a *mens* sabe toda inteira o que sabe. Não que ela saiba a totalidade do que é, mas que o que sabe, é a *mens* toda que sabe.

Viu-se também que para Agostinho a *mens* se conhece não só de maneira imediata e total, mas também de modo indubitável. Isso porque, quando duvida, a *mens* sabe que duvida, sabe que existe. O autoconhecimento da *mens* se apresenta, para Agostinho, como o modelo de compreensão inabalável (*inconcussum*) ao qual o sábio deveria dar seu assentimento, segundo estóicos e acadêmicos – ainda que discordassem sobre a possibilidade de um conhecimento inabalável.

Contudo, Agostinho reconhece a permanência de dois paradoxos:

a) ainda que a *mens* se conheça a si mesma, Ihe é dado o preceito *conhece-te a ti mesmo*;

b) ainda que a *mens* se conheça a si mesma de modo imediato, total e indubitável, ela pode enganar-se a respeito de sua verdadeira natureza e julgar-se ser um corpo.

A solução desses paradoxos implicou na distinção entre conhecimento implícito de si (*nosse*) e conhecimento explícito de si (*cogitare*), no reconhecimento da inadequação entre eles e na compreensão da enfermidade da *mens*.

O diagnóstico realizado por Agostinho permitiu compreender o novo sentido do preceito délfico em *De Trinitate X*. O preceito está ligado à purificação moral, pois a *mens* age como que esquecida de si mesma por causa do apego ao que é exterior e inferior.

O que Ihe é preceituado é que volte a si mesma, realize a conversão. A distinção permitiu resolver o paradoxo da *mens* que sem cessar de se conhecer, se busca a si mesma: ela já se conhece, mas busca pensar-se. Enquanto se conhece, é presença despercebida de si; quando se pensa, é presença percebida, consciente de si. Buscar-se significa, pois, a passagem da *notitia sui* a *cogitatio sui*. O sentido do preceito délfico não é, portanto, que a *mens* busque se conhecer, pois ela já se conhece. A *mens* que saiu de si por causa do desejo malsão deve retornar a si mesma. O retorno a si significa a reformulação do preceito délfico, pois significa o convite ao movimento da interiorização agostiniana, isto é, a substituição do amor à exterioridade pela consideração de si.

Quanto ao paradoxo da possibilidade do auto-engano da *mens*, embora ela se conheça de modo imediato, total e indubitável, além da distinção entre *nosse* e *cogitare* Agostinho introduz a distinção entre presença e encontro.

A *mens* se conhece de modo imediato, total e indubitável, mas o problema é quando quer pensar-se a si mesma. Nem mesmo o conhecimento indubitável está isento do auto-engano, pois ter certeza de que se é não significa ter certeza do que se é.

O problema é ainda o desejo malsão. Inclinada à exterioridade e apegada as imagens corpóreas, a *mens* confunde-se com elas e acaba talhando uma imagem distorcida de si mesma.

Quando quer pensar-se a si mesma usa dessas imagens e talha uma imagem de si baseada nelas, isto é, baseada naquilo que lhe é inferior e exterior. Busca-se a si mesma como se fosse uma coisa. Pensa-se como ausente e, por isso, procura-se para encontrar-se.

O retorno a si, o preceito délfico reinterpretado por Agostinho, significa que a *mens* não deve buscar-se como se fosse uma coisa. As coisas exteriores à *mens* são encontradas porque estavam ausentes, mas a *mens* não pode ser encontrada, porque ela é presença a si mesma.

Tal havia sido o erro dos materialistas estóicos. Se podiam refutar que a dúvida cética não atinge a *notitia sui*, pois a certeza de si mesmo é inquebrantável, podiam se enganar a respeito desse “si mesmo”.

Viu-se que os materialistas afirmam que a *mens* é uma substância corporal, que é uma qualidade predicada da substância corporal. Mas, para Agostinho, os materialistas se fundam numa crença: a *mens* não sabe se é ar, sangue etc, mas “acredita” sê-lo. Agostinho opõe o saber indubitável à crença materialista. Na verdade, a crença materialista é possível porque identificam o entendimento com aquilo que é entendido. A *mens* sabe que entende e para crer-se ar ou fogo, precisa pensar que esses elementos entendam. Isso significa que a *mens* é *intelligentia*, mas os materialistas não conseguem compreendê-lo: eles reconhecem que são, vivem e entendem, mas pensam que são e vivem como corpos e entendem os demais corpos. Os materialistas não compreendem o fato de a *mens* ser e viver à maneira de uma inteligência. Por considerarem a *mens* como um predicado da substância corporal, não compreendem que ela é, antes de tudo, presença a si mesma.

A terapia da *mens* consiste em um exercício de discenimento: retirar o que juntou a si mesma, isto é, as imagens corpóreas. A *mens* deve compreender-se como presença.

Ao explicar a inadequação entre a *notitia sui* e a *cogitatio sui*, Agostinho realiza a superação do materialismo estóico e do ceticismo acadêmico. Os acadêmicos estão certos em relação ao conhecimento das coisas, sobre as quais

pode-se enganar; mas a *notitia sui* é um saber inquebrantável. Os estóicos não desconhecem a *mens*, mas se utilizam de imagens corpóreas para pensá-la e, por isso, se mantêm no exterior e inferior.

Para pensar-se a si mesma, a *mens* deve discernir aquilo que lhe é presente e aquilo que ela encontra. Os materialistas estóicos não compreendem que a *mens* é presença e, por isso, imaginam que ela se busca e se encontra como busca e encontra as coisas. Mas ao entender o sentido do preceito, a *mens* se pensa e reconhece que se conhece a si mesma. Ao entender o preceito, a *mens* o cumpre.

Superando a inadequação entre conhecimento de si e pensamento de si, a *mens* se compreende como imagem de Deus. Pensando-se a si mesma, a *mens* cumpre o preceito e se reconhece como imagem de Deus.

Permanece ainda um problema: se nenhum conhecimento precede o conhecimento que a *mens* possui de si mesma, como pensar então a presença de Deus no interior da *mens*?

Agostinho pensa a presença de Deus na *mens* como a verdade. O fato é que, se a *mens* se conhece, ela se conhece necessariamente em verdade. Se conhecendo, ela está na verdade, na presença da verdade que é mais interior ao íntimo. Sem a verdade, a *mens* não pode se conhecer, assim como sem o autoconhecimento ela não pode conhecer a verdade – pois o autoconhecimento é originário e condição de todo conhecimento. Mas o conhecimento de si pressupõe a verdade acerca de si. A *mens* sabe com certeza que se conhece. Ora, para que a

mens se conheça e saiba com certeza que se conhece, a verdade já deve “estar” em seu interior.

Como se disse anteriormente, para Agostinho a interioridade humana não é simplesmente a *mens* porque há algo mais: no interior do homem habita a verdade.

Não vás para fora, **volta-te para ti mesmo**, a verdade habita no homem interior (*De uera relig. XXXVIII, 72, grifos meus*)²⁸¹.

E acrescenta:

E se descobrires que tua natureza está sujeita a mudança, **vai também além de ti mesmo**. Em te ultrapassando, porém, lembra-te que ultrapassas tua alma que raciocina. Portanto, **dirigi-te para onde a própria luz da razão se acende** (*De uera relig. XXXVIII, 72, grifos meus*)²⁸².

Mas como pode a *mens* ultrapassar-se a si mesma? Vai também além de ti mesmo (*transcende et te ipsum*)! Que sentido pode ter a ultrapassagem de si? Segundo NOVAES FILHO (2003, p. 104), o sentido é o de que a *mens* não é a interioridade procurada. O pensar-se a si mesma é interiorização, sem dúvida; contudo, não é a interioridade. O retorno a si é um momento da interiorização, pois como vimos, a *mens* está deteriorada enquanto imagem de Deus. Além disso, o pensamento de si não quer dizer necessariamente introspecção, “ao contrário, a atenção a si mesmo pode ser ainda uma forma de dedicação à exterioridade, porque uma forma de concupiscência” (Ibid., p. 103). A *mens* só será interioridade quando for restaurada:

²⁸¹ “noli foras ire, **in te ipsum redi**, in interiore homine habitat ueritas”.

²⁸² “Et si tuam naturam mutabilem inueneris, **transcende et te ipsum**, sed memento, cum te transcendis, ratiocinatem animam te transcendere. Illuc ergo tende, **unde ipsum lumen rationis accenditur**”.

Ao pecar, o homem perdeu a justiça e a santidade da verdade. Eis porque esta imagem tornou-se desforme e desbotada. Recebe-a ao ser renovada e transformada (*De trin. XIV, xvi, 22*)²⁸³.

Assim, embora Deus esteja no interior, a *mens* deve transformar-se, tornar-se interioridade. A *mens* deve tornar-se interioridade à imagem de Deus Uni-Trino²⁸⁴: Pai, Filho e Espírito Santo – perfeita interioridade de Deus consigo mesmo.

O fato é que o conhecimento de si é uma noção que implica algo mais. A primeira certeza da *mens* é de que ela se conhece, mas o exame dessa certeza implica a verdade sobre si, isto é, implica a verdade mesma.

Ó Deus, sempre o mesmo! Conheça-me a mim, conheça-te a ti! Eis minha oração! (*Sol. II, i, 1*)²⁸⁵.

Mas a análise desse problema não pode ser realizada aqui, pois ultrapassaria as dimensões deste trabalho.

²⁸³ “Sed peccando, iustitiam et sanctitatem ueritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est: hanc recipit, cum reformatur et renouatur”.

²⁸⁴ Segundo NOVAES, 2003, p. 105, “Afirmar que Deus está no homem interior não significa, portanto, dizer que a alma é excelente, mas antes que, para ser habitação da verdade, a alma deve buscar transformar-se, *tornar-se* interioridade, à imagem de Deus”.

²⁸⁵ “Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est”.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE AGOSTINHO

AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos: diálogo em três livros*. Trad. Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1991.

_____. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Série Espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. 2ª ed. Coleção Patrística – 7. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 2ª ed. Coleção Patrística – 10. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Solilóquios*. Trad. Adaury Fiorotti. 2ª ed. Coleção Patrística – 11, Paulus, SP, 1998.

_____. *A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. Coleção Patrística – 11. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 3ª ed. Coleção Patrística – 8. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Verso la Verità: corrispondenza tra Agostino e Nebridio*. Introduzione e note Remo Piccolomini. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

_____. *El maestro*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *Del ordem*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *De la vida feliz*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *El libre albedrío*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *Naturaleza y origen del alma*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *Contra los academicos*. . In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *Soliloquios*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

_____. *Tratado sobre la Santíssima Trinidad*. In: Obras Completas Tomo V. Trad. Fr. Luis Arias. 2ª ed. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 1956.

_____. *De octoginta tribus quaestionibus* quaestio XLVI. Trad. Moacyr Novaes Filho. Cadernos de Trabalho CEPAME. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. SP: 1993, (3): 59-68. Vol. (II) março de 1993.

OBRAS UTILIZADAS

ABBUD, Cristiane Negreiros. *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho*. Dissertação de Mestrado – USP, SP: s/d.

AGUILÓ, Francisco Bonnin. *San Agustín y la Felicidad Imperfecta*. In: AVGVSTINVS XXIV – 93-96, Madrid, Enero-Diciembre, 1979, pp. 71-91.

ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris: 1918.

ALTUNA, Luis Rey. *El Amor a la Verdad*. In: AVGVSTINVS XXXI – 123-124, Madrid, Julio-Diciembre, 1986, pp. 357-377.

AQUINO, Santo Tomás. *Questões discutidas sobre a verdade X: sobre a mente, na qual está a imagem da Trindade*. Trad. Maurílio José de Oliveira Camello. Lorena: UNISAL, 2001.

ARNNOU, R. *Platonisme des Pères*. Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris, letorizey et Ané, 1935, tomoXII, 2ª parte, Col. 2258-2392.

ASIEDU, F. B. A. *El Hortensius de Cicerón, la Filosofía y la Vida*. In: AVGVSTINVS XLV – 176-179, Madrid, Enero-Diciembre, 2000, pp. 05-25.

AUBENQUE, Pierre. *As Filosofias Helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad.

VVAA. Lisboa: OPUS Biblioteca de Filosofia. Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 125-156.

BARDY, G. *Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre*. 6^a ed. Bibliothèque Augustinienne. Paris: Desclée, De Brouwer, 1946, pp. 109-135.

BERMON, Emmanuel. *Le Cogito dans la Pensée de Saint Augustin*. Histoire des doctrines de l'antiquité classique XXVI. Librairie Philosophique. Paris: Vrin, 2001.

BIOLO, Salvino. *L'Autocoscienza in S. Agostino*. 2^a ed. Analecta Gregoriana vol. 172. Series Facultatis Philosophicae: sectio B, n. 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

BOYER, C. *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

_____. *L'Idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustín*. Paris: Beauchesne, 1920.

BOOTH, E. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 27, 1977, pp. 70-132.

_____. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 28, 1978, pp. 183-221.

_____. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 29, 1979, pp. 97-124.

BRÉHIER, É. *História da Filosofia I*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

_____. *História da Filosofia II*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978.

_____. *La Philosophie de Plotin*. Librairie Philosophique J. Paris: Vrin, 1961.

BROCHARD, Victor. *Los Escépticos Griegos*. Trad. Vicente Quinteros. Buenos Aires: Editora Losada, 1945.

CALABRESE, C. *Presencias de Plautino en la concepción agustiniana de las dos ciudades*. In: ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ - Revista de Estudios sobre la Tradición, Buenos Aires, Año X, nº. 19/20, 2001, pp. 83-94.

CAMPELO, M. *Conocer y Pensar: introducción a la noética agustiniana*. Valladolid: Ed. Estudio Agustiniano, 1981.

CAPÁNAGA, Victorino. *Introducción a Contra los Academicos*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: El Editorial Católica, 1957.

CATAPANO, Giovanni. *L'Idea di Filosofia in Agostino: guida bibliografica*. Subsidia Mediaevalia Patavina. Padova: Il Poligrafo, 2000.

CÍCERO, Marco Túlio. *Cuestiones Académicas*. Trad. Agustín Millares Carlo. Mexico: El Colégio de Mexico, 1944.

CIPRIANI, N. *Il Rifiuto del Pessimismo Porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*. In: AUGUSTINIANUM XXXVII, Roma, 1997, pp. 113-146.

_____. *Le Fonti Cristiane della Dottrina Trinitaria nei Primi Dialoghi di S. Agostino*. In: AUGUSTINIANUM XXXVII, Roma, 1997, pp. 253-312.

COURCELLE, P. *Connais-Toi Toi-Même: de Socrate a saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.

_____. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1950.

_____. *Litiges sur la lecture des Libri Platoniorum par saint Augustin*. Lovain, Augustiniana IV, 1954.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. *The importance of the will to the cognitive processe in Augustine's De trinitate*. Dialogue XLIV Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie. Canadá: 2005, 331-50.

_____. *Agostinho e a polêmica medieval do teor das relações entre a memória, a inteligência e a vontade*. In: Síntese Nova Fase – Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 30, n. 98, 2003, pp. 351-366.

_____. *O Movimento da Alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Coleção Filosofia – 123. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *A Ética em Agostinho a partir de duas Similitudes Trinitárias: a filosofia (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas)*. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Idade Média: Ética e Política*. 2ª ed. Coleção Filosofia 38. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 57-61.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. Coleção Clássicos Filosofia. SP: Martins Fontes, 2000.

DEWART, J. MC. W. *La Autobiografía de Casiciaco*. In: AVGVSTINVS XXXI – 121-122, Madrid, Enero-Junio, 1986, pp. 41-78.

DÍEZ, Mariano Brasa. *El Contenido del Cogito Agustiniano*. AVGVSTINVS XXI – 81-84, Madrid, Enero-Diciembre, 1976, pp. 277-285.

DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Londres: University of California Press, 1982.

DOIGNON, Jean. *La prière liminaire des Soliloquia dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum.*, Paris: Études Augustiniennes, 1987, pp. 85-105.

_____. *La Fortuna y el Hombre Afortunado.* AVGVSTINVS XXXI – 121-122, Madrid, Enero-Diciembre, 1986, pp. 79-85.

DOULL, Floy Andrews. *Si enim fallor, sum: la lógica de la certeza en san Agustín y Descartes.* AVGVSTINVS XXXI – 121-122, Madrid, Enero-Junio, 1986, pp. 87-93.

DOULL, James A. *Qué es la sapientia agustiniana?* In: AVGVSTINVS XXXVI – 140-143, Madrid, Enero-Diciembre, 1991, pp. 81-88.

DUBARLE, D. *Dieu avec L'Être, de Parménide à Saint Thomas: essai d'ontologie théologique.* Institut Catholique de Paris, Philosophie – 11. Paris: Beauchesne, 1986.

DUMONT, Jean-Paul. *Les Sceptiques Grecs: textes choisis.* Les Grands Textes. Bibliothèque classique de Philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

FERRAZ, M. *De la Psychologie de saint Augustin.* 12^a ed. Paris: Ernest Thorin, Éditeur, 1869.

FORMENT, Eudaldo. *El Problema del Cogito en San Agustín.* AVGVSTINVS XXXIV – 133-136, Madrid, Enero-Diciembre, 1989, pp.07-30.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito.* Trad. Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. Coleção Tópicos. SP: Martins Fontes, 2004.

GALINDO RODRIGO, José Antonio. *La Filosofía Agustiniana: teoría del conocimiento.* Valencia: EDICEP, s/d, pp. 407-448.

GARDEIL, A. *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* Tomo I. Paris: Gabalda, 1927¹.

_____. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Tomo II. Paris: Gabalda, 1927².

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Tomo III: Psicologia*. Trad. Augusto J. Chiavegato. SP: Duas Cidades, 1967.

GAZOLLA, Raquel. *O Ofício do Filósofo Estóico: o duplo discurso da Stoa*. Leituras Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Londres: Gollancz, 1961.

_____. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 12^a ed. Études de Philosophie Médiévale – XXXIII. Paris: Vrin, 1944.

_____. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1, 1926-1927.

GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier. 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Le Système Stoïcien: l'idée de temps*. 4^a ed. Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 1985.

GROSSI, V. *Las Instancias Agustiniánas de la Verdad y de la Libertad en la investigación Antropológica*. In: AVGVSTINVS. XXI – 81-84, Madrid, Enero-Diciembre, 1976, pp. 287-302.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1999.

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e seu tempo.* Trad. Álvaro Cunha. Col. Patrologia. SP: Paulinas, 1989.

HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval.* Trad. Jacobo Muñoz. Sección de Obras de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne.* 8ª ed. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

HOUSE, Dennis K. *Contra Academicos de San Agustín: una anotación al libro III.* AVGVSTINVS XXXI – 121-122, Madrid, Enero-Junio, 1986, pp. 95-101.

JASPERS, Karl. *Les Grands Philosophes: Platon y Saint Augustin.* Trad. fr. Gaston Floquet, Jeanne Hersch, Hélène Naef., Paris: Libraire Plon, 1967.

JESS, Wilma van. *La razón como prelude para la fe en san Agustín.* In: AVGVSTINVS XXI – 81-84, Madrid, Enero-Diciembre, 1976, pp. 383-389.

JOLIVET, REGIS. *San Agustín y el Neoplatonismo Cristiano.* Trad. VVAA. Colección Gladium. Buenos Aires: Ediciones CEPA, 1941.

KIRWAN, Christophen. *Augustine: The arguments of the Philosophers.* London: Routledge, 1991.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.* In: Biografos Griegos. Trad. Antonio Sanz Romanillos. Madrid: Aguilar, 1973.

LASA, Carlos Daniel. *Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona.* In: AVGVSTINVS XLVI – 180-183, Madrid, Enero-Diciembre, 2001, pp. 55-83.

LE BLOND, J. M.. *Les Conversions de S. Augustin.* Paris: Aubier, 1950.

LEJARD, Françoise. *Estudio literario de los Dialogos de Casiciaco*. In: AVGVSTINVS XXI – 81-84, Madrid, Enero-Diciembre, 1976, pp. 371-381.

LIENHARD, J. *San Agustín y la dialéctica: defensor y a la defensiva*. In: AVGVSTINVS XLIV, Madrid, Enero-Diciembre, 1999, pp. 161-167.

MADEC, Goulven. *S. Augustin et la philosophie*. Études Augustiniennes, Paris, 1996, pp. 27-67.

MANDOUZE, André. *Saint Augustin: l'aventure de la Raison et de la Grâce*. Paris: Études Augustiniennes. 1968, pp. 83-288.

MARGERIE, Bertrand de. *La Trinité Chrétienne dans l'Histoire*. Théologie Historique 31. Paris: Éditions Beauchesne, 1975.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*. 5^a ed. Bibliothèque Française de Philosophie. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1963.

MARROU, H.-I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

_____. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1938.

MEESEN, Yves. *Platon et Augustin: mêmes mots, autre sens*. Revue des Sciences philosophiques et théologiques – 89. Paris: Vrin, 2005, 433-457.

MCDONNELL, Simona F. *San Agustín y la cuestión del origen de las palabras*. AVGVSTINVS XLVI – 180-183, Madrid, Enero-Diciembre, 2001, pp. 45-53.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*. Roma: Ed. dell'Stero, 1970.

MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo – Historia de la Filosofía Greco-Romana: desde Aristóteles hasta los Neoplatónicos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.

MULLER, Earl C. *La unidad de los libros octavo al décimo en el De Trinitate, de Agustín*. AVGVSTINVS XLIV – 172-175, Madrid, Enero-Diciembre, 1999, pp. 183-191.

_____. *Estructura del De Trinitate de Agustín: aspectos retóricos y teológicos*. AVGVSTINVS XL – 156-159, Madrid, Enero-Diciembre, 1995, pp. 215-224.

NASCIMENTO, Carlos Athur R. *Santo Tomás de Aquino: o boi mudo da Sicília*. 2ª ed. SP: EDUC, 2003.

NOVAES FILHO, Moacyr A. *Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana*. In: Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval. ANALYTICA Revista de Filosofia. Vol. 7 nº 1, 2002¹.

_____. *Linguagem e Verdade nas Confissões*. In: PALACIOS, Pelayo M. (org.). *Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. Leituras Filosóficas. São Paulo: Loyola, 2002².

_____. *Eternidade e Tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona*. Dissertação de Mestrado – USP, SP: 1993.

_____. *Notas sobre teologia negativa em Agostinho*. Cadernos de Trabalho CEPAME I. SP: 1992, (3): 59-68.

NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho*. In: DE BONI, Luis Alberto. *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Coleção Filosofia – 112, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 39-55.

OLDFIELD, John J. *Las Dimensiones Cristológicas de la Interioridad Agustiniana*. AVGVSTINVS XXXIV – 135-136, Madrid, Julio-Dicimbre, 1989, pp. 281-291.

OSBRONE, Catherine. *Nexus Amoris en el De Trinitate*. In: AVGVSTINVS XXXVI – 140-143, Madrid, Enero-Diciembre, 1991, pp. 205-212.

PAISSAC, H. *Théologie du Verbe: saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Roma: Editori Laterza, 1993.

PASTOR, Félix-Alexandre. *Deus e a Felicidade: Filosofia e Religião em Agostinho de Hipona*. Síntese Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 20, n. 63, Outubro-Dezembro, 1993, pp. 617-637.

PÉPIN, Jean. *Helenismo e Cristianismo*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 157-194.

_____. *A Filosofia Patrística: Os Padres da Igreja e as correntes da Filosofia Grega*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 195-212.

_____. *Santo Agostinho e a Patrística Ocidental*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 213-234.

_____. *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zetema de Porphyre sur l'union de l'ame et du corps*. Revue des Études Anciennes, Bordeaux, tome LXVI, n. 1-2, 1964.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002.

_____. *Eneada Quinta*. Trad. Jose Antonio Miguez. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Buenos Aires: Aguillar, 1967.

_____. *Ennéades V*. trad. Émile Bréhier. Collection des Universités de France. Belles Lettres, Paris, 1931.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. In: Biografos Griegos. Trad. Antonio Sanz Romanillos. Madrid: Aguilar, 1973.

PORCHAT, Oswaldo. *Vida Comum e Ceticismo*. 2ªed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PRZYWARA, Erich. *Augustin: Passions et Destins de l'Occident*. Trad. Philibert Secretan. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

PUTALLAZ, François-Xavier. *Le Sens de la Réflexion chez Thomas D'Aquin*. Études de Philosophie Médiévale – LXVI. Paris: Vrin, 1991.

QUADRI, Goffredo. *Il Pensiero Filosofico di S. Agostino: con particolare riguardo al problema dell'errore*. Firenze: La Nouva Italia Editrice, 1934.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RETA, Jose Oroz. *De la Iluminación a la deificación del alma según san Agustín*. AVGVSTINVS XL – 156-159, Madrid, Enero-Diciembre, 1995, pp.225-245.

_____. *La Conversion en los Primeros Escritos*. In: AVGVSTINVS XXXV – 136-139, Madrid, Enero-Diciembre, 1990, pp. 05-29.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da Antigüidade e iluminaram a idade Média*. Trad. Vera Ribeiro. RJ: Rocco, 2005.

SÁNCHEZ MANZANO, M.^a Asunción. *La Expresion de la falsedad y del error*. AVGVSTINVS XXXIV – 135-136, Madrid, Julio-Dicimbre, 1989, pp. 267-279.

SEXTO EMPÍRICO. *Oeuvres Choieses de Sextus Empiricus. Contre les Physiciens, Contre les Moralistes, Hipotiposes Pyrrhoniennes*. Trad. Jean Grenier Genevieve Goron. Paris: Aubier-Montaigne, 1948.

SPICER, Malcolm. *El De Trinitate, Bautismo de la Inteligencia*. In: AVGVSTINVS XXXVI – 140-143, Madrid, Enero-Diciembre, 1991, pp. 259-293.

WAGNER, Michael. *San Agustín y el Escepticismo*. In: AVGVSTINVS XXXVII – 145-148, Madrid, Enero-Diciembre, 1992, pp. 105-143.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago Trinitatis: Deus, Sabedoria e Felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TRAPÉ, AGOSTINO. “Agostinho de Hipona”. In: Angelo Di Berardino (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

TRESMONTANT, C. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

TRUNDLE, R. *Modalidades aristotélicas de san Agustín*. AVGVSTINVS XLII – 164-167, Madrid, Enero-Diciembre, 1997, pp. 13-40.

ULLMAN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Coleção Filosofia – 134. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VANNIER, Marie-Anne. *Saint Augustin et le mystère trinitaire*. Bibliothèque chrétienne de poche – Foi Vivante. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

VERBEKE, Gérard. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*. Louvain: Augustiniana IV, 1954.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)