

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FABIANO RICARDO PAZ

CONHECIMENTO E ILUMINAÇÃO EM AGOSTINHO

BRASÍLIA

2017

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FABIANO RICARDO PAZ

CONHECIMENTO E ILUMINAÇÃO EM AGOSTINHO

Capítulos da dissertação para

Obtenção do título

de mestre em filosofia

Professor/orientador: Dr. Guy Hamelin

BRASÍLIA

2017

SUMÁRIO

Sumário	iii
Introdução.....	p. 5
Capítulo 1 – A relação entre a verdade e a Beatitude	
1.1 – A <i>Beatitudo</i> como finalidade da filosofia agostiniana	p. 10
1.2 – O conhecimento da verdade como <i>conditio sine qua non</i> da Beatitude	p. 13
Capítulo 2 – A rejeição do ceticismo e a prova da existência de Deus.....	p. 17
2.1 – A rejeição do ceticismo	p. 17
2.2 – A existência de Deus	p. 21
2.3 – A prova da existência de Deus	p. 34
2.3.1 – Fé e razão (<i>credo ut intellegam</i>)	p. 37
Capítulo 3 – As sensações	p. 39
3.1 – Epistemologia em Agostinho	p. 39
3.2 – A relação corpo e alma, sentidos e sensações	p. 44
3.3 – A ação da alma sobre si mesma e o papel Da memória(<i>cogitatio</i>).....	p. 49
Capítulo 4 – A iluminação divina	p. 62
4.1 – As formas (<i>regulae</i>).....	p. 69
4.2 – Considerações complementares sobre a verdade	p. 73
4.3 – A conexão entre razão e verdade	p.79
4.4 – Agostinho e a teoria platônica das formas	p.84

4.5 – Conhecimento, memória e iluminação	p. 91
Conclusão	p. 106
Bibliografia	p. 113

INTRODUÇÃO

Na presente dissertação, propõe-se uma análise detalhada de como o homem atinge o conhecimento segundo a teoria da iluminação divina de Agostinho de Hipona. Porém, a iluminação, como ápice do conhecimento, não acontece diretamente, ou seja, é mister que o homem passe por diversas fases anteriores a ela, sem as quais a iluminação não chegaria a existir. Portanto, este trabalho pode ser dividido em duas partes principais. A mais importante, sem dúvida, é a própria ação da iluminação divina sobre o homem para que este adquira um conhecimento verdadeiro. Ela será tratada nos últimos capítulos da dissertação. O conteúdo da outra parte do trabalho, apesar de secundário, deve ser abordado antes, pois apresenta os passos preliminares da iluminação divina, ou seja, as principais fases no processo de conhecimento pelas quais o homem deve passar para que atinja o cume de seu saber, através da iluminação.

O objetivo deste trabalho é a apresentação dos fundamentos da iluminação divina no contexto mais geral da teoria do conhecimento de Agostinho e uma análise dos textos mais importantes sobre a própria iluminação. Dessa forma, esperamos apresentar seu conteúdo próprio bem como as principais variáveis que atuam no processo da iluminação. Portanto, em primeiro lugar, dar-se-á uma visão mais geral da filosofia agostiniana como teleológica, na qual se enfatizará a relação existente entre a felicidade a ser atingida pelo homem e o conhecimento da verdade como o caminho a ser trilhado para que o homem seja feliz.¹ Em segundo lugar, passar-se-á a discutir como o homem pode obter a verdade para ser feliz, já que ambas as realidades, verdade e felicidade, estão intimamente ligadas. Os passos fundamentais dados por Agostinho em direção à aquisição da verdade são os seguintes: primeiro, a rejeição do ceticismo e a existência de Deus; em seguida, as sensações e a relação entre corpo e alma; e, por último, o papel que a memória desempenha tanto no conhecimento sensível como no intelectual.

¹ É importante distinguir entre “Verdade” e “verdade(s)”. Quando usamos o termo “Verdade”, é em referência a Deus, o que é completamente diferente da “verdade” ou “verdades”. Porém, como será visto, a verdade ou verdades são de suma importância para que o homem conheça e chegue à Verdade, Deus. Do mesmo modo, quando se fala de Beatitude, pode-se entender como a felicidade à qual o homem é capaz de chegar nessa vida. Porém, entendemos que Agostinho considera como Beatitude plena a posse do Deus cristão no céu.

Ao afirmar que a filosofia de Agostinho é teleológica em sua totalidade, entende-se que tal finalidade seja semelhante àquela que Aristóteles se refere no livro I da *Ética a Nicômacos*, onde o Estagirita afirma que existe uma finalidade desejada por si mesma e que todas as outras finalidades são desejadas por causa dela.² Para Aristóteles, tal finalidade é a felicidade (*ευδαιμονία*), a qual é alcançada, preferencialmente, por meio da virtude. Para Agostinho, a finalidade também é a felicidade, no entanto, com algumas diferenças. Em primeiro lugar, a felicidade completa consiste em ter acesso a Deus, verdade suprema, o que somente acontece no céu, ou seja, depois da morte do homem. Uma segunda diferença é que o homem consegue obter a felicidade em um grau bastante elevado, apesar de não completo, ainda em sua vida terrena, através do conhecimento de outras verdades que não sejam Deus. Assim, pode-se dizer que o homem tem uma dupla finalidade para Agostinho: uma futura, ou seja, possuir a Deus no céu; e outra presente, isto é, conhecer as verdades eternas e terrenas acessíveis a ele ainda nesta vida, pois são o que há de mais próximo do criador.

Dentro dessa dupla finalidade, a mais importante e última é ter acesso a Deus. Por que, então, afirmar que o homem tem uma dupla finalidade? Em primeiro lugar, porque uma certa finalidade deve ser acessível ao homem durante sua vida, e deve ser acessível a todos os homens, não somente aos que creem em Deus. Em segundo lugar, porque, ao conhecer outras verdades, o homem, de certa forma, vislumbra a Verdade maior, que é Deus, e acede a ela. Assim, pode-se afirmar que, aqui e agora, o homem é feliz na medida em que conhece verdades.

Para que o homem conheça verdades, Agostinho precisa, primeiramente, derrotar o ceticismo, um dos grandes inimigos do conhecimento. Aqui, será abordado o argumento principal contra os cétricos, ou seja, o *si fallor, sum*.³ Tal argumento mostra como até no próprio erro, base da doutrina cétrica, encontra-se uma verdade inegável, isto é, que eu existo. Além desse argumento, será tratado o argumento da semelhança, presente no *Contra academicos*, segundo o qual não se pode dizer que algo é

²“Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a, 15 – 25. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. cultural, 1984. p. 49.

³“Quid si falleris? Si enim fallor, sum”. *De Civitate Dei*, XI, 26. Encontra-se também uma fórmula semelhante no *De libero arbitrio*, II, 3, 7: “... si non esses, falli omnino non posses”.

semelhante a isto ou aquilo sem se ter, de fato, conhecimento disto ou daquilo. Ao rejeitar o ceticismo, é importante também falar sobre a existência de Deus por dois motivos. Primeiro, Ele é a finalidade última do homem e o que o fará feliz. Logo, é importante mostrar que Ele existe. Outra razão é porque, ao mostrar que Deus existe, Agostinho faz importantes comentários sobre a hierarquia dos seres e a forma como estes conhecem. Aqui, o Bispo de Hipona fará a divisão entre sentidos exteriores, sentido interior e razão.

Rejeitado o ceticismo e provado que Deus existe, Agostinho pode adentrar propriamente nas sensações. É interessante notar que, já ao falar da existência de Deus, são tratados alguns tópicos das sensações, como os sentidos exteriores e o sentido interior. Por isso, neste capítulo terceiro, sobre as sensações, será tratada, principalmente, a noção de sensação usada por Agostinho, já que difere, por ser de natureza platônica, do conceito mais comum usado por Aristóteles e Tomás de Aquino. Aqui também será tratada a relação entre corpo e alma, sentidos e sensações.

Como último passo, antes de falar sobre o conhecimento intelectual e a iluminação divina, será tratado o tema da memória como parte essencial para que o homem adquira conhecimentos e os mantenha. Veremos que existem dois tipos de memória: uma intelectual e outra sensitiva. A memória sensitiva é responsável por armazenar os conhecimentos adquiridos por meio dos sentidos exteriores, isto é, da visão, do tato, do paladar, e assim por diante. Pode-se afirmar que esse tipo de conhecimento é necessário para o homem. Porém, um conhecimento hierarquicamente inferior ao intelectual. A memória intelectual, por outro lado, armazena os conhecimentos obtidos diretamente pela razão, sem o intermédio dos sentidos. Podemos mencionar que a função da memória também é a de organizar os conhecimentos, não somente de armazená-los.

No último capítulo de nosso trabalho, tratamos da iluminação divina. É um tema complexo, e sem muita estrutura nos textos agostinianos. Por isso, abordamos vários aspectos interligados com a iluminação em si. Inicialmente, abordar-se-á o tema das Formas ou Ideias eternas, pois são o conteúdo próprio da iluminação intelectual. Vemos que a verdade e as formas se mesclam como conteúdos próprios da iluminação. Em seguida, tratamos de como a verdade e a mente humana estão ligadas, isto é, qual a relação existente entre verdade e mente. Nesse subcapítulo, mostramos como é

impossível que a mente gere a verdade. Esta é descoberta pela mente, não produzida. Logo, será feito um breve apanhado de textos onde Agostinho fala das formas, e de qual o sentido dado à expressão “forma” em determinada frase. Também apresentamos a influência sofrida pelo Bispo de Hipona ao falar das formas de um ponto de vista específico. Por exemplo, quando Agostinho fala das formas como modelos das coisas do mundo sensível, veremos que isso foi influenciado por Platão. Assim, este subcapítulo visa a dar uma visão geral do pensamento de Agostinho sobre as formas em suas mais variadas obras, bem como uma breve explicação sobre a origem desse pensamento numa obra específica. Por último, fazemos um breve apanhado do que foi exposto sobre o conhecimento e a memória e o conectaremos com a iluminação em si. Para isso, nos valem dos textos mais conhecidos de Agostinho sobre o assunto, como, por exemplo, o *De Trinitate*, onde ele fala que a mente humana vê as verdades numa luz de um tipo especial.⁴ Discutimos também, brevemente, sobre o alcance da iluminação, isto é, sobre quais tipos de conhecimento são adquiridos por meio dela, e quais não.

De forma resumida, portanto, pode-se dizer que o homem existe e que tem uma finalidade: ser feliz com Deus. Como isso não é possível na vida terrena, o mais perto possível de estar com Deus que o homem pode chegar é conhecendo as verdades eternas. Assim, é analisado como o homem conhece verdades através dos seguintes passos: rejeição do ceticismo e prova de que Deus existe; dados da sensibilidade, parte que inclui os sentidos exteriores e o sentido interior; a sensação em Agostinho e a relação existente entre corpo e alma, sentidos e sensações; logo, o papel desempenhado pela memória na aquisição e manutenção dos conhecimentos. Por último, a iluminação e os diversos aspectos necessários para sua compreensão, como as formas, a relação verdade-mente, e a relação entre memória, conhecimentos e iluminação. Neste último capítulo também daremos uma breve visão das influências sofridas por Agostinho em sua teoria das formas, pois estas são o conteúdo principal da iluminação.

A conclusão do trabalho busca esclarecer quais tipos de verdade existem no pensamento de Agostinho e relacioná-las hierarquicamente.

Algumas obras de Agostinho serão mais usadas na primeira parte do trabalho, isto é, a parte anterior à abordagem da iluminação, até o final do capítulo terceiro. São elas: *De libero arbitrio*, uma das obras mais citadas, pois nela são feitas importantes

⁴ *De Trinitate*, XII, 15, 24.

referências ao processo de conhecimento do homem, bem como a rejeição do ceticismo e a prova da existência de Deus, sem esquecer a hierarquização dos níveis de realidade; *De musica*, obra essencial, especialmente o último capítulo do tratado, por falar sobre a relação entre corpo e alma no que diz respeito à obtenção das sensações.⁵ Outras obras citadas são o *De moribus Ecclesiae* e o *De beata vita*, sobretudo para mostrar como a Verdade é o fim de todo o homem. Em menor grau e para corroborar argumentos mais amplos, também será feita referência ao *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, *Ennarationes in psalmis*, *Contra academicos*, *Confessiones*, *De vera religione*, *De Trinitate*, *Epistolae*, *De quantitate animae*, e ao *De genesi ad litteram* e *Soliloquia*.

Na parte específica sobre a iluminação, tentamos compilar vários textos de Agostinho que falam sobre o assunto, de forma a poder esclarecer as diversas nuances presentes na iluminação. No capítulo em questão, isto é, o quarto, além de citar os textos em que Agostinho fala diretamente sobre a iluminação, abordamos alguns pontos cruciais para que a teoria da iluminação possa ser compreendida de maneira mais ampla. Também citamos amplamente Gerard O'Daly, pois em seu livro *Augustine's Philosophy of Mind*, cita e comenta amplamente os principais textos de Agostinho relacionados diretamente com temas como verdade, formas e iluminação. Outros livros de grande valia para nosso trabalho, citamos aqui os principais, foram: *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of knowledge*, de Ronald Nash, onde faz um resumo dos principais pontos de nossa dissertação; *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, de Étienne Gilson, o qual, apesar de ser mais generalista, aborda pontos e textos cruciais para um bom estudo de Agostinho; o mesmo pode ser dito de *Historia de la filosofía*, de Frederick Copleston.

⁵Todos os textos de Agostinho, na versão latina, foram retirados da *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, editio latina que se encontram no site <http://www.augustinus.it/latino/index.htm> <acessado em 27/08/2016>.

As edições das obras de Santo Agostinho, que se podem consultar no site, estão tomadas de diversas fontes impressas. Assim, o texto latino procede da edição dos Maurinos (PL), contrastado com o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) e o *Corpus Christianorum* (CC).

Capítulo 1 – A relação entre a verdade e a Beatitude

Neste capítulo inicial, ainda a modo de introdução ao tema central da tese, que é o processo de conhecimento em Agostinho, tratamos de dois pontos importantíssimos para a filosofia agostiniana como um todo, e que nos indicam o porquê de ser necessário que o homem conheça a verdade para ser feliz. O primeiro é justamente a busca de todo o homem pela felicidade. Segundo Agostinho, todo o homem quer ser feliz, e isso é parte da natureza humana.¹ Porém, a felicidade que o homem busca, para ser verdadeira, deve ser estável e difícil de ser tirada daquele que a possui. Em última instância, Agostinho reduz a felicidade a Deus. No segundo ponto, mostramos como é impossível que o homem possua a Deus, sinônimo de felicidade verdadeira, de fato ou *in re*. Porém, é possível ao homem conhecer a verdade e possuí-la *in intellectu*. A verdade, por possuir vários atributos semelhantes aos de Deus, isto é, imutabilidade, eternidade e necessidade, permite que o homem tenha acesso a Deus de alguma forma. Assim, podemos dizer que todo o homem busca a felicidade, que é Deus, impossível de ser possuído *in re*. Mas que ao conhecer a verdade, e possuí-la *in intellectu*, o homem tem acesso a Deus porque a verdade tem muitos atributos iguais aos de Deus.

1.1 - A *Beatitude* como finalidade da filosofia agostiniana

Pode-se dizer que a filosofia agostiniana, em seu conjunto, é finalística. É uma doutrina aplicada ao homem para que este seja capaz de alcançar a *Beatitude*. Em tal teoria, *Beatitude* é sinônimo de felicidade, e todo homem busca ser feliz.² Segundo

¹ *De Trinitate*, XIII, 20, 25. Texto completo na p. 7.

² “Ratione igitur quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, neque qui habet quod amat, si noxium sit, neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur et qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adipiscendum esset, aegrotat. Nihil autem istorum animo contingit sine miseria; nec miseria et beatitudo in homine uno simul habitare consueverunt; nullus igitur illorum beatus est. Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur. Quid est enim aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum nec quisquam, qui eo fruitur, non beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus.” *De moribus Ecclesiae*, I, 3, 4.

Agostinho, a busca pela felicidade é algo que já está escrito na própria natureza humana, ou seja, é algo intrínseco à alma de cada homem. Tal fato é tão latente que basta ao homem encontrá-lo em sua própria alma para saber que pode ser estendido a todos os homens, conforme é afirmado no *De Trinitate*:

É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. Acontece, entretanto, que esse caminho quem nem todos desejam é o verdadeiro caminho para a felicidade, a qual ninguém pode alcançar se não o quiser. De fato, aspirar a ser felizes todos vêm esse desejo em seu coração, e é tal a harmonia de opiniões na natureza humana nesse sentido que o ser humano não se engana quando por sua própria alma julga a do próximo. Numa palavra, sabemos que todos queremos ser felizes.³

Agostinho se preocupa principalmente com a natureza humana, ou seja, o homem deve autoconhecer-se para saber como ser melhor e assim chegar ao destino final, que é a Beatitude. Portanto pode-se afirmar que a filosofia agostiniana é um eudamonismo aplicado e prático para o homem.⁴ Assim, Agostinho cristianiza o preceito socrático do *nosce te ipsum*, e mostra como esse autoconhecimento deve levar o homem a se colocar em seu devido lugar na criação, ou seja, acima de seu corpo (mundo sensível) e abaixo de Deus. No *De beata vita*, Agostinho conclui que o problema da Beatitude consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquirir tal desejo⁵. Nosso trabalho mostra brevemente o que o homem deve

Traduzimos. “Busquemos, pois, à luz da razão, de que maneira o homem deve viver. Certamente, todos querem ser felizes e, não há ninguém que não consinta a tal proposição, mesmo antes de que seja terminada. Mas, a meu ver, feliz não é aquele que não possui o que ama, qualquer que seja o objeto de seu amor; nem aquele que possui o que ama, se (o objeto) é nocivo; nem aquele que não ama o que tem, ainda que isso (o objeto) seja muito bom. De fato, quem deseja o que não pode ter, sofre; quem obtém aquilo que não se deve desejar, erra; quem não deseja aquilo que se deve obter, não está sadio. Em nenhum desses estados a alma está livre da miséria; e como a miséria e a felicidade (*beatitudo*) não podem estar juntas e ao mesmo tempo no homem, por isso em nenhum desses estados é feliz. Somente resta, segundo vejo, uma quarta situação, na qual se dá a vida feliz, e é a produzida pelo amor e posse do que é melhor para o homem. O que é gozar (*frui*), senão possuir aquilo que se ama? Ora, ninguém é feliz se não goza do bem supremo do homem, e qualquer um que goza de dito bem, não pode não ser feliz. Portanto, se queremos ser felizes, é preciso ter a posse do sumo bem.” De moribus Ecclesiae, I, 3, 4.

³ AGOSTINHO. *A Trindade*, XIII, 20, 25. Trad. Agostinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1994. p. 433. “Beatos esse se velle, omnium hominum est: nectamen omnium est fides, qua cor mundante ad beatitudinem pervenitur. Ita fit ut per istamquam non omnes volunt, ad illam tendendum sit quam nemopotest esse quinolit. Beatos esse se velle, omnes in corde suo vident, tantaque est in hac natura humanae conspiratio, ut non fallatur homo qui hoc ex animo suo de animo conicit alieno; denique omnes id velle nos novimus.” *De Trinitate*, XIII, 20, 25.

⁴ GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 17.

⁵ “Atque ego rursus exordiens: *Beatos esse nos volumus*, inquam? Vix hoc effuderam, occurrerunt una voce consentientes. Videtur ne vobis, inquam, beatus esse qui quod vult non habet? Negaverunt. Quid?

desejar para ser feliz, isto é, a Verdade que é Deus. Porém, dedicamos a maior parte da dissertação a analisar como o homem pode apreender a Verdade e as verdades.

Ainda no *De beata vita*, Agostinho discorre sobre as características da felicidade do homem. E, assim como para Aristóteles, a felicidade para Agostinho tem que ser algo permanente e independente do acaso ou da sorte, pois tudo aquilo que é caduco e perecível pode ser perdido, deixando o homem infeliz, já que não possuirá mais aquilo que lhe fazia feliz. Se a felicidade for fruto do acaso, também não pode ser considerada uma felicidade verdadeira, pois, assim como o homem chegou a possuí-la por acaso, também pode perdê-la dessa forma. Portanto, a felicidade deve ser algo permanente, que dure e que não possa ser tirado do homem, do contrário, não será uma felicidade verdadeira. Segundo Agostinho, a única coisa que tem esses atributos em si é Deus.⁶ Logo, o caminho do homem em direção à Beatitude é um caminho para encontrar a Deus, e no próprio desejo de Deus se encontra o caminho do homem à Beatitude. Nos próximos parágrafos será explicado como a busca pela verdade já constitui uma busca pela Beatitude mesma. Porém tal desejo requer algumas condições. Aqui será analisada a mais importante delas, que é o conhecimento de verdades.

Omnis qui quod vult habet, beatus est? Tum mater: Si bona, inquit, velitet habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est." *De beata vita*, II, 10.

"Retomando, prossegui: - Queremos todos ser felizes? Apenas havia pronunciado tais palavras que a uma só voz e espontaneamente aprovaram. - E que vos parece: quem não tem o que quer será feliz? - Não, responderam em uníssono. - Como? Mas então, quem tem o que quer será feliz? Minha mãe, nesse ínterim, tomou a palavra: - Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado." AGOSTINHO. *A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998. II, 10. p. 128.

⁶ "Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi. (...) Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, Nec ulla saeviente fortuna eripi potest... Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est." *De beata vita*, II, 11.

"Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro (...). Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte(...) Logo, quem possui a Deus, é feliz." AGOSTINHO. *A vida feliz*. *Op. cit.* II, 11. p. 129.

1.2 - O conhecimento da verdade como *conditio sine qua non* da Beatitude.

A exigência mais importante para que o homem alcance a Beatitude é a aquisição da Verdade.⁷ Para Agostinho, está claro que o cético não pode chegar à Beatitude, pois é incapaz de encontrar verdades em primeiro lugar. Quem não é capaz de conhecer verdades, como poderá conhecer a Verdade? Logo, o cético nunca possuirá o que lhe faz feliz, e muito menos amará tal objeto, pois ninguém ama o que não conhece.⁸ Gilson afirma: “(...) a posse da verdade absoluta é a condição necessária da Beatitude.”⁹ Ao falar em verdade absoluta, entende-se que se refere a Deus.

Gilson enfatiza o termo “posse” quando fala da verdade como condição para que o homem alcance a Beatitude. Conhecer a Deus, no entanto, é o mesmo que possuí-lo? A resposta parece ser negativa, pois ninguém possui algo *in re* pelo simples fato de ter deste um conhecimento intelectual.¹⁰ Assim como quando um homem chega a ter um conhecimento tão grande de uma mulher que acaba se apaixonando por ela não implica possuí-la, do mesmo modo conhecer a Deus, mesmo com toda a profundidade possível, não é igual a possuí-lo *in re*. Como, então, se relacionam o conhecer a Deus, a verdade e o possuir a Deus?

No *De moribus Ecclesiae*, Agostinho, uma vez mais, assume a posição de que todos os homens querem ser felizes e de que a felicidade consiste no que há de melhor para o homem.¹¹ Em seguida, inquire sobre o que é este melhor. A resposta, assim como quando prova a existência de Deus no *De libero arbitrio*, parte de uma análise hierárquica do próprio homem. Assim, Agostinho afirma que o homem mesmo seria o que há de melhor para si mesmo, caso não existisse algo superior a ele. Porém, o homem é composto de corpo e alma, e a alma é superior ao corpo já que lhe confere vida e movimento. Logo, se no homem existe algo superior ao próprio homem, isto

⁷ A partir de agora, falar-se-á muito sobre a verdade. Por ora, no entanto, preferimos não entrar diretamente no tema do que é a verdade, suas várias definições e formas. Isso será tratado com detalhe numa seção do capítulo III, onde falaremos sobre a verdade e sua relação com a mente humana. Ali também exploraremos melhor as diversas definições e formas de verdade presentes nos escritos de Agostinho.

⁸ *De moribus Ecclesiae*, I, 3, 4.

⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 20.

¹⁰ Santo Anselmo retoma a discussão com mais ênfase no *Proslogion*, capítulo II. Ali explica que uma coisa é possuir algo *in re*, outra, possuir este mesmo algo *in intellectu*. De fato, grande parte do argumento consiste em demonstrar que se Deus existe *in intellectu* é necessário que Ele exista *in re*.

¹¹ *De moribus Ecclesiae*, I, 3, 4.

certamente será um bem da alma, pois esta é superior ao corpo.¹² Ainda no *De moribus Ecclesiae*, Agostinho mostra como a virtude aperfeiçoa a alma. Porém, a virtude somente existe no homem sábio. Assim, a sabedoria é necessária para que o homem obtenha a virtude. Ora, a sabedoria somente pode vir ou de um homem já sábio ou de Deus. Como sabedoria e felicidade são sinônimas, a sabedoria não pode ser um bem do sábio, pois se assim fosse, esta pereceria juntamente como o sábio. Se o ele perecesse sem ter transmitido sua sabedoria a outro homem, esta deixaria de existir. No entanto, percebe-se que a sabedoria sempre existe em algumas pessoas, independente de a terem aprendido de um sábio. Por tal razão, e a fim de manter o caráter imperecível da felicidade, Agostinho conclui que a sabedoria somente poderia ser o conhecimento e acesso a Deus mesmo, ou seja, a própria Beatitude.¹³ Daí o fato de ela sempre existir e poder ser adquirida, independentemente de alguém que já possua a sabedoria a transmitir. Lembramos que, quando falamos em possuir a sabedoria, que seria o conhecimento de Deus, nos referimos à posse intelectual (*in intellectu*) e não física (*in re*).

Qual a importância do conhecimento da verdade, então, para Agostinho, como *conditio sine qua non* da Beatitude? Parece ser que a apreensão da verdade constitui o término do conhecimento para Agostinho. Porém, a Beatitude consiste em algo a se obter *in re*, logo, seu conhecimento, por mais profundo que fosse, não seria suficiente. Isso porque possuir com o intelecto não é suficiente para amar o objeto do conhecimento. Para Agostinho é necessário também que o desejo sensível, submetido à razão, se volte ao bem soberano para assim contemplá-lo melhor. Este ponto fica provado em vários textos do *De libero arbitrio*, onde Agostinho fala da posse e da fruição do Bem:

Eu tinha prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão. Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo!¹⁴

¹² *Idem*, I, 3, 5-6, 8.

¹³ *Idem*, I, 6, 10.

¹⁴ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II, 13, 35. 4. ed. Tradução, organização, introdução e notas: Ir. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2004. p. 119. "Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruire illa." *De libero arbitrio*, II, 13, 35. Uma ideia semelhante pode ser encontrada também no parágrafo seguinte da mesma obra: "Imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum

Conclui-se, então, ser a alma em sua totalidade que deva amar aquilo que o pensamento contempla, e é somente através desse amor completo que a alma atinge seu fim. No *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, questão trinta e cinco (sobre aquilo que se deve amar), Agostinho mostra como é próprio do amante transformar-se no amado e assimilá-lo:

Sendo assim, que coisa é ser feliz, senão possuir algo que é eterno através do conhecimento? Porque o que é eterno é a única coisa da qual se pode ter certeza que não será tirada daquele que ama, e isso é a mesma coisa que possuir, ou seja, conhecer. De fato, o que é eterno é superior a todas as coisas. E assim, não podemos possuí-lo (o eterno), senão por meio do que há de superior em nós, isto é, a inteligência (*mens*). Porém, tudo o que é possuído pela inteligência, é possuído através do conhecimento, e nenhum bem se conhece perfeitamente se não se ama perfeitamente. Como a inteligência sozinha não pode conhecer, assim também, sozinha, não pode amar. Na verdade, o amor é um tipo de apetite; e vemos que tal apetite se encontra em outras partes da alma, e se está de acordo com a inteligência e a razão, permitirá que se contemple, com paz e tranquilidade, aquilo que é eterno com a inteligência. Logo, a alma deve amar as coisas que devem ser conhecidas pela Inteligência com todas as suas outras partes. E, porque aquilo que se ama deve afetar o amante por si, se conclui que o que é eterno é amado de tal forma que afeta a alma com a eternidade. Portanto, essa é, precisamente, a vida feliz, ou seja, eterna. E ainda mais, o que é esse eterno que afeta a alma com a eternidade senão Deus?¹⁵

De forma resumida, pode-se afirmar o seguinte. Primeiro, a Beatitude é o fim do homem e sua característica principal é ser duradoura e difícil de ser perdida

bonum, eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono. Haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, quae sibi suo captu intellegentes homines, vel singula, vel plura eligunt, quibus fruuntur." *De libero arbitrio*, II, 13, 36.

"Muito pelo contrário, já que é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem! Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência, escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo." AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II,13, 36. *Op. cit.* p. 120. Para mais referências, veja-se? GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *Op. cit.* p. 25.

¹⁵ Traduzimos. "Quae cum ita sint, quid est, aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de quo solo recte ficitur, quod amanti auferris non potest; idque ipsum est quod nihil est aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est, mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Namque amor appetitus quidam est; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit menti contemplari quod aeternum est. Ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente noscendum est. Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum vita beata quae aeterna est. Quid vero aeternum est quod aeternitate afficiat animum nisi Deus?" *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, 35, 2.

pelohomem. Segundo, neste mundo, existe apenas um único bem imperturbável e impossível de ser perdido: a verdade, pois para tê-la, basta apenas conhecê-la. Não existe nada entre a alma e seu bem, a verdade. Gilson diz que: “(...) conhecer o ouro sem o ter, é algo possível; e o mesmo ocorre com todos os outros bens materiais; mas conhecer a verdade, se de antemão a amamos, é, por definição, tê-la de alguma maneira”.¹⁶ Em terceiro lugar, a verdade é a Beatitude nesta vida, pois é impossível que, aqui e agora, o homem conheça plenamente a Deus. Deus é a Verdade absoluta, então conhecer verdades já é, de certa forma, conhecer a Deus, ainda que não plenamente. Conhecer a Deus também significa possuí-Lo, pois a verdade e Deus possuem características semelhantes, ou seja, eternidade, imutabilidade e necessidade. Possui-Lo, não entanto, na medida em que o homem possui verdades, ou seja, *in intellectu*. A refutação do ceticismo e a teoria da iluminação são necessárias para Agostinho, pois se o homem não for capaz de conhecer verdades já neste mundo, será impossível que conheça a Verdade na vida eterna. Daí a necessidade imprescindível do conhecimento da verdade para se obter a Beatitude e, em suma, para se chegar a Deus.

Do exposto até aqui se conclui que existem duas formas de possuir o objeto da Beatitude, ou seja, Deus. A primeira é própria do homem que está neste mundo, e se dá através do conhecimento de verdades. Essa forma se dá puramente *in intellectu*, e só é possível porque a verdade tem características semelhantes a certos atributos de Deus, especificamente, eternidade, imutabilidade e necessidade. A segunda é a posse e a fruição de Deus mesmo no céu, e se dá através da vontade e do amor *stricto sensu*. Posse, aqui, significa estar com Deus no céu, o que, para um cristão, como Agostinho, significa possuí-Lo. Como vimos, este trabalho se propõe a analisar como o homem se aproxima de Deus ainda nesta vida, ou seja, como é possível chegar a Deus intelectualmente. Assim, Deus é colocado como um termo a ser conhecido, e possuído somente enquanto uma verdade.

¹⁶ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 27.

Capítulo 2 - A rejeição do ceticismo e a existência de Deus

Depois de discorrer sobre a importância de conhecer a verdade como uma etapa essencial no caminho em direção ao conhecimento da Beatitude, será dado um passo a mais nessa seara. Dado que se tem colocado a Deus como um termo a ser conhecido e possuído intelectualmente, é necessário que Agostinho rejeite o ceticismo, e assim, abra a possibilidade de que o homem, realmente, conheça. Em seguida, já que a filosofia toda do Bispo de Hipona consiste em se chegar a Deus, será abordado seu argumento acerca da existência de Deus. Além desse motivo óbvio, ou seja, mostrar que a finalidade da filosofia de Agostinho existe, é importante falar sobre a prova da existência de Deus porque, nela, Agostinho faz comentários essenciais sobre o conhecimento, especialmente ao criar uma hierarquia dentro do próprio ato de conhecer do homem. Assim, faz a divisão entre sentidos exteriores, sentido interior e razão.

2.1. A rejeição do ceticismo

O primeiro passo para que o homem se abra à possibilidade de conhecer a verdade é a rejeição do ceticismo. Agostinho o refuta, principalmente, no *Contra academicos* e no *De libero arbitrio*. A primeira obra é dedicada exclusivamente ao tema do ceticismo, em especial do ceticismo da assim chamada ‘Nova academia’, uma escola filosófica que foi fundada por Arcesilau (315-240 a.C.) e que foi desenvolvida principalmente por Carnéades (214 – 129/128 a.C.). Tudo indica que Agostinho tomou conhecimento da doutrina dos ‘novos’ acadêmicos por meio da obra de Cícero chamada *Os acadêmicos (Academica)*.¹ Por isso o livro se chama *Contra academicos*. No *De libero arbitrio*, a refutação está direcionada à prova da existência de Deus. Apesar de os textos do *De libero arbitrio* serem suficientes para o que se quer demonstrar aqui, pois Agostinho desenvolve um argumento completo contra os cétricos, não se pode deixar de apresentar algumas partes essenciais da argumentação que o Bispo de Hipona desenvolve no *Contra academicos*, pois mostra de maneira mais ampla como o ceticismo é falho em sua doutrina.

Como já mencionado acima, o *Contra academicos* tem esse nome porque ataca o ceticismo da chamada Nova academia, a qual, apesar de em um primeiro momento se

¹MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo adiante de seu Tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 30.

opor ao materialismo dogmático dos estoicos, aceitou a definição de verdade de Zenão, o Estoico, como critério para saber se algo pode ser conhecido. Os acadêmicos também defendiam que o homem sábio não deve consentir a nada; mais que isso, que ele não deve buscar a verdade, pois tudo é incerto e duvidoso, e, portanto, se o sábio assentisse a algo, cairia no erro. De acordo com essa posição, seria impossível ao sábio estoico emitir qualquer tipo de julgamento e, em suma, tomar qualquer tipo de decisão. Segundo os acadêmicos, parece que o sábio estoico, de acordo com Zenão, não seria capaz de agir em momento algum. Os acadêmicos, no entanto, argumentam que o sábio deve seguir o que é provavelmente verdadeiro, e não deve ignorar as obrigações da vida totalmente. Agostinho rebate a posição de que o homem sábio deva seguir o que é provavelmente verdadeiro afirmando que a noção de provavelmente verdadeiro não existiria sem que algo verdadeiro existisse. Isso está explícito no *Contra acadêmicos*, quando Agostinho pergunta como se pode dizer que alguém se assemelha a Romaniano, sem saber como Romaniano realmente é? ²

Um segundo argumento acontece quando Agostinho convida o cético a refutar a suposta definição de verdade de Zenão. Agostinho menciona essa definição de duas formas no *Contra academicos*. A primeira se encontra no livro II:

E como tinham aprendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca deveria aprovar nada. ³

A segunda formulação se encontra no livro III, onde Agostinho desenvolve mais a sua resposta aos acadêmicos. Vejamos:

Todavia, na medida em que nô-lo permite nossa ignorância, discutimos o que Zenão definiu. Segundo ele, só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se. ⁴

²*Contra academicos*, II, 8, 21.

³AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*, II, 8, 21. Trad. Agostinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008. p. 80. “Sed verum non posse comprehendi, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset.” *Contra academicos*, II, 5, 11. Essa definição apresentada por Agostinho, na verdade, tem sua origem na obra original de Cícero, isto é, *Os acadêmicos*. MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo adiante de seu Tempo*. Op. cit. pag. 30.

⁴AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*, III, 9, 21. Op. cit. p. 119. “Tamen quod Zeno definivit, quantum stulti possumus, discutiamus. Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset.” *Contra academicos*, III, 9, 21.

Como o ponto central de nossa tese é a iluminação divina, fazemos somente algumas breves considerações sobre o ceticismo. Fazemos a análise somente do segundo texto de Agostinho. A primeira definição nos parece bastante obscura e de difícil interpretação, por isso preferimos usar somente a primeira.⁵

Essa definição pode ser dividida em duas partes para uma melhor análise. Primeiro, a expressão ‘pode ser compreendida’ (*posse comprehendere*). Em segundo lugar, o que significa o ‘que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se’ (*quod sic appareret, ut falsum apparere non posset*). O ‘*posse comprehendere*’ simplesmente significa que a coisa pode ser conhecida. O ponto mais complicado de explicar é o ‘que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se’. Segundo Matthews, por meio desta definição, a intenção de Zenão é que o conhecedor tenha certeza absoluta de que o objeto que lhe aparece seja realmente esse objeto, sem possibilidades de que seja outro objeto. Usando o exemplo de que uma rosa vermelha aparecesse diante de mim, eu somente poderia saber que existe uma rosa diante de mim “se, e unicamente se, a aparição de uma rosa vermelha diante de mim não parecer de alguma ilusória”.⁶ Portanto, segundo Zenão, a rosa apareceria para o conhecedor de um tal modo que algo falso não poderia aparecer, segundo critérios bem precisos de verdade. De forma mais esquematizada, poderíamos expressar a definição de Zenão assim:

(Z) A conhece *p* se, e somente se, (i) parecer a A que *p* e (ii) não poderia parecer a A que *p*, a menos que fosse o caso de que *p*.⁷

Ainda segundo Matthews, esse tipo de impressão é o que os antigos chamavam de “cataléptica”, ou seja, “é de tal forma que eu não posso nutrir essa espécie de impressão de *p* sem que seja o caso de ser *p*.”⁸

O grande impasse da definição de Zenão se encontra justamente em saber com certeza se a impressão que tenho é real ou somente uma ilusão. Isso acontece porque o conhecedor sempre poderia estar diante de uma ilusão sem saber. Por exemplo, ele

⁵ O próprio comentador usado para esse trecho, isto é, MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo diante de seu Tempo*, não consegue dar uma interpretação razoável para a primeira definição apresentada por Agostinho, a qual é, realmente, muito obscura. Por isso, preferimos não trabalhar com ela, e sim com a segunda.

⁶ MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo diante de seu Tempo*. Op. cit. p. 32.

⁷ *Idem*.

⁸ *Idem*.

poderia estar sonhando, ou delirando ou tendo alucinações. Nesses casos, seria impossível para o conhecente, ter certeza de que o que está conhecendo é real. Disso se conclui que o homem não é capaz de conhecer nada com certeza.

Agostinho necessita provar que o homem consegue conhecer algo, pelo menos. E, por isso, precisa mostrar que a definição, por ele atribuída a Zenão, é falha. Para isso, o Bispo de Hipona usa a suposta definição de verdade de Zenão, como se pode ver no *Contra academicos*, alegando que esta ou é verdadeira ou é falsa:

Mesmo que não tenhamos certeza da definição, nem por isso ficamos privados do conhecimento, pois sabemos que ou ela é verdadeira, ou é falsa. Logo, não ficamos sem nada saber.⁹

Agostinho adota, aqui, o princípio da ambivalência, isto é, um princípio pelo qual todo o enunciado, inclusive a definição de verdade de Zenão, é ou verdadeiro ou falso. Retomando o esquema feito acima por Matthews, vê-se que, por meio do princípio da ambivalência, Agostinho consegue saber se o próprio Z é verdadeiro ou falso, de acordo com Z. Ou seja, Agostinho usa a própria definição de Zenão para ver se esta é verdadeira ou falsa. Ora, se Z parece ser verdadeiro ou falso, a condição (i), ou seja, “parecer a A que *p*”, é satisfeita. A condição (ii), isto é, “não poderia parecer a A que *p*, a menos que fosse o caso de que *p*”, também é satisfeita, já que “ela não lhe pode parecer verdadeira ou falsa a menos que seja verdadeira ou falsa.”¹⁰ Assim, Agostinho mostra, logicamente, como ele, de fato, sabe de alguma coisa, ou seja, sabe, com certeza, que a definição de Zenão é ou verdadeira ou falsa. Assim, Agostinho já atinge seu objetivo, que é mostrar que o homem é capaz de conhecer a verdade.

Além disso, pode-se acrescentar aos pontos trazidos por Matthews que, se o cético for capaz de refutar a definição de Zenão, acabam os problemas, pois a própria definição de Zenão cairia e com ela a doutrina cética sobre a verdade. Se ele não for capaz de refutar, então existe algo que ele entende, ou seja, a definição de verdade de Zenão. Assim, a doutrina de que não se pode chegar à verdade alguma também se apresentaria falha, pois o cético saberia, com certeza, que não pode refutar a doutrina de Zenão. Então, quando o cético refuta a doutrina de Zenão, e quando diz que é

⁹AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*, III, 9, 21. *Op. cit.* p. 121. “Quod si etiam eius (Zenonis veritatis definitio) incerti sumus, nec ita nos deserit scientia; scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus.” *Contra academicos*, III, 9, 21.

¹⁰MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo diante de seu Tempo*. *Op. cit.* p. 33.

irrefutável, bem como quando busca o meio termo entre refutá-la ou não refutá-la, a doutrina de Zenão acaba sendo refutada.

Explanada a refutação do ceticismo de forma mais ampla, deve-se analisar o caso específico de sua rejeição relacionada com a prova da existência de Deus, pois nela, além de provar que o fim último do homem existe, Agostinho faz importantes considerações sobre os sentidos exteriores e o interior.¹¹

2.2. A existência de Deus

O texto fundamental de Agostinho, no que concerne à prova da existência de Deus, encontra-se no *De Libero Arbitrio* e, apesar de longo, merece reprodução:

Agostinho. Se o quiseres, investiguemos na ordem:

1° - procuremos como provar com evidência a existência de Deus;

2° - se na verdade tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus;

3° - enfim, se será preciso contar, entre os bens, a vontade livre do homem.

Uma vez essas questões esclarecidas, aparecerá suficientemente, eu o penso, se essa vontade foi dada aos homens com justeza.

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

Evódio. É melhor passares logo adiante, às demais questões.

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

Ev. Compreendo-o perfeitamente.

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

Ev. É claro.

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

Ev. O entender.

Ag. Por que te parece assim?

¹¹ De fato, no *Contra academicos*, Agostinho ainda resolve o problema do mundo externo, ou seja, como se pode ter certeza de que ele realmente existe e de que o homem não está num sonho contínuo. Agostinho soluciona o problema afirmando que mesmo sonhando, o homem é capaz de conhecer certas verdades e de conhecer como as coisas lhe aparecem. MATTHEWS, Garret B., em *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo adiante de seu Tempo*. Op. cit., desenvolve o tema de um ponto de vista mais lógico em seu livro na pag. 34 – sqq.

Ev. Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende.

Ag. Então, admitimos que dessas três perfeições faltam duas ao cadáver; uma ao animal; e nenhuma ao homem.

Ev. É verdade.

Ag. E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver.

Ev. Com efeito, nós admitimos isso sem dúvida alguma.¹²

A primeira etapa da prova consiste em estabelecer alguma verdade, seja qual for, ou pelo menos a possibilidade de que o homem seja capaz de conhecer alguma verdade. Agostinho precisa derrubar o ceticismo, do contrário sua prova da existência de Deus e, em suma, sua fé cristã, não terão valor. E a verdade que ele afirmará, e da qual nem os céticos poderão duvidar é sua própria existência. O início da prova da existência de Deus é uma prova de que o homem existe. Estabelecida essa primeira verdade, Agostinho terá vencido o ceticismo e poderá subir os degraus do conhecimento até chegar a provar que Deus existe.

¹² AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 3, 7. *Op. cit.* p. 80. "Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? *Ev.* - Perge potius ad caetera. *Aug.* - Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima? *Ev.* - Prorsus intellego. *Aug.* - Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te. *Ev.* - Manifestum. *Aug.* - Quid in his tribus tibi videtur excellere? *Ev.* - Intellegentia. *Aug.* - Cur tibi hoc videtur? *Ev.* - Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intellegat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et vivat et intellegat: nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Iamvero quod non vivit, multo minus intellegit. *Aug.* - Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini. *Ev.* - Verum est. *Aug.* - Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et vivere. *Ev.* - Tenemus sane." *De libero arbitrio*, II, 3, 7.

Segundo o que tem sido exposto até agora, ou seja, que o conhecimento da verdade é necessário para que o homem conheça a Deus, pode-se concluir que um cético negaria que Deus existe de fato, assim como qualquer outra verdade.¹³ Logo é crucial que Agostinho prove ao cético que ele é capaz de alguma verdade, para depois poder adentrar em seu argumento sobre Deus. O conhecimento de sua própria existência, de acordo com o argumento de Agostinho, nem mesmo o cético poderia negar, pois no momento em que duvida de algo ou em que faz um julgamento errado sobre alguma coisa, o cético mesmo está afirmando que existe. Portanto, para errar é necessário existir. É o famoso *si fallor, sum* de Agostinho. Ora, é inegável que se eu erro, existo. Veja-se que Agostinho, apesar de Platônico, é bastante realista, ou seja, para ele, é inconcebível que uma pessoa, que está afirmando ou negando algo, não exista. E é, justamente, a esse realismo epistemológico prático que ele se remete para refutar o ceticismo.

Em um segundo momento, estabelecida a verdade básica da própria existência, Agostinho passa a uma análise dos diversos tipos de seres e de suas faculdades em um diálogo com Evódio, seu principal interlocutor. O raciocínio é bastante simples, porém extremamente lógico. Agostinho pergunta a Evódio se ele existe, com o que Evódio concorda plenamente. Agostinho continua, mostrando a necessidade de que Evódio viva, pois, como será mostrado abaixo, supera os seres que possuem mera existência. Como Evódio considera que essas duas primeiras realidades são verdadeiras, Agostinho conclui que ele também deva pensar, já que foi capaz de entender as noções iniciais. Conclui-se então existirem três realidades: o existir, o viver e o pensar. Agostinho questiona, então, qual das três é a mais elevada, e responde através de Evódio que o pensamento é a mais alta das três realidades. Isso ocorre porque existem várias espécies realidades, como são a pedra, o animal e o homem, por exemplo. Ora, a pedra existe, mas não tem vida, ou seja, ela simplesmente está no mundo sensível, mas não possui sentidos nem sequer alma; o animal existe e vive, porém não pensa, isto é, tem os sentidos e uma alma, ainda que irracional; o homem, por outro lado, possui os três graus do ser: existe, vive e pensa. Para saber qual dos três graus é o mais elevado, basta ver qual deles contém os outros. Assim, é possível perceber que o existir não implica o

¹³ Não estamos afirmando que os céticos fossem ateus. O que se quer dizer aqui é que, baseado em seu próprio conceito de verdade, isto é, que o homem nunca pode afirmar algo com total certeza, o conceito e a existência de Deus também são algo duvidoso. Talvez tivessem um Deus ou vários deles, mas, baseados em sua própria epistemologia, não os poderiam conhecer com certeza. Fazendo uma analogia em termos atuais, poderiam ser comparados aos agnósticos.

viver, pois a pedra existe, mas não vive; que o viver não implica o pensar, pois o animal vive, mas não pensa, ou seja, lhe falta a racionalidade; e que o pensar implica o existir e o viver, pois o homem existe, vive e pensa.¹⁴ É, portanto, o conhecimento que faz o homem superior aos demais animais. Assim, o conhecimento ou racionalidade se constituem em uma espécie do cume para o homem.

Agostinho, no entanto, não se contenta em encontrar o conhecimento como cume dos seres, e pretende fazer uma análise do próprio conhecimento para ver se, neles mesmo, existem graus e qual é o mais alto deles. Assim, busca determinar o que é conhecer, e conclui que, inicialmente, não há diferença entre conhecer e sentir, já que o conhecimento começa pelos sentidos, quando estes sofrem as afecções dos objetos sensíveis. Em seguida, Agostinho mostra como existem, no homem, “sentidos próprios” e o “sentido comum”, e explica que existe a necessidade de um sentido interior ao qual os sentidos exteriores se reportem, ou seja, o “sentido comum”. Isso fica claro no *De libero arbitrio*, onde Agostinho pergunta a Evódio se ele entende que existem sentidos que tem objeto próprio, mas que existem outros que têm objeto comum? Na mesma passagem Agostinho mostra que um único sentido próprio não consegue captar os objetos que possuem características que envolvam vários deles, como a grandeza ou a pequenez e o quente ou frio, que podem ser percebidas tanto pela visão como pelo tato.¹⁵ Um exemplo de sentido próprio é o da visão. Nesse caso, está claro que ao ver, por exemplo, a neve, não é pela vista que o homem sabe que a neve é fria, e sim pelo tato. Nesse sentido, a teoria agostiniana é bastante semelhante àquela desenvolvida por Aristóteles no *De anima*.¹⁶ De fato, Agostinho não usa os termos “sentido comum e próprio”, porém por dizerem respeito à mesma coisa que Aristóteles, foi empregada, por nós, a terminologia aristotélica. O sentido comum é chamado, por Agostinho, de sentido interior, e o próprio, de sentido exterior.

Se, inicialmente, conhecer é sentir, o conhecimento não se exaure simplesmente no sentir. Do contrário, deveria se admitir que os animais não-rationais

¹⁴ Agostinho retoma o tópico dos diferentes níveis de realidade do ponto de vista da participação na semelhança divina no *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 51, 1-2.

¹⁵ “Intellegis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia?” *De libero arbitrio*, II, 3, 8 e 9.

“Podemos, assim, distinguir (por algum desses cinco sentidos) o que é que constitui o objeto próprio de cada sentido e qual é o objeto comum a todos ou a alguns deles.” AGOSTINHO. *Sobre o livre arbitrio*. Op. cit. II, 3, 8 e 9. p. 82.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Sobre a alma*, 424b – 425b, 1 – 5. Trad. Ana Maria Loio. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da moeda, 2010. p. 97.

têm um conhecimento igual ao dos racionais, e isso não faz sentido. Agostinho constata que o conhecimento completo deve superar o obtido pelos sentidos de duas maneiras. A primeira diz respeito ao fato de que os sentidos não podem levar a uma ciência ou saber verdadeiros, isto é, que implique necessidade e certeza. Como é afirmado por Agostinho: “(...) é mais fácil navegar em terra seca do que aprender geometria pelos sentidos.”¹⁷ A segunda se refere aos próprios sentidos, ou seja, a cor é percebida pela visão, o som pela audição, mas não é nem pela vista nem pelo ouvido que sabemos que vemos e ouvimos. É mister, portanto, que no conhecimento haja algo superior aos sentidos exteriores e ao sentido comum interior. Isso é a razão. Assim Agostinho decompõe o conhecimento em três partes: sentido exterior, sentido interior e razão.¹⁸

É necessário ainda estabelecer qual dessas três etapas do conhecimento é superior. Agostinho faz, então, uma comparação com os níveis de realidade: o objeto do sentido exterior é a matéria corporal, a qual somente existe, ao passo que o sentido exterior vive, logo este é superior ao seu objeto. Uma questão mais interessante se apresenta ao comparar-se o sentido exterior com o sentido interior. Agostinho diz que o sentido interior conhece o exterior sem ser conhecido por este. Porém tal razão não implica numa supremacia do sentido interior, pois o homem também conhece a sabedoria, mas todos sabem que a sabedoria é superior ao homem. Para Agostinho a verdadeira razão da superioridade do sentido interior em relação ao exterior é que aquele o dirige. Assim, é o sentido interior quem comanda a visão para olhar tal objeto ou desviar-se de outro; ou a audição para que preste mais atenção a um determinado discurso. Portanto, por ter essa função de direcionar os sentidos exteriores, pode-se dizer que o sentido interior é superior a eles.¹⁹ O mesmo raciocínio pode ser aplicado à razão, que não somente implica o sentido interior na ordem do ser, mas também o julga. Pode-se afirmar, portanto, que a razão é o que há de superior no homem. Como diz Gilson: “É ela (a razão) que, agora que possuímos uma análise precedente, discerniu os sentidos externos do sentido interno; ela que os definiu, classificou e hierarquizou.”²⁰ Agostinho deixa isso claro ao perguntar a Evódio se ele é capaz de encontrar algo mais sublime

¹⁷ AGOSTINHO. *Soliloquios*, I, 9. Tradução, introdução e notas: Adaurio Fiorotti. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998. p. 25. “Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvaré videantur.” *Soliloquia*, I, 9.

¹⁸ *De libero arbitrio*, II, 3, 10.

¹⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 38.

²⁰ *Idem*.

que a razão no homem, e negar tal possibilidade nas palavras do próprio Evódio.²¹ Uma vez definida a razão como o cume do conhecimento humano, o qual, por sua vez, é o cume dos níveis de realidades, a pergunta que resta é se existe algo que seja superior à própria razão e se este algo se encontra no homem ou fora dele.

Tal pergunta é de cunho retórico. Agostinho já sabe que, no homem, não existe nada superior à razão, mas pergunta justamente para provar que encontrando algo superior à razão, o homem deveria encontrar a “Deus mesmo”. Contudo, ele sabe também que encontrar algo superior à razão não equivale a encontrar a Deus. Logo precisa encontrar algo que, ultrapassando a razão humana, seja, necessariamente, Deus. E para que isso aconteça, tal caminho deve passar pela verdade,²² pois a verdade é a

²¹ “Ag. - Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. Ev. - Nihil omnino melius video.” *De libero arbitrio*, II, 6, 13.

“Ag. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão. Ev. Não encontro absolutamente nada que possa ser melhor.” AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit. II, 6, 13. p. 92.

²² “Aug. - Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? Ev. - Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. Aug. - Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur, per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. Ev. - Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. Aug. - Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adiuvante monstravero. Ev. - Demonstra ergo quod polliceris.” *De libero arbitrio*, II, 6, 14.

“Ag. Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus? Ev. Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior. Ag. É justamente assim. É Deus mesmo que deu à tua razão tão piedoso e verdadeiro sentimento, a respeito dele. Pergunto-te, porém: se não encontrasses nada acima de nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, hesitarias chamá-lo de Deus? Pois, os corpos são mutáveis, tu o sabes, e a vida está sujeita a mutações. E até a própria razão, por seu lado, que por vezes se esforça por chegar à verdade, por vezes, não – por vezes a atinge e por vezes, não – mostra-se seguramente estar sujeita a mutações. Se, pois, sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem do olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável, é necessário que a dita razão se reconheça, ao mesmo tempo, inferior a essa realidade e que esse Ser seja o seu Deus. Ev. Quanto a mim, certamente, reconheceria como Deus esse ser do qual se teria provado que nada existe de superior. Ag. Está entendido. Pois, basta-me-á, então, mostrar a existência de tal realidade que, ou bem aceitarás como Deus; ou bem, caso haja outro ser acima dela,

única coisa que tem características semelhantes aos atributos de Deus, ou seja, necessidade, imutabilidade e eternidade. De onde, porém, a verdade adquire tais características?

No *De libero arbitrio*, Agostinho explica porque a verdade é imutável, e, portanto, porque é necessária e eterna, e para isso faz uma analogia com os números. Vejamos o que ele diz:

Portanto, quanto verdadeiras e imutáveis são aquelas leis dos números, das quais, como dizias anteriormente, apresentam-se de modo imutável e universal a todos os que as consideram; e tanto são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras da sabedoria. Algumas delas, eu as submeti especialmente à tua apreciação, e te pareceram verdadeiras e evidentes. Concordaste serem elas comuns a todas as inteligências capazes de as perceber.²³

Agostinho percebe que somente alguns conhecimentos são verdades. A verdade, segundo ele, são proposições e regras necessárias, ou seja, cujo resultado deve ser, necessariamente, determinado e sem possibilidade de mudar. Ainda no *De Libero Arbitrio*, Agostinho dá o exemplo da soma de dois números: $3 + 7 = 10$. Quando se faz tal operação matemática não se diz que a soma de três e sete foi ou poderia ser dez, mas sim que a soma desses dois números deve ser dez necessariamente, ou seja, não existe outra opção que três mais sete sejam dez. Ao afirmar isso, Agostinho assegura que a verdade, além de ser necessária, deve ser imutável, e se é imutável, é eterna.²⁴ Agostinho

concordarás que esse mesmo ser é verdadeiramente Deus. Assim, haja ou não, algum ser superior a essa realidade, será evidente que Deus existe, desde que, com a ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como o prometi, a existência de uma realidade superior à razão. Ev. Demosntra, pois, o que me prometeste." AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. *Op. cit.* II, 6, 14. p. 93.

²³ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II, 10, 29. *Op. cit.* p.112. "Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis." *De libero arbitrio*, II, 10, 29.

²⁴ "Aug. - Recte sane; sed video te tamquam non rudem harum rerum cito invenisse quod diceres: tamen, si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex iis rebus quas sensu corporis attingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quocumque visibilium; quid responderes? an tu quoque id putas? Ev. - Nullo modo id putaverim: non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem." *Idem*, II, 8, 21.

percebe que a verdade dessas proposições necessárias também é aplicável à ética por serem universais, ou seja, porque todos os homens são capazes de atingi-las igualmente.

A verdade não pode vir dos corpos, nem dos sentidos, nem da razão mesma. No último caso porque a própria razão é regulada pela verdade, ou seja, a verdade é juíza da razão. Ora, quem julga é superior ao julgado. Logo, a verdade é superior à razão. Além disso, a razão é mutável, contingente e corruptível, assim como os corpos e os sentidos porque estes são mutáveis, corruptíveis e contingentes. Portanto, pode-se concluir que a verdade não tem sua origem na razão, nem nos sentidos ou nos corpos. Além disso, tais características – mutabilidade, contingência e corruptibilidade – são inferiores, e até contraditórias, às características da verdade – imutabilidade, necessidade e eternidade. Baseado nessas diferenças, Agostinho aplica o princípio metafísico que uma causa não pode ter efeitos superiores a si mesma. No *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, questão nove (se a verdade pode ser percebida pelos sentidos do corpo), encontra-se o argumento completo acerca de a verdade não poder ter sua origem nos sentidos:

Tudo aquilo que os sentidos do corpo percebem chama-se sensível e está sujeito a contínuas mudanças. Assim acontece, por exemplo, no crescimento dos cabelos de nossa cabeça, ou no envelhecimento do corpo ou no florescimento da juventude. Tudo isso se verifica continuamente sem interrupção no movimento. Ora, aquilo que não estável, não pode ser percebido, porque se percebe somente aquilo que pode ser percebido pela ciência, e aquilo que está em continuo mutamento não pode ser conhecido. Não se deve, portanto, esperar dos sentidos do corpo a verdade autêntica. E para que ninguém diga que existem objetos que permanecem sempre no mesmo estado, com os exemplos do sol e das estrelas, sobre os quais não é possível convencer-se facilmente.

“Ag. Sem dúvida, isso é bem exato. Vejo que, como homem bem informado nessa matéria, soubeste encontrar pronta resposta. Entretanto, se fosse dito que esses números estão impressos em nosso espírito, não em virtude de alguma propriedade de sua natureza, mas por efeito das coisas sensíveis percebidas, sendo portanto como imagens dos objetos sensíveis, o que responderias? Ou acaso é também desse parecer?

Ev. De modo algum penso dessa maneira. Pois se é pelos sentidos que percebo os números, não se segue que também possa perceber por esses mesmos sentidos a lei da divisão e da adição dos ditos números. É pela luz de meu espírito que corrigirei o indivíduo, seja ele quem for que numa adição ou subtração me apresentar um resultado errôneo. Do mesmo modo, de tudo o que percebo pelos sentidos corporais, como o céu, esta terra, e os diversos corpos que aqui se encontram, eu ignoro a sua duração futura. Mas, ao contrário, sei com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre. E que nunca, de modo algum, sete mais três cessaram no passado e não cessarão no futuro de ser dez. Tal é pois uma verdade inalterável dos números, que é, como disse, possuída em comum por mim e por qualquer ser dotado de razão.” AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. Op. cit. II, 8, 21. p. 101.

Certamente não há ninguém que não esteja obrigado a admitir que não exista nada sensível que não tenha aparência de falsidade, de forma que não seja possível distinguir. Finalmente, e para acabar com os exemplos, tudo o que sentimos por meio do corpo, ainda quando não esteja presente nos sentidos, sentimos tais imagens como se estivessem realmente presentes, sejam sonhos, seja nas alucinações. E quando as sentimos (as imagens), não somos capazes de distinguir se as sentimos perfeitamente com os próprios sentidos ou se são imagens dos mesmos sentidos. Consequentemente, se existem imagens falsas dos sensíveis que os próprios sentidos não são capazes de distinguir, e não pode ser percebido nada além do que é distinto da falsidade, se conclui que nos sentidos não se encontra o critério da verdade.²⁵

O argumento principal traçado por Agostinho se funda na mutabilidade dos sentidos e da imutabilidade da verdade. Tudo o que está em contínuo movimento não pode ser objeto de uma ciência verdadeira, e os sentidos somente apreendem as coisas sensíveis, ou seja, coisas que estão em contínuo movimento. Além disso, por estarem nesse contínuo devenir, as coisas sensíveis induzem o homem continuamente ao erro. Logo, a verdade imutável, objeto da ciência, somente pode ser alcançada através do intelecto. Sobre o dito acima, importa esclarecer que, quando se diz que os sentidos induzem o homem a errar, deve ficar claro que não são os sentidos que erram. De fato, para Agostinho não existe erro nos sentidos. O erro somente pode acontecer no julgamento. Ora, pelo fato dos sentidos captarem impressões de objetos contingentes e mutáveis, o homem pode errar com mais facilidade em seus julgamentos acerca do mundo sensível.

Ratificando o argumento sobre o porquê de a verdade não poder fundar-se na razão, pode-se dividi-lo em razão individual e razão geral. Agostinho afirma que é impossível a verdade ter origem na razão individual, pois a verdade é comum a todas as razões. A verdade é uma espécie de luz ao mesmo tempo secreta e pública, que não é

²⁵ Traduzimos. "Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur; velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem aut in iuventutem efflorescit, perpetuo id fit nec omnino intermittit fieri. Quod autem non manet, percipi non potest; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur; comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. Sed ne quis dicat esse aliqua sensibilia eodem modo semper manentia, et quaestionem nobis de sole atque stellis afferat, in quibus facile convinci non potest; illud certe nemo est qui non cogatur fateri, nihil esse sensibile quod non habeat simile falso, ita ut internosci non possit. Nam ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, tamquam prorsus adsint vel in somno vel in furore, quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus aut imagines sensibilibum sint, discernere non valemus. Si igitur sunt imagines sensibilibum falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est constitutum iudicium veritatis in sensibus." *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. IX.

propriedade de homem algum, mas de todos. É a mesma verdade em todos os que percebem as mesmas verdades imutáveis.²⁶ Voltando ao exemplo dos números, a verdade de que três mais sete é igual a dez é a mesma tanto para Pedro como para João. A única diferença é que essa verdade é apreendida pela razão individual de cada um deles. Porém, permanece sendo a mesma verdade. Quanto à razão em geral, percebe-se que esta não é nem igual nem superior à verdade, pois é por meio da verdade que o homem julga tudo o que conhece. Assim, se diz que uma circunferência não é tão perfeita como deveria ser, ou que aquele que diz que três mais sete é igual a nove está errado. As verdades intelectuais são descobertas pelo homem e através delas ele julga todos os conhecimentos sensíveis. Logo, não é a razão que julga as verdades. Esta, simplesmente, as descobre e julga os outros tipos de conhecimento por intermédio das próprias verdades encontradas. Por isso, fica claro que o pensamento humano busca as verdades intelectuais como sua própria regra e guia, e a elas se submete.

No *De libero arbitrio*, Agostinho usa a metáfora do inventor que se alegra com sua descoberta para exemplificar a superioridade das verdades intelectuais em relação ao pensamento humano:

E nós formamos esses julgamentos de acordo com aquelas regras interiores da verdade que todos possuímos em comum. E de modo algum ninguém vem a julgar essas mesmas regras. Com efeito, quando alguém afirma: “as coisas eternas são superiores às temporais”, ou então: “sete e três são dez”, ninguém diz: “isso deveria ser assim”. Pelo contrário, cada um apenas constata ser assim. Ninguém corrige como se fosse algum sensor, mas registra com alegria como uma descoberta.²⁷

Continuando o mesmo texto, Agostinho explica, também, como a mente (*mens*) humana e a verdade, necessariamente, encontram-se em patamares diferentes, já que a mente é mutável e, por vezes, conhece mais, outras, menos. Pode-se dizer que a mente encontra-se na esfera do devir, ao passo que a verdade é imutável e, portanto, permanece sempre a mesma. Agostinho conclui que por isso, a verdade não pode ser outra que superior à mente humana. Veja-se nas palavras de Agostinho mesmo:

²⁶ Ver *De Libero Arbitrio*, II, 9-10, 27-28; II, 12, 33-34; II, 13, 35; II, 14, 37.

²⁷ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II, 12, 34. *Op. cit.* p. 118. “Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigit, sed tantum laetatur inventor.” *De Libero arbitrio*, II, 12, 34.

Por outro lado, se a verdade fosse igual às nossas mentes, ela se tornaria mutável como elas são, já que nosso entendimento, às vezes, vê de modo mais claro; outras vezes, menos. E por aí revela ser mutável. Ao passo que a verdade, permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade. Aqueles que mantêm seu olhar voltado para ela, alegram-se, pois são iluminados. E ficam cegos os que se recusam olhar em sua direção.

E que dizer ainda? Não é também em conformidade com a verdade que emitimos juízos sobre a nossa própria mente, sem que ninguém possa proferir, de modo algum, juízos a respeito da verdade ela mesma? Com efeito, afirmamos: “fulano compreende menos do que devia”, ou: “compreende tanto quanto devia”. Ora, a medida conforme a qual a mente humana deve compreender é a medida mesma com que consegue aplicar-se e unir-se à verdade imutável.

Assim, pois, se a verdade não é nem inferior, nem igual a nossa mente, segue-se que ela só pode ser superior e mais excelente do que ela.²⁸

Um último texto sobre este mesmo argumento merece ser citado. De fato, é considerada por muitos a passagem mais clássica de Agostinho sobre a verdade, pois é a conclusão da demonstração de que existe algo superior à mente humana:

Do mesmo modo, se quiséssemos contemplar o sol, e se o pudéssemos fazer sem interrupção, ele não só nos deixaria no momento do poente, mas também poderia ficar oculto à nossa vista, devido às nuvens. Além do mais, muitos outros obstáculos nos fariam perder o prazer de o contemplar, contra nossa vontade.

Enfim, ainda que eu tivesse sempre presente o encanto da luz para minha vista, e o do canto para os meus ouvidos, o que retiraria eu de glorioso de tudo isso, sendo essas coisas comuns a mim e aos animais?

Pelo contrário, aquela beleza da Verdade e da Sabedoria, enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a multidão de ouvintes amontoados em sua volta inclui os recém chegados. Tampouco o tempo lhe põe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. Está perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo. Para todos, ela

²⁸AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 12, 34. *Op. cit.* p. 119. “Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim, Minus intellegit quam debet, aut tantum quantum debet intellegit. Tantum autem mens debet intellegere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior.” *De Libero arbitrio*, II, 12, 34.

está sempre próxima e para todos dura eternamente. Não está em lugar nenhum e apesar disso nunca está ausente de parte alguma. Adverte-nos de exterior e ensina-nos interiormente. Torna melhores todos os que a contemplam e ninguém a pode tornar pior ou deteriorar. Pessoa alguma é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão.

A verdade é, pois, sem contestação superior e mais excelente do que nós, porque ela é una e ao mesmo tempo torna sabia, separadamente, cada uma de nossas mentes e as fez juízes das outras coisas todas. Jamais, porém, a mente é juiz em relação à verdade transcendente.²⁹

Na parte do texto citada, Agostinho conclui seu raciocínio sobre a verdade, mostrando que ela é acessível a todos os homens que a buscam, e que é a mesma para todos eles. Além disso, a verdade está em todos os lugares, não é interrompida pela noite, nem é obscurecida pelas sombras, nem depende dos sentidos do corpo. A verdade não se encontra em um lugar determinado, porém nunca está ausente, ninguém a julga, porém ninguém pode julgar bem sem ela. Assim, conclui sua explanação dos motivos pelos quais a verdade é superior à mente humana. Convém ainda mencionar que, na parte anterior ao texto citado,³⁰ Agostinho mais uma vez reforça a incapacidade dos sentidos interior e exteriores ao tentar apreender as verdades intelectuais, justamente por conta de sua mutabilidade e instabilidade, e também pelo fato de os animais também os possuírem.

Portanto, a partir dos textos citados, pode-se afirmar a transcendência da verdade em relação ao homem e ao mundo sensível, já que esta é superior tanto à razão, quanto aos sentidos interno e exteriores.

Quando Agostinho pensa em Deus, pensa em algo que possua, além de outros, esses três atributos: eternidade, imutabilidade e necessidade. Ora, ao se encontrar algo com tais características encontra-se algo com as mesmas características de Deus. Então,

²⁹ AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 14, 38. *Op. cit.* p. 122. "Solem autem istum si vellem intueri, atque id pertinaciter possem; et in occasu me desereret, et subvelaretur nubilo, et multis aliis obstaculis voluptatem videndi eum invitus amitterem. Postremo etiam si adesset semper suavitas, et lucis videnti, et vocis audienti, quid magnum ad me perveniret, cum mihi esset commune cum belluis? At illa veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potioem." *De libero arbitrio*, II, 14, 38.

³⁰ *De libero arbitrio*, II, 14, 38, parte inicial

de certa forma a verdade intelectual é a ponte que leva o homem até a Felicidade, a *Beatitudo*, ou seja, Deus mesmo. Agostinho entende perfeitamente que demonstrar a existência da verdade é suficiente para demonstrar que Deus mesmo existe. Assim, ao demonstrar que a verdade existe e que ela é superior à mente humana, sabe ter provado que Deus existe, mesmo sendo possível que existisse algo superior à própria verdade. Se não há algo superior à verdade, a verdade é Deus. Porém, caso haja algo superior a ela, esse algo será, necessariamente, Deus. Logo, existindo ou não algo superior à verdade, pelo mesmo fato de que a verdade é superior ao homem, Deus existe. Vejamos o que ele diz no *De libero arbitrio*:

Ag. Ora, (Evódio), tu admitiste que se te eu demonstrasse a existência de uma realidade superior à nossa mente, reconhecerias ser Deus essa realidade. Mas só no caso de nada existir acima dessa realidade. E, ao aceitar essa concessão, disse eu, que me bastaria, com efeito, fazer tal demonstração. Pois se houvesse alguma realidade de mais excelente, essa precisamente seria Deus. E se não houvesse nada mais excelente do que ela, então, imediatamente, essa mesma verdade seria Deus. Em ambos os casos, todavia, não poderias negar que Deus existe. E precisamente era esta a questão que nós nos tínhamos proposto debater e discutir.³¹

Faz-se necessário esclarecer que existe uma diferença enorme entre encontrar a verdade por meio da razão e conhecer a essência mesma de Deus. No entanto a verdade intelectual, como explicado no texto, dá uma ideia de onde o homem tem que chegar para possuir A Verdade. Ao alcançar verdades, alcança-se um conteúdo da razão que não pode ser explicado pela razão mesma, e que obriga o homem a transcendê-la para afirmar a existência de uma realidade superior a essas verdades: a Verdade substancial, imutável e eterna por excelência, isto é, Deus. Essa distinção é extremamente importante, já que para Agostinho a *Beatitudo* somente se alcança quando se chega à Verdade.

De fato, no *De vera religione*,³² Agostinho afirma que não é possível ao homem atingir a Verdade, ou seja, Deus, com o intelecto, pois este somente é capaz de

³¹ AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 15, 39. *Op. cit.* p. 125. “Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta.” *De libero arbitrio*, II, 15, 39.

³² “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus

conhecer o que é semelhante a si mesmo, ou seja, as verdades racionais, e não a Verdade, da qual o conhecimento seria igual à sua fruição. Ora, sabe-se que isso é impossível de acontecer neste mundo para Agostinho, pois conhecer a Deus está além da capacidade do intelecto humano.

2.3 – A certeza da existência de Deus

No capítulo inicial afirmou-se que a finalidade de todo o homem é a Beatitude, e que esta se identifica com Deus. Além disso, foi demonstrado que existem duas maneiras de conhecer a Deus: uma, mais completa, porém impossível no mundo terreno, que é o conhecimento de Deus através da vontade e do amor; outra, não tão perfeita e completa, mas possível de acontecer desde agora, que é o conhecimento de Deus pela inteligência e pelas verdades racionais. Tal pensamento, no entanto, encontra uma dificuldade inicial crucial para sua validade: Deus realmente existe? Ou ainda mais básico: é possível ao homem conhecer alguma verdade? Os cétricos, muito influentes nos tempos de Agostinho, dariam uma resposta negativa para ambas as perguntas. Com base nesses quesitos é que Agostinho tentará produzir uma prova de que Deus existe e de que é possível ao homem conhecê-lo, pois o homem é capaz da verdade. É essencial para ele destruir completamente a posição cética para que sua doutrina tenha validade.

ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea." *De vera religione*, 39, 72.

Traduzimos: "O que existe, então, que não possa servir à alma de lembrança da primeira beleza abandonada, quando seus próprios vícios o fazem? Porque a sabedoria de Deus se estende, assim, de um ao outro confim, e por ela, o Artífice supremo coordenou todas as suas obras para um fim de beleza. Assim, aquela bondade não sente inveja de nenhuma outra beleza, da mais alta até a mais ínfima, pois, somente dela pode proceder (a beleza), de modo que ninguém pode afastar-se da verdade sem levar consigo qualquer imagem dela. Pergunta-te, pois, o que é que cativa no prazer corporal: nada acharás fora da conveniência, pois tudo o que contraria causa dor, e tudo o que é congruente produz deleite. Reconhece, pois, a verdadeira congruência. Não saias de ti mesmo; entra em ti, porque no homem interior reside a verdade; e se achares que a tua natureza é mutável, transcende a ti mesmo, mas não esqueças que, ao transcender a ti mesmo, te elevas por cima de tua própria alma, dotada de razão. Encaminha, pois, teus passos onde a luz da razão se acende. Pois, aonde chega o bom pensador, senão à verdade? Esta não se dá através do discurso, senão que é a meta de todos os que discursam racionalmente. Olha a ela com a harmonia superior possível, e vive em conformidade com ela." *De vera religione*, 39, 72.

De fato, como será visto nas próximas páginas, Agostinho argumentará que, se o homem é capaz da verdade, automaticamente fica provado que Deus existe.³³

Primeiramente faz-se importante dizer que para Agostinho parece fácil demonstrar que Deus existe. Bastaria simplesmente ao homem empenhar-se nessa tarefa, que, certamente, sucederia. Agostinho deixa claro em seu comentário ao evangelho de João que Deus não pode se esconder do homem capaz de usar sua racionalidade, quando diz: “(...) de fato, tal é a evidência da divindade verdadeira, que está não pode permanecer escondida por completo da criatura racional que seja ainda seja capaz de raciocinar.”³⁴

O Deus de Agostinho, no entanto, é de certa forma, tão latente que nenhum homem pode ignorar sua existência. No entanto, ninguém é capaz de compreendê-lo ou conhecê-lo perfeitamente tal qual ele é, conforme afirma em seu comentário aos salmos:

Não existe lugar algum do qual se possa julgar aquele que está em todos os lugares; oculto em todos os lugares e latente em todos os lugares; aquele a quem ninguém pode conhecer assim como é, e a quem a ninguém é permitido ignorar.³⁵

Portanto, é um Deus que não se pode conhecer em sua essência, porém de tal modo manifesto, que é impossível afirmar que não exista.

Deve-se deixar claro, no entanto, que Agostinho nunca afirmou que todos os homens conhecem a Deus, e sim que a todos é possível o conhecimento de Deus. De fato, em seu comentário aos salmos e ao evangelho de João, ele afirma claramente existirem alguns poucos homens tolos, os *insipientes*, que dizem em seu coração que Deus não existe.³⁶ Mas qual seria a razão desses poucos tolos pensarem que Deus não

³³ Alguns comentadores, entre eles Gilson, afirmam que as provas lógicas da existência de Deus, representadas inicialmente pelo argumento ontológico de Anselmo, têm seus fundamentos na prova de Agostinho.

³⁴ Traduzimos. “Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi.” *In Evangelium Iannis Tractatus Centum viginti Quatuor*, Tr. 106, n.4.

³⁵ Traduzimos. “De nullo loco iudicat, qui ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare.” *Enarrationes in Psalmos*, 74, 9.

³⁶ “Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus... Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus: quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, per pauci sunt; et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat in corde suo: Non est Deus, tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare; vix invenitur: rarum hominum genus est qui dicant in corde suo: Non est Deus.” *Idem*, 52, 2.

Traduzimos. “E o imprudente disse em seu coração: Deus não existe... Se é assim este grupo de homens, não haverá muitos partos. Porém, segundo o nosso juízo, são poucos. E é difícil que encontremos um homem que diga em seu coração: Deus não existe. E justamente porque são poucos, o que temem dizer

existe? Continuando a citação anterior de seu comentário ao evangelho de João, Agostinho afirma, falando da razão humana:

Com exceção de poucos, nos quais a natureza é muito depravada, todos os homens reconhecem que Deus é o autor desse mundo. E, assim, como criador deste mundo, é que se oferece ao nosso olhar no céu e na terra. Deus era podia ser notado por todos, ainda antes de abraçarem a fé em Cristo.³⁷

Neste e em vários outros textos³⁸ - possivelmente inspirados na carta de São Paulo aos Romanos - Agostinho conclui que tais homens, além de raros e difíceis de encontrar, têm sua razão tão corrompida por vícios que chegaram à insanidade. Por isso, para Agostinho, a prova da existência de Deus é necessária somente para um número muito pequeno de homens. Além disso, ele reconhece que é difícilíssimo provar que existe um Deus àqueles que não querem reconhecer tal realidade por si mesmos. Étienne Gilson dá um argumento a mais para embasar a posição de Agostinho: sua experiência pessoal. Segundo o próprio Agostinho, ele mesmo, em meio a tantas religiões e seitas das quais foi parte, nunca perdeu de vista a existência de um Deus. Possivelmente, esse fato da experiência pessoal de Agostinho tenha influenciado em sua teoria de que Deus não pode se esconder de quem é capaz de usar a razão, independentemente da religião ou tipo de vida que a pessoa tenha.³⁹

Mas se os homens que não conhecem a Deus são raros e difíceis de encontrar, pergunta-se Agostinho no *De libero arbitrio*, valeria a pena provar que Deus existe ou seria melhor abandoná-los em sua cegueira?⁴⁰ Obviamente ele decide-se pela prova da

entre muitos, o dizem em seu coração, porque não ousam dizer com a boca. Não é muito o que devemos tolerar, pois pouco se encontra. O grupo de homens, que dizem em seu coração: Deus não existe, é raro." Outra passagem sobre o tema se encontra na mesma obra, um pouco mais à frente, 70, 23: "Insania ista paucorum est." (falando do fato de acharem que Deus não existe)

Traduzimos: "Tal insanidade é de poucos (homens)."

³⁷ Traduzimos. "Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum coelo terraque conspicuum, et ante quam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus." *In Evangelium Iannis Tractatus Centum viginti Quatuor*, Tr. 106, n.4.

³⁸ *Sermo* 126, II, 3; *Enarr. In Ps.* 73, 25 e 103, 1.

³⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *Op. cit.* p. 33.

⁴⁰ "Aug. - Illud saltem tibi certum est, Deum esse. Ev. - Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo. Aug. - Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est, Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus, hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinquesne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitraris; praesertim si ille non oblectari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere? Aug. - Illud saltem tibi certum est, Deum esse. Ev. - Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo. Aug. - Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est, Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus, hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinquesne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitraris; praesertim si ille non oblectari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere?" *De libero arbitrio*, II, 2, 5.

existência de Deus, por duas razões. Primeiramente porque como sacerdote que era tinha a missão de converter os pagãos ao cristianismo, mas principalmente porque sua prova da existência de Deus derruba o ceticismo, muito mais prejudicial ao cristianismo do que alguns homens não crerem na existência de Deus.

2.3.1 – Fé e razão (*credo ut intellegam*)

Para provar que Deus existe, Agostinho coloca como primeiro passo, a crença nas escrituras. Ele não tentaria uma demonstração direta da existência de Deus se o insensato não cresse primeiro na verdade das escrituras que falam sobre Deus. Assim, a prova começa com Agostinho mostrando que as escrituras são verdadeiras, e ele somente prosseguirá para demonstrar que Deus existe se o insensato acreditar nisso. Uma vez obtido esse ato de fé nas escrituras, Agostinho buscará demonstrar o caráter racional de sua crença ao insensato. Assim, para Agostinho, a fé deve vir antes da razão. Apesar de uma aparente contradição, pois no momento em que o incrédulo crê nas escrituras, já acredita que Deus existe, Agostinho coloca a fé em primeiro lugar, para, somente depois, mostrar como a fé é racional. De fato, vemos que muito de sua filosofia se resume a provar filosófica e racionalmente as verdades reveladas e a doutrina da Igreja. Por isso ele retoma a frase de Anselmo: “*credo tu intelligam.*”⁴¹ Isso não

“Ag. Pelo menos, uma coisa é certa para ti: Deus existe? Ev. Isso também considero como verdade incontestável, mas pela fé e não pelo entendimento. Ag. Pois bem, supõe que um desses homens néscios, sobre os quais está escrito: “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe!” (Sl 52, 1), viesse te dizer isso. Supõe, por hipótese, que ele se recuse a crer no que tu crês pela fé, contudo desejasse conhecer se o objeto de tua crença é verdadeiro. Abandonarias esse homem à sua incredulidade ou acharias ser teu dever lhe demonstrar, de alguma forma, aquilo em que crês firmemente? Sobretudo, no caso de ele pretender não discutir com obstinação, mas sim procurar com sinceridade conhecer a verdade.” AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 2, 5. *Op. cit.* p. 77.

⁴¹ “Neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est; et nobis ita fore sperandum, et ista contemptis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt.” *De libero arbitrio*, II, 2, 6.

“Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender. É porque, dóceis aos preceitos do Senhor, sejamos constantes na busca. Porque aquilo que procuramos, sob a divina exortação, nós o encontramos, graças a ele. Isso o quanto podem ser encontradas essas maravilhas nesta vida e por homens como somos nós. Com efeito, é preciso que creiamos – nós mesmos, e as melhores pessoas, enquanto vivem neste mundo. E certamente, depois desta vida, todos os homens

significa que Agostinho despreze a razão, pelo contrário, ele considera a fé como uma alavanca que a impulsiona e dá mais valor e sentido aos argumentos racionais para demonstrar a existência de Deus. Portanto, fé e razão trabalham juntas: não existe uma disputa entre as duas, e sim cooperação. Por exemplo, o homem que busca ouro: se ele não acreditar que existe ouro em determinado lugar, jamais o encontrará porque não cavará ali em primeiro lugar. Por analogia, o mesmo pode ser aplicado ao conhecimento de Deus: se o homem não crer que Ele existe, ou ao menos que pode existir, com certeza não se engajará em provar sua existência. Dessa forma, acreditar que Deus existe é o primeiro passo para uma formulação racional de sua existência, nas palavras que Agostinho pega do Anselmo: “*credo ut intelligam.*”⁴²

Para mostrar como a razão é importante para Agostinho, bastam poucas linhas do *De libero arbitrio*:

Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento.⁴³

Veja-se como ele fala que a existência de Deus é obtida pela fé, por um lado. Por outro, existe uma maneira mais tênue, porém certa de alcançar um conhecimento da existência de Deus. Agostinho considera o conhecimento de Deus através da razão mais fraco do que o dado pela fé – de fato as provas racionais servem para certificar algo que já foi concedido previamente por um ato de fé do homem na existência de Deus – porém certo, ou seja, é um conhecer onde não existe o erro.⁴⁴

bons e piedosos possuirão e contemplarão essas coisas, com mais evidência e perfeição. Quanto a nós, podemos esperar que assim também será conosco. Nossa esperança, desprezando os bens terrestres e humanos, desejemos e amemos com todas as forças as verdades divinas.” AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II, 2, 6. *Op. cit.* p. 79.

⁴² ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Trad. José Rosa. Covilhã: LusoSofia Press, 2008. p. 11.

⁴³ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*, II, 15, 39. *Op. cit.* p. 125. “ Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitrator, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus.” *De libero arbitrio*, II, 15, 39.

⁴⁴ Podemos afirmar que não haverá erro no conhecimento racional de Deus porque é um tipo de conhecimento que implica o uso da *ratio superior* ou *intelligentia*. Para Agostinho, os conhecimentos obtidos desse modo, não são passíveis de erro.

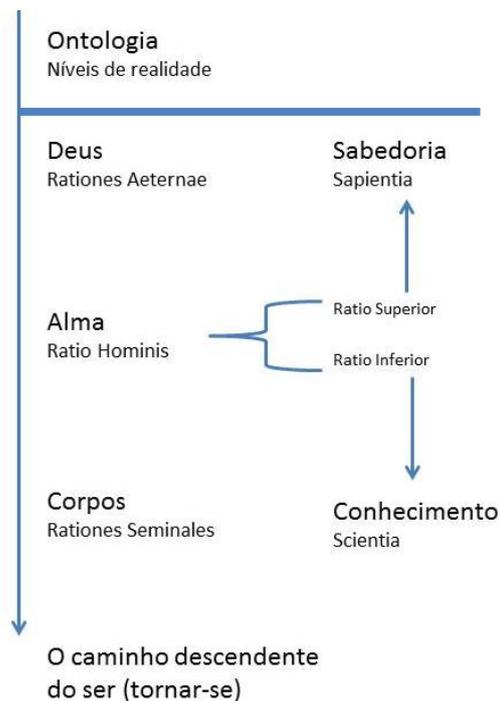
Capítulo 3 – As sensações

Uma vez estabelecidos os fundamentos e condições primeiras do conhecimento, nomeadamente, a refutação do ceticismo, a possibilidade de se chegar à Beatitude através do conhecimento da verdade, e a hierarquia existente entre sentidos exteriores, sentido interior e razão, será mostrado, agora, como acontecem as sensações. Além disso, discutir-se-á a definição agostiniana do termo sensação em contraste com o significado mais comumente conhecido, que é o aristotélico. No entanto, antes de adentrar no tema proposto, será dada uma visão mais geral da epistemologia agostiniana, de forma a contextualizar as sensações na teoria geral do conhecimento de Agostinho.

3.1 – Epistemologia em Agostinho

Como dito na introdução, agora será feita uma breve análise da epistemologia e ontologia Agostinianas com o intuito de dar uma visão geral de sua teoria do conhecimento bem como de mostrar uma divisão mais clara entre as diferentes etapas do conhecimento humano. É importante reforçar que essa sessão se limitará a uma visão mais geral e, portanto superficial, da teoria como um todo. Os detalhes serão explicados ao se tratar de cada uma das partes, ou seja, sensações (relação entre alma e corpo), *scientiae sapientia*, e o conhecimento das verdades intelectuais, ou seja, verdades da geometria, matemática e ética, entre outras. Analisaremos o que representa a figura da página seguinte¹:

¹NASH, Ronald. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Op. cit. p. 5.



A ontologia agostiniana mostra como a realidade e o ser têm sua origem em Deus mesmo.² Logo abaixo de Deus encontra-se a alma, na qual se dão o conhecimento (*scientia*) e a sabedoria (*sapientia*). Em último lugar existe o corpo, parte mais baixa do ser. Nesta imagem, se vê, claramente, a dissociação entre alma e corpo, e a superioridade da alma em relação ao corpo. Veja-se, por exemplo, que o corpo não gera conhecimento algum, e que, tanto a *scientia* (conhecimento do mundo sensível) quanto a *sapientia* (conhecimento de Deus) tem sua origem na alma.

Ao contrário do que acontece com o ser, o conhecimento parte do inferior ao superior, ou seja, o conhecimento dos objetos sensíveis começa nos sentidos, passa pela imaginação e pela alma e tem seu cume na razão. Uma vez mais, é importante mencionar que, apesar de o conhecimento começar nos sentidos, quem os produz é a alma, mesmo as sensações. Quando se diz que o conhecimento começa nos sentidos, é porque sem eles, a alma ficaria impossibilitada de perceber as modificações sofridas pelo corpo e, logo, de despertar as sensações.

²Entendemos o termo "ontologia", aqui, como a realidade e seus níveis de existência/ser.

Tem-se o nível dos corpos, das almas e de Deus. Para cada um desses níveis existe um princípio ou *ratio* correspondente. Para o nível mais baixo ou dos corpos estão as *rationes seminales*, que são uma espécie de sementes que Deus pôs no mundo ao criá-lo e que guiam seu desenvolvimento.

No degrau mais alto se encontram Deus e as ideias divinas, que são, primeiro, imutáveis e eternas; segundo, modelos das coisas particulares; e terceiro, estão na mente de Deus. Agostinho diz que um arquiteto não pode construir sem antes ter uma ideia do que quer construir: eis aí as ideias divinas. Por estarem na mente de Deus, as Formas têm três atributos essenciais: eternidade, necessidade e imutabilidade.

Abaixo de Deus e suas ideias, tem-se as *rationes aeternae*, ou seja, verdades intelectuais do mais alto nível que, porém, estão abaixo de Deus e acima do homem. Tais *rationes*, assim como as ideias divinas, são eternas, necessárias e imutáveis. Além disso, são indispensáveis para o conhecimento, já que os julgamentos do homem devem dar-se de acordo às *rationes*. A razão é capaz de acessar essas *rationes*, o que não acontece com as ideias divinas, que são inacessíveis à mente humana.

Logo vêm as *ratio hominis*, ou seja, a alma racional do homem. A razão humana tem duas funções: *ratio superior* para conhecer a realidade eterna, e *ratio inferior* para conhecer às realidades corpóreas. As duas *rationes* não são duas partes separadas, mas sim duas funções da mesma alma. A alma racional não tem somente duas funções, também causa dois resultados diferentes. Agostinho considera que cada função da alma adquire um tipo específico de conhecimento: a *ratio superior* adquire a sabedoria (*sapientia*), ao passo que a *ratio inferior* obtém a ciência (*scientia*) ou saber a respeito do mundo sensível.

Sapientia e *scientia* diferem em vários aspectos, como mostra o quadro da página seguinte:

<i>Scientia</i>	<i>Sapientia</i>
1. Conhecimento das coisas verdadeiras, isto é, das coisas temporais.	1. Conhecimento da verdade, ou seja, das coisas eternas.
2. O erro é possível.	2. O erro é impossível.
3. Usa a investigação como método de conhecimento.	3. Usa a intuição como método de conhecimento.
4. Tem como objeto aquilo que é temporal e mutável.	4. Tem como objeto aquilo que é eterno e imutável.
5. Finalidade: a ação é relacionada à vida prática, isto é, fazer melhores construções, conseguir melhores colheitas e até fazer a guerra de forma mais eficaz.	5. Finalidade: a contemplação tem a ver com a felicidade e com o fim último do homem.

Apesar da completa superioridade da *sapientia*, a *scientia* é indispensável para a vida prática do homem. Comparando-se as duas, pode-se dizer que a *sapientia* é a finalidade, e a *scientia* um meio.

Entre a *scientia* e a *sapientia* se encontra o que Agostinho chama de *cogitatio* (pensamento/memória), que também é peculiar ao homem. Esse nível intermediário é peculiar ao homem porque requer o uso da razão, e com ele o homem consegue julgar as coisas sensíveis de acordo aos parâmetros mutáveis das ideias eternas. Pelo fato de envolver a razão, esse nível é próprio do homem, mas por estar relacionado ao conhecimento das coisas sensíveis e, portanto, precisar dos sentidos, está abaixo da inteligência. Existem dois tipos de memória: a sensitiva, que está relacionada com a *scientia* e o mundo sensível; e a memória intelectual, que está para a *sapientia* e o mundo intelectual.

Apesar de este trabalho não se adentrar na teoria das três visões, Agostinho desenvolve tal teoria no *De genesi ad litteram*. Ele distingue três tipos de visão:

corporal, espiritual e intelectual, e mostra como a *scientia* somente acontece graças à *cogitatio*.

Ainda no campo da alma, porém usando a *ratio inferior*, chegasse à sensação. Sobre ela, é necessário mencionar que: “(...) todo conhecimento de qualquer coisa material é engendrado simultaneamente por nós, que o conhecemos, e pela coisa que é conhecida.”³ Tal afirmação se fundamenta no *De Trinitate*, onde Agostinho diz, expressamente, que o conhecimento é gerado por ambos, o conhecedor e o conhecido:

Está claro que pode existir algo cognoscível, ou seja, que se pode conhecer, e que, no entanto, se ignora. Porém, não se pode, de forma alguma, conhecer o incognoscível. Assim, é evidente que todo o objeto conhecido coengendra em nós o conhecimento que temos dele. De fato, o conhecimento é gerado pelos dois: o que conhece e o conhecido.⁴

Daqui se conclui que a alma não é autônoma em seu ato de conhecer e necessita perceber através dos sentidos para poder imaginar os objetos sensíveis. Em suas *Cartas*, especialmente na *Carta sete*, Agostinho, em resposta a Nebrídio, faz um breve resumo de sua teoria sobre as sensações, a imaginação, a memória e a alma. Nos primeiros parágrafos, Agostinho explica porque a alma não é capaz de obter imagens sem o uso dos sentidos:

Sobre a tua opinião, de que a alma pode imaginar as coisas corpóreas ainda antes de usar os sentidos corporais, se demonstra que é falsa pelo seguinte: se a alma, antes de usar dos sentidos corporais para sentir os corpos, pode imaginá-los, estava em uma situação melhor antes de ser afetada pelos sentidos falaciosos (nenhuma pessoa equilibrada duvidará disso); estão em uma situação melhor as almas dos que estão dormindo do que as dos que estão acordados, e a dos frenéticos da dos que não possuem essa doença. De fato, são afetadas por imagens pelas quais foram afetadas ainda antes de ter os sentidos, esses mensageiros falaciosos. E então, ou o sol que eles (os que dormem e os frenéticos) veem é mais verdadeiro que o que é visto pelos são e acordados, ou o falso é melhor que o verdadeiro. E, se isso é absurdo, e o é, essas imagens não são outra coisa, caro Nebrídio, que impressões gravadas nos sentidos.⁵

³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 119.

⁴ AGOSTINHO. *A Trindade*, IX, 12, 18. Op. cit. p. 306. “Primo itaque manifestum sit, posse fieri ut sit aliquid scibile, id est, quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est quod omnis res quam cumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito.” *De Trinitate*, IX, 12, 18.

⁵ Traduzimos. “Iam vero quod tibi videtur anima etiam non usa sensibus corporis corporalia posse imaginari, falsum esse convincitur isto modo. Si anima prius quam corpore utatur ad corpora sentienda, eadem corpora imaginari potest, et melius, quod nemo sanus ambigit, affecta erat ante quam his fallacibus sensibus implicaretur, melius afficiuntur animae dormientium quam vigilantium, melius phreneticorum quam tali peste carentium; his enim afficiuntur imaginibus, quibus ante istos sensus vanísimos nuntio safficiebantur: et aut verior erit sol quem vident illi, quam ille quem saniatque

Agostinho explica como ter imagens na alma sem as sensações não faz sentido algum, pois, caso isso ocorresse, uma pessoa que passa o tempo dormindo teria as mesmas imagens que outra que fica acordada. Melhor, alguém desprovido de olhos, de ouvidos, de nariz e de boca teria as mesmas condições de conhecer o mundo que uma pessoa normal. De fato, isso seria uma incoerência, pois uma pessoa imperfeita, na qual faltam muitos atributos típicos do homem, conheceria as coisas na mesma medida que o homem perfeito. Ora, isso geraria um problema, pois, de certa forma, a pessoa imperfeita e na qual faltam características próprias do homem estaria no mesmo nível do homem perfeito. Em outras palavras, a potência seria, no mínimo, tão perfeita quanto o ato.

Além disso, na segunda parte do trecho, Agostinho explica que as imagens não são evocações que alma faz, ou seja, não é um simples buscar da alma na memória. Ao contrário, as sensações introduzem, mais precisamente, imprimem, como diz Agostinho, as imagens na alma. Assim, está claro que para Agostinho não existe imaginação sem os sentidos, que introduzem as imagens do mundo sensível na alma humana. Antes de prosseguir, ainda é necessário mencionar que essa passagem das *Epistolae* diz que a imaginação é causada pela sensação diretamente, porém não explica como a sensação causa a imaginação.⁶ Isso constituirá o tema principal do seguinte tópico.

3.2 – A relação corpo e alma, sentidos e sensações

Antes de adentrar nas principais dificuldades geradas pela relação sentidos e sensação, corpo e alma, é importante fazer alguns esclarecimentos acerca dos quatro tipos de formas (*species*) existentes. Isso é necessário porque as formas têm um papel essencial na teoria das sensações de Agostinho. Citamos aqui a explicação que Gilson faz delas quando comenta o *De Trinitate*:⁷

Para simplificar a exposição, reunamos aqui os dados essenciais sobre as relações entre a sensação e a imagem. Há quatro formas (*species*) que se engendram uma na outra: primeiro, a forma do objeto; segundo, a forma que ele engendra nos sentidos; terceiro, a forma que é gerada na memória a partir da que foi engendrada nos sentidos; quarto, a forma que a da

vigilantes; aut erunt veris falsa meliora. Quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflicta per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit ut alia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis illatio, sive, ut expressius dicatur, impressio.” *Epistola* n. 7, 2, 3.

⁶ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 119.

⁷ *Idem*. Op. cit. p. 120.

memória engendra no pensamento que se lembra atualmente (*De Trinitate*, XI, 9, 16; vol. 42, col. 996). Dessas quatro formas, praticamente discernimos apenas duas; para nós, a forma do objeto não se distingue da forma sentida, assim como a forma guardada não se distingue da lembrança que ela engendra no pensamento (*De Trinitate*, XI, 3, 6; vol. 42, col. 989. Cf. XI, 8, 13; col. 944).

Do texto acima é importante ter em mente a parte final, pois nela o comentador explica que, das quatro formas existentes, duas são as por nós retidas, isto é, a forma do objeto e a forma guardada na memória. As outras duas, isto é, a forma que o objeto engendra nos sentidos e a forma que é gerada na memória a partir da que foi engendada nos sentidos, segundo Gilson, são ignoradas por nós, mesmo sendo parte do processo. Dito isso, pode-se passar a tratar diretamente o tema das sensações e os problemas inerentes a elas.

Uma primeira dificuldade que se apresenta ao se falar de sensações em Agostinho é o dualismo entre alma e corpo, e como e porque a alma, superior, precisaria de um corpo, inferior, para obter as imagens, que usará para conhecer. Parece que Agostinho segue, quase fielmente, Plotino ao indicar esse problema, pois para ambos as sensações não são mais que um mero uso que alma faz de seu próprio corpo, como se a alma fosse um artesão e o corpo uma ferramenta.

Segundo Gilson, em *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*:

O problema da estrutura da sensação (...) pede esclarecimentos. Como esses conhecimentos se produzem? Resultam de uma ação exercida pelo corpo na alma ou, ao contrário, de uma ação exercida pela alma seja sobre si mesma, seja sobre o corpo? É o que convém examinar.”⁸

Aparentemente a primeira questão, isto é, se as sensações são o resultado de uma ação do corpo sobre a alma, já está resolvida, visto que é impossível que o corpo atue sobre a alma, pois aquele é inferior a esta, assim não pode ter efeito algum sobre ela. Porém os últimos dois quesitos merecem maior atenção e serão abordados neste capítulo através da análise dos textos do próprio Agostinho.

No *De quantitate animae*, Agostinho define a sensação como qualquer paixão sofrida pelo corpo, mas que não é ignorada pela alma e que não lhe escapa.

Até certo ponto, Agostinho adota a posição clássica, pois, se precisa ocorrer uma alteração nos sentidos exteriores, é óbvio que tal alteração se dá pela ação de um

⁸ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 121.

objeto externo.⁹ Assim, para que haja uma alteração no sentido da visão, é preciso luz, na audição, algum barulho, e assim por diante com os demais sentidos. Até aqui sua doutrina nada traz de original. Porém quando Agostinho diz que as paixões sofridas pelo corpo não escapam à alma, ele, de certa forma, dá às sensações um caráter imediato, ou seja, as sensações ocorrem diretamente do objeto sensível, que afeta os sentidos exteriores, e a alma, simplesmente, capta tal paixão ou afetação que foi sofrida. Assim, não é necessário que exista operação intelectual nenhuma complexa, ou seja, o homem não precisa fazer uso do raciocínio (*ratiocinatio*). Gilson explica isso usando o exemplo do fogo e da fumaça: quando o homem vê o fogo, sabe imediatamente que ali há fogo, não precisa elaborar um silogismo em sua mente para deduzir a existência do fogo, ou seja, não precisa raciocinar. Por outro lado, quando o homem vê a fumaça, apesar de deduzir que há fogo no local, precisa raciocinar, pensar. Nesse caso, o homem pensaria: há fumaça em tal lugar; a fumaça existe onde há fogo; logo, há fogo em tal lugar.¹⁰ Para Agostinho, existe a sensação no caso do homem que vê o fogo; no caso da fumaça é mais que uma simples sensação, pois implica o pensar, raciocinar e não ocorre de forma direta e imediata. Assim, pode-se concluir que as sensações não implicam o uso do raciocínio. São, mais bem, um processo em que a alma capta alterações sofridas pelos sentidos diretamente. Por exemplo, um homem encosta sua mão numa superfície quente. Ele não precisa fazer uma análise racional da situação para saber que está se queimando. De fato, haverá um reflexo imediato de afastar a mão da superfície quente. Isso porque a alma captou uma alteração sofrida pelos sentidos, no caso calor excessivo e dor, e isso ocorreu diretamente, sem o uso do raciocínio. É claro que, pelo simples fato de ser a alma quem capta as alterações, a atividade torna-se racional, pois a alma é a razão. Porém, isso não implica o uso do raciocínio, já que se dá diretamente.

Outro ponto crucial para se entender a definição de sensação é o ‘estado de não ignorância’ da alma ou vazio, ao qual Agostinho faz alusão no *De quantitate animae*:

Ora, ainda que sensação seja uma coisa, e ciência ou entendimento seja outra, o fato de não ser a coisa oculta à alma é comum nos dois casos. E da mesma forma que é comum ao homem e ao animal serem *animados*, também diferem muito um do outro. Tudo o que é percebido pela alma, seja diretamente nas potências do organismo, seja pela dedução da

⁹ Quando dizemos que Agostinho adota a posição clássica até certo ponto, nos referimos ao início do processo de conhecimento, isto é, à necessidade de que algum objeto do mundo sensível afete os sentidos exteriores, para assim, desencadear o processo de conhecimento.

¹⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *Op. cit.* p. 122.

inteligência, não lhe é oculto. No primeiro caso chama-se sensação, no segundo é ciência. (...) Não dizer imediatamente que tudo não oculto à alma é conhecimento. Mas distinguir: é conhecimento quando entendido racionalmente. Pois, o que se percebe por meio do corpo, e é conhecido diretamente como atuação corporal, chamamos sentir.¹¹

Aqui Agostinho esclarece os dois estados de não ignorância da alma humana. O primeiro é natural da alma, e se dá por sua potência cognitiva própria, por meio da qual a alma alcança a ciência. O segundo é, justamente, o estado provocado pelos objetos/sentidos exteriores, que dão início às sensações. Quando se diz que os objetos e sentidos exteriores dão início às sensações, é no sentido meramente material, pois sem a ação da alma, as sensações não existiriam. Fazendo um paralelo com a terminologia aristotélica, pode-se dizer que, nos dois ‘estados de não ignorância’, existe uma passagem da potência ao ato. Porém, Gilson afirma que: “(...) ainda resta saber por que santo Agostinho usa, como subterfúgio, a expressão negativa “não permanecer na ignorância” (*non latet*) quando define o conhecimento sensível.”¹²

Tomando como ponto de partida que a teoria da sensação agostiniana é uma reinterpretação da de Plotino, pode-se admitir que ele dissocie o objeto percebido da sensação que temos dele.¹³ Assim, uma coisa é a sensação, que está relacionada ao conhecimento e ao espírito; outra, os sensíveis, que estão completamente relacionados ao corpo. Isso se explica porque os sensíveis, como a neve, por exemplo, contém em si a causa das sensações. Porém ela mesma não sente o frio, assim como a luz do sol não vê sua própria natureza de claridade, mas permite que o homem veja o mundo sensível. Portanto, pode-se afirmar que os sensíveis contém em si a causa das sensações, mas eles mesmos não a possuem em grau algum. A sensação, como a própria definição de Agostinho já implica (*sentire non est corporia, sed animae per corpus*), pertence completamente à alma, e o corpo não a sente, assim como a neve não sente o frio. É mister esclarecer, ainda, que nenhum dos dois, sensações e sensíveis, podem ser chamados de ciência. O termo ciência aqui não se refere à *scientia* agostiniana, que versa sobre os conhecimentos do mundo sensível, e sim à ciência em sentido mais

¹¹ AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*, XXX, 58. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 161. “A. Quia quamquam sit aliud sensus, aliud scientia, illud tamen non latere utriusque commune est; ut ipsi homini et bestiae, quamvis plurimum differant, animal tamen esse commune est. Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intelligentiae puritatem; atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit. (...) Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet: cum autem per corpus non latet, sensum vocari, si per seipsam non lateat corporis passio.” *De quantitate animae*, XXX, 58.

¹² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *Op. cit.* p. 123.

¹³ PLOTINO. *Enéadas*, IV e V.

aristotélico (ἐπιστήμη), a qual permite obter conhecimentos necessários e verdadeiros.¹⁴

Aqui se encontra o grande problema da relação entre sensível e sensação, corpo e alma. Como é possível que, por um lado, o corpo seja causa das sensações e estas sejam conhecidas somente pela alma. Por outro lado, como a noção de o corpo agir sobre a alma não possa ser aceita por ele de forma alguma? Definitivamente, essa definição de sensação parece contraditória. É importante lembrar que a filosofia de Agostinho é hierárquica, ou seja, tudo o que existe ou é inferior ou superior, e que as realidades espirituais são sempre superiores às corporais. Além disso, Agostinho adota o princípio platônico de que uma realidade inferior não pode agir sobre outra realidade superior a ela. Ora, a alma é espiritual, e, portanto, superior ao corpo, que é material. Logo, é impossível uma ação do corpo sobre a alma. Gilson expõe de forma resumida, porém muito clara, que o problema é o seguinte: “como conceber o conhecimento sensível se é verdade que ele depende de um estado do corpo e, contudo, é inconcebível a ação de um corpo sobre uma alma?” Agostinho mesmo admite e expõe o problema no *De genesi ad litteram*:

Mas, porque todo o espírito é, sem dúvida, mais excelente que todo corpo, segue-se que a natureza espiritual é mais excelente que este céu corpóreo, não pela posição do lugar, mas pela dignidade da natureza, e também mais excelente que a natureza onde se formam as imagens das coisas corporais. Aqui vem a tona algo admirável, ou seja, como o espírito é anterior ao corpo, e a imagem do corpo é posterior ao corpo, contudo, é mais excelente a imagem do corpo no espírito que o próprio corpo em sua substância porque aquilo que é posterior no tempo se forma no que é antes pela natureza. Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que age pela condição de ser matéria. Com efeito, de todos os modos é mais excelente o que faz do que a matéria da qual se faz algo. De modo algum o corpo é mais excelente que o espírito, pelo contrário, o espírito é mais excelente que o corpo de modo eminente.¹⁵

¹⁴ Ver quadro no capítulo 3, parte 3.1.

¹⁵ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, XII, 16, 32-33. Trad. Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2005. p. 462. “Quia vero spiritus omnis omni est corpore sine dubitatione praestantior, sequitur ut non loci positione, sed naturae dignitate praestantior sit natura spiritalis isto corporeo coelo, etiam illa ubi rerum corporalium exprimuntur imagines. Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. “*De genesi ad litteram*, XII, 16, 32-33.

Agostinho trata desse problema, ou seja, da possibilidade do conhecimento depender de um estado do corpo e, no entanto, o corpo não poder agir sobre a alma, no livro VI do *De musica (de numeris ratio et sapientia)*, e busca a solução na análise de um fato de consciência, fugindo um pouco de seu método baseado em princípios.¹⁶ Como o próprio título do livro (sobre a razão e a sabedoria dos números) indica, Agostinho faz uma comparação entre o ritmo presente numa poesia e os números.

Agostinho introduz a questão no mesmo livro VI do *De musica* citando um verso de Santo Ambrósio: *Deus creator omnium*. Por ser um verso, está claro para Agostinho que deve ter um ritmo e tempos, sendo, portanto, composto de números. Em seguida pergunta a seu interlocutor onde se encontram tais números, no caso, os quatro iambos e seus doze tempos dos quais é composto? Agostinho mesmo dá quatro opções de resposta, ou seja, os números do verso *Deus creator omnium* podem encontrar-se no som que é percebido (*in sono tantum quiauditur*), no sentido do ouvido de quem os percebe (*in sensu audientis qui ad aures pertinet*), no ato de quem os recita (*in actu etiam pronuntiantis*), e no caso de versos conhecidos, em nossa própria memória (*in memoria quoque nostra*).¹⁷

Inicialmente, constata-se, então, que existem quatro tipos de números. Em primeiro lugar, os números encontram-se no barulho que ouvimos, fruto do movimento do ar que produz o som. Em seguida, também são encontrados nos sentidos, mais propriamente nos ouvidos (*ad aures*), de quem os ouve. Porém nenhum desses dois primeiros tipos de números existiria *ad nos* sem a pessoa que os recita, e deve recitá-los corretamente, de forma ritmada e numerada, para que o verso expresse o número que possui em si mesmo. Portanto, a voz que pronuncia os versos constitui um terceiro tipo de número. O quarto tipo de número é o que fica na memória do homem. De fato, somente ele é capaz de reconhecer um verso porque já está gravado em sua memória.

¹⁶ Impota mencionarmos que nos primeiros cinco livros, Agostinho trata especialmente da forma das poesias ou “músicas”, assim se dedica a um estudo mais profundo da métrica, entre outros componentes da estrutura formal da poesia e da música. No livro VI, no entanto, aponta seu verdadeiro escopo, isto é, falar das coisas espirituais, passar do corpóreo ao incorpóreo.

¹⁷ “... cum istum versum pronuntiamus: *Deus creator omnium*, istos quatuoribus quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitreris, id est, in sono tantum quiauditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est?” *De musica*, VI, 2, 2.

“...quando pronunciamos o verso “*Deus creator omnium*”: onde julgas que estão os seus quatro iambos e doze tempos? Apenas no som escutado ou também nos sentidos de quem escuta, ou seja, nos ouvidos? No ato de quem pronuncia? Ou devemos confessar que os números também estão na nossa memória, já que é um verso conhecido?” *Sobre a música*, VI, 2, 2. Tese doutoral realizada por Fagundes, C. “*De Musica*”, *Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430)*: introdução, tradução e notas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014. p. 311.

Porém, ainda existe um quinto tipo de número, não mencionado no parágrafo inicial do *De musica* VI, e este é o número pelo qual julgamos se um verso foi bem recitado – de acordo com a métrica, os tempos, as sílabas longas e curtas, etc. – se nos agrada ou não. Fica claro que este quinto tipo de número é o mais importante, pois através dele é que julgamos todos os outros números.

Agostinho nomeia e hierarquiza os cinco tipos de números logo depois de explicá-los:

Chamem-se, então os primeiros ritmos de “números de juízo”; os segundos de “números progressivos”; os terceiros de “números presentes”; os quartos de “números da memória” e os quintos de “números sonoros”.¹⁸

Como mencionado acima, os números mais importantes são os de juízo (*iudiciales*). Porém, qual viria em segundo lugar, e em terceiro, e qual a razão dessa hierarquia? Agostinho lança mão de dois princípios centrais para estabelecer uma hierarquia entre os números: o princípio do julgamento, e o da produção.

O princípio do julgamento (*non enim de illis posset (scil. hoc numerorum genus), nisi excelleret, iudicare*) implica que uma espécie número somente pode julgar os outros tipos se for superior. Ora os números de juízo, justamente, têm o papel de julgar os outros números. Portanto, são superiores aos outros.

O princípio da produção (*facientes factis iure anteponuntur*) é usado para estabelecer a hierarquia entre os quatro tipos de números restantes, já que todos eles são julgados pelos números de juízo. O princípio da produção invoca a causalidade eficiente (o produtor é superior ao produto) como motivo para a primazia de um ou de outro número. Baseando-se nesse princípio, pode-se concluir que os números proferidos pela voz são causa dos outros três tipos, e, portanto, ocupam o segundo lugar na pirâmide hierárquica dos números.

Não tão óbvia é a classificação entre os últimos três tipos de números, os entendidos, lembrados (retidos pela mente), e os sonoros. Pela classificação dada por Agostinho, sabemos que eles seguem a hierarquia mencionada nas linhas acima. Porém, parece ser que os números sonoros sejam a causa dos demais, pois como lembrar-se de um número sem tê-lo primeiramente escutado? Essa dificuldade é, facilmente, resolvida voltando-se à dificuldade inicial e à origem de todo o problema e discussão sobre os

¹⁸ FAGUNDES, C. “*De Musica*”, *Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas*. *Op. cit.* p. 325. “Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occurrentes, quarti recordabiles, quinti sonantes.” *De musica*, VI, 6, 16.

números, isto é, que o corpo não pode agir sobre a alma, e de forma alguma é superior a ela. Ora, os números pronunciados são sons materiais, ao passo que os números lembrados (retidos na mente) são espirituais. Portanto, fica claro que os números lembrados, por serem da ordem da alma, tem primazia sobre os números pronunciados, que são de ordem material. Fazendo uma analogia com os sensíveis e as sensações para melhor compreensão, pode-se dizer que os números pronunciados estão para os sensíveis assim como os números lembrados estão para as sensações.

Aqui é, justamente, onde se encontra o ponto crucial da relação corpo/alma, sensível/sensação. Se os números lembrados têm precedência sobre os sonoros, deduz-se que os números sonoros não produzem os lembrados – princípio de que o produtor é superior ao produzido. Então, se os números pronunciados, equivalentes aos sensíveis, não produzem os números lembrados, equivalentes às sensações, de onde elas vêm? Veja-se que há um retorno ao problema original de que o corpo não pode agir sobre a alma, logo, os números pronunciados não podem produzir os lembrados, pois isto implicaria a contradição de tal princípio. Para resolver o problema da origem das sensações, Agostinho apela à função da alma de acordo com as escrituras e sua fé cristã. Seus principais argumentos se encontram, além de no *De musica*, no *De genesi ad litteram* e no *De quantitatae animae*.

Inicialmente, Agostinho afirma que a alma foi feita para um corpo, do qual ela é o princípio de vida. Além disso, a alma tem um desejo natural de buscar e animar o corpo, como Agostinho mesmo deixa claro no *De genesi ad litteram*:

Mas se alma é feita para ser enviada ao corpo, pode-se perguntar se, ao não querer ser enviada, pode ser obrigada. Considera-se melhor que o queira por sua natureza, ou seja, ser criada na natureza em que queira, assim como nos é natural querer viver.¹⁹

Assim, está claro que compete à alma animar o corpo, e que ela se une ao corpo por meio de uma vontade que é natural a ela mesma. Tomando por certo este dado, cabe perguntar em que consiste a alma animar o corpo, ou seja, qual exatamente sua função no corpo?

Ainda no *De genesi ad litteram*, Agostinho diz que fazer o corpo viver nada mais é que conferir-lhe unidade, ou seja, manter a união entre suas partes e, portanto,

¹⁹ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, VII, 27, 38. *Op. cit.* p. 266. “Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur. Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut natural nobis est velle vivere.” *De genesi ad litteram*, VII, 27, 38.

protegê-lo de tudo o que lhe seja nocivo e possa destruí-lo.²⁰ Ora, se a função da alma é manter a unidade do corpo e protegê-lo de tudo o que queira destruir essa unidade, as sensações, justamente, por serem alterações sofridas pelo corpo devam pertencer à alma. Esta, como guardiã do corpo, deve perceber todas as mudanças que este sofre. Ora, as sensações são mudanças sofridas pelo corpo. Portanto, as sensações devem ser percebidas pela alma. No entanto, deve-se explicar como a alma percebe as modificações no corpo e como isso implica a sensação com mais detalhe.²¹

No *De quantitate animae*, Agostinho explica os sete graus da alma, que têm como seu cume a contemplação (*contemplatio*). Os dois primeiros níveis, no entanto, são a vida (*vita*) e a sensação (*animatio*). Quando Agostinho hierarquiza os tipos de realidades, ainda no *De libero arbitrio*, ele mostra que a diferença entre as plantas, que somente vivem, e os animais, que vivem e sentem, é justamente a sensação. Isso mostra como, no caso dos animais, viver e sentir são inseparáveis. Essa explicação é retomada, com mais ênfase na diferença entre os graus da alma, no *De quantitate animae*:

A alma, como podemos ver em todos os seres humanos, vivifica com sua presença este corpo terreno e mortal, ela o unifica, e o mantém organizado como corpo vivo, e não permite que se dissolva nos elementos de sua composição orgânica. Faz com que os alimentos sejam igualmente distribuídos na conservação de todo o organismo, conserva a harmonia e proporção dos membros, não só em sua aparência, como também no crescimento e reprodução.

Mas estas coisas podem ser entendidas como comuns aos homens e as plantas (= vida vegetativa), pois vemos e sabemos que as espécies vegetais conservam suas estruturas, também se alimentam, e reproduzem segundo a sua espécie.

Suba mais um pouco e contemple o poder da alma em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente. E não devemos dar atenção a não sei que tipo de impiedade, inteiramente bruta, e mais de madeira que as plantas, cujos defensores dizem que a videira

²⁰ "Nam et ipse corporis dolor in quolibet animante magna et mirabilis animae vis est, quae illam compagem ineffabili permixtione vitaliter continet, et in quamdam sui moduli redigit unitatem, cum eam non indifferenter, sed, ut ita dicam, indignanter, patitur corrumpi atque dissolvi." *De genesi ad litteram*, III, 16, 25.

"Pois em qualquer ser animado a própria dor no corpo é uma força grande e admirável, a qual sustenta vitalmente sua constituição em união inefável e a reduz a uma certa unidade de acordo com sua medida, quando padece, não com indiferença, mas, por assim dizer, indignamente, a ameaça de se corromper ou destruir." AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, III, 16, 25. *Op. cit.* p. 104.

²¹ Para uma visão mais aprofundada da relação entre corpo e alma, sentidos e sensações, veja-se BUBACZ, Bruce S. "Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring." *Em Augustinian Studies*. Villanova, v. 11, 1980. p. 35 – 48.

sente o corte dos ramos, inclusive escuta e vê. Não é hora de falar de tal erro sacrílego.

Como eu tinha proposto, observaremos o poder da alma humana sobre os sentidos corporais e sobre o movimento do corpo, naquilo que este corpo é animado, e sob tais aspectos nada temos a ver com as espécies que fixam suas raízes no solo.²²

Na primeira parte do texto citado, Agostinho, tratando ainda do primeiro grau da alma, fala sobre a função da alma que, de certa forma, regular o corpo e suas funções. Além disso, explica como esse primeiro grau da alma é comum tanto às plantas, como aos animais. Na segunda parte, mostra como a teoria, segundo a qual as plantas sentem, está equivocada, e que os sentidos não podem ser, de forma alguma, comuns a plantas e animais, pois são próprios da ação da alma nos animais. Assim, se pode inferir que a vida e os sentidos são inseparáveis no caso dos animais, pois tudo o que sente, vive.

Além disso, é de suma importância enfatizar a parte em que Agostinho pede a seu interlocutor que preste atenção ao poder que a alma tem nos sentidos, onde se manifesta de forma mais evidente a vida, pois é aqui onde Agostinho conecta a vida, os sentidos e a alma, ou seja, mostra como os sentidos são a parte mais importante da vida, e como é papel da alma atuar nos sentidos. Em outras palavras, Agostinho está dizendo que a alma é a parte ativa nas sensações, ou seja, é ela quem atua sobre os sentidos do homem para captar as alterações que estes sofrem, e assim, gerar as sensações. Assim, se pode concluir que a alma, por ser princípio de vida e ter a função de preservar o corpo, é ativa e capta todas as alterações que o corpo sofre, a fim de saber se este se encontra numa situação boa ou ruim, e de ajustá-lo para que mantenha sua unidade e integridade, enfim, sua vida.

²² AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*, 33, 70-71. *Op. cit.* p. 165. “Haec igitur primo, quod cui vis anima advertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur. Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intellegitur. Non enim audienda est nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsae arbores quibus pratrocium praebet, quae dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam videre atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. Nunc quod institueram, intende quae sit vis animae in sensibus, atque in ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis quae radicibus fixa sunt, nulla potest esse communio.” *De quantitate animae*, 33, 70-71.

Gilson conclui que: “(...) tudo o que há de contraditório no problema da sensação, tal como nós o colocamos, resultaria de a termos concebido como essencialmente passiva; se, ao contrario, a sensação se tornar uma ação da alma, a dificuldade talvez se afaste.”²³

É interessante que Gilson diga: “talvez se afaste”, ou seja, ele não dá por concluída a questão, e propõe ainda uma prova para validar o raciocínio anterior, o qual impôs a necessidade de alma ser ativa para que existam as sensações. A prova consiste, justamente, na análise de duas sensações, o prazer e a dor.²⁴ Como já foi explicado, cabe à alma velar pela manutenção do corpo em sua integridade, ou seja, a alma deve estar atenta a tudo o que acontece no corpo para garantir seu perfeito funcionamento e manutenção em um estado de perfeita harmonia. Porém, sabe-se que o corpo humano está constantemente exposto à ação de outros corpos externos a ele. Tal ação pode ser para facilitar a tendência natural do corpo a conservar-se ou para dificultá-la. No caso de uma ação contrária ao corpo, uma gripe, por exemplo, é gerada uma maior dificuldade para que o corpo exerça todas as suas funções naturais. Na situação da gripe, o corpo se sentirá mais fatigado, sem disposição para o trabalho ou estudo, dolorido, etc., ou seja, sentirá dificuldades para agir de forma natural. A alma, no entanto, está presente e sempre tendendo a assegurar o bom funcionamento do corpo. Quando as ações externas são contrárias ao bom funcionamento do corpo, a alma precisa fazer um esforço extra para o que o corpo funcione bem, eis aí a sensação de dor. Nas palavras de Agostinho:

Assim, quaisquer que sejam as coisas corpóreas introduzidas ou apresentadas externamente ao corpo, não produzem efeito na alma, mas sim no próprio corpo que resiste ou concorda com a ação da alma. Por esse motivo, quando a alma resiste ao corpo que a enfrenta, e dirige com dificuldade a sua matéria que lhe é sujeita para os caminhos da sua própria obra, torna-se mais atenta para a ação por causa dessa dificuldade. E, como essa dificuldade não lhe fica oculta por causa da atenção dispendida, diz-se que ela a sente e a isso é chamado de dor ou fadiga.²⁵

²³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 130.

²⁴ *Idem*. p. 130.

²⁵ FAGUNDES, C. “*De Musica*”, *Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas*. Op. cit. p. 319. “*Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subiectam in operis sui vias difficulter*

Segundo Gilson, para que haja algo definitivo sobre a questão, ainda falta um passo, isto é, saber se o que se aplica à dor pode ser generalizado ao resto das sensações.²⁶ O próprio Gilson responde que, de fato, se poderia generalizar o que se aplica à dor ao resto das sensações. A explicação é relativamente simples: em primeiro lugar, ao se tratar de sensações mais voltadas aos apetites e necessidades básicas do corpo, como a fome ou a sede, pode-se seguir o mesmo raciocínio usado para falar sobre a dor. Assim, se um homem está muito sedento, isso provocará dificuldades para que seu corpo haja naturalmente. A alma perceberá essa dificuldade e tentará manter o corpo funcionando, o que provocará a dor. Se, por outro lado, o homem sedento beber água, e saciar sua sede, restaurando o equilíbrio natural de seu corpo, a alma perceberá também este fato e isso gerará o prazer. Quando se fala de outros tipos de sensações, como as resultantes da audição ou do tato, o raciocínio é um pouco diverso, porém, baseado no mesmo princípio da alma como animadora do corpo. Assim, quando alguém recita um verso em voz alta, o movimento do ar constitui o som físico e material e este produz seu efeito nos ouvidos do homem, mais propriamente no órgão sensível da audição, ou seja, em suas orelhas. Quando as orelhas do homem sentem o ar deslocando-se e, portanto, o som, é somente porque elas estão vivas, e quem as vivifica constantemente é a alma. Ora, se a alma vivifica as orelhas constantemente, está claro que irá perceber também qualquer ação sofrida por elas. Portanto, conclui-se que será a alma a perceber as ações sofridas por todos os órgãos do ser humano, já que ela anima a todos eles constantemente. Dessa forma fica provado que é a alma quem percebe as modificações sofridas pelos sentidos, sejam elas de ordem mais básica ou de qualquer um dos sentidos do homem.

A explicação dada acima confirma a tese de que não é o corpo que age sobre a alma. O que realmente acontece é que a alma, a causa de sua função de animadora e conservadora do corpo, está atenta a todas as alterações que os sentidos do homem sofrem. E, por isso, é capaz de captar as modificações sofridas pelos sentidos exteriores. O explanado nesses últimos parágrafos se encontra no *De musica*, onde Agostinho resolve o problema da relação alma e corpo, sensações e sentidos:

E, para não me alongar, quando a alma sente através do corpo, não padece algo da parte dele, mas atua com maior atenção para com as suas

impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor.” *De musica*, VI, 5, 9.

²⁶ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *Op. cit.* p. 131.

paixões, e estas ações não ficam ocultas, quer sejam fáceis pela convivência, quer sejam difíceis pela contrariedade e, a tudo isso, se chama sentir. Mas essa capacidade de sentir, que existe em nós, mesmo quando nada sentimos, é um instrumento do corpo manejado com tal perícia pela alma que, por meio dele torna-se mais preparada para agir com atenção às paixões do corpo, juntando o que é semelhante ao semelhante e refutando o que é prejudicial. Então ela move o que é luminoso nos olhos; aéreo, sereníssimo e completamente móvel nos ouvidos; vaporoso no nariz; úmido na boca; terroso e lodoso no tato. Mas, seja com essa distribuição ou com outra, a alma as aciona com calma se os fatores inerentes à unidade da saúde ocorrem numa espécie de consenso de familiaridade. Quando, ao contrário, somam-se as influências que afetam o corpo com alguma coisa estranha, a alma desenvolve ações mais atentas, adaptadas cada uma ao seu lugar e instrumento; então diz-se que a alma vê, ouve, cheira, degusta ou que sente pelo toque. Com essas ações ela associa de boa vontade o que converge, e resiste com pesar ao que não converge consigo. Acredito que a alma apresenta essas reações diante das paixões do corpo, mas não que receba do corpo tais paixões.²⁷

Baste dizer, como conclusão, que as paixões sofridas pelos sentidos, fruto da ação de objetos sensíveis nos sentidos exteriores, mais que uma ação exercida por eles na alma humana, é uma espécie de apelo lançado a ela. A alma, sempre atenta a tudo o que acontece no corpo, do qual é princípio animador e vital, perceberá as mudanças ocorridas nos sentidos exteriores, resultado da ação dos objetos sensíveis externos a eles, e esboçará uma reação, positiva ou negativa, chamada de sensação.

²⁷ FAGUNDES, C. *“De Musica”, Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas. Op. cit., p. 320.* “Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista coniciantur; agit haec anima cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinis, quasi familiari quadam consensione cesserunt. Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt; exerit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.” *De musica*, VI, 5, 10.

3.3 – A ação da alma sobre si mesma e o papel da memória (*cogitatio*)

Esclarecido o ponto de que as sensações são da alma, e não do corpo, ainda é necessário aprofundar sobre dois pontos. Em primeiro lugar, devemos analisar a ação da alma sobre si mesma; e, em segundo, sobre qual o papel da memória na constituição das sensações, já que esta constitui uma espécie de elo ou nível intermediário entre o conhecimento sensível e o inteligível.²⁸

O primeiro ponto, sobre a ação que alma exerce sobre si mesma, é tratado por Gilson, e ele funda seu raciocínio na doutrina de Plotino sobre a alma, de quem Agostinho pegou emprestado e fez as modificações necessárias para que fosse compatível com sua fé cristã.²⁹ O cerne de tal inferência é a expressão *non latet*, usada por Agostinho quando diz que nada escapa aos olhos da alma. Daqui é possível tirar duas conclusões: a primeira, já sabida e explicada durante a maior parte desse capítulo, isto é, que, se a alma percebe tudo o que acontece no corpo, conclui-se que ela tem um papel ativo sobre ele. A segunda, e que constitui uma novidade, é que alma deve agir sobre si mesma para obter uma sensação. Isso ocorre porque a alma não recebe as sensações de fora do corpo, ela mesma as produz ao perceber modificações significativas no corpo. Ora, para tirar de si mesma uma sensação, a alma precisa agir sobre si mesma, e, além disso, dar algo de si mesma para formar a sensação.³⁰ Agostinho mesmo usa esta expressão – dar algo de si mesma – no *De Trinitate*, ao dizer que: “(anima) dat enim eis (corporum imaginibus) formandis quiddam substantiae suae.”³¹ Então, pode-se concluir que as sensações são da alma e não do corpo porque a alma é a parte ativa no processo de formação destas. Além disso, por tirar as sensações

²⁸ A questão é abordada dessa forma por Gilson em *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, no capítulo sobre as sensações, p. 134.

²⁹ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 4, 23. Para Gilson, está claro que Agostinho pega a doutrina de Plotino por conta da expressão *non latet*, usada para definir as sensações e mostrar que a alma é ativa na formação de uma sensação, é praticamente uma cópia da expressão grega $\mu\eta\ \lambda\alpha\theta\epsilon\epsilon\nu$, usada por Plotino ao se referir à ação da alma sobre si mesma.

³⁰ “Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore; sed plane cum se accommodat corpori: et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est.” *De musica*, VI, 5, 12.

FAGUNDES, C. “*De Musica*”, *Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas*. *Op. cit.* p. 320. “Mas, sofrendo algo da parte de suas próprias atividades, sofre por causa de si mesma, não do corpo; mas, com certeza, quando se acomoda ao corpo torna-se inferior, pois o corpo sempre lhe é inferior.” *De musica*, VI, 5, 12.

³¹ AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 5, 7. *Op. cit.* p. 321. “A mente comunica-lhes algo como da sua própria substância.” *De Trinitate*, X, 5, 7.

de si mesma, a alma deve exercer uma ação sobre si mesma. Por este mesmo motivo, a alma também dá algo de si para que as sensações sejam formadas.

O interessante é que isso tudo somente acontece por causa do corpo, ou seja, porque a alma deve cuidar de seu corpo. No entanto, tudo é feito pela alma. Essa pequena observação mostra quão grande era a diferença que existia entre a alma e o corpo para Agostinho. O corpo devia ser preservado, pois a alma tinha sido criada para ele e, portanto, devia cuidá-lo com amor. Porém, fica claro que a alma, sem o corpo, seria, no mínimo, mais perfeita e teria que trabalhar muito menos para se manter em seu estado de perfeição.

O segundo ponto proposto é o do papel da memória na constituição das sensações. Pode-se afirmar, de antemão, que sem memória não existe sensação, e isso pode ser explicado por meio de um exemplo simples: alguém pronuncia o nome *Romanianus*. Esta palavra pronunciada provoca o deslocamento do ar, que chegará às orelhas do homem, fazendo com que ele ouça a palavra *Romanianus*. Porém, quem entenderá a palavra pronunciada? As orelhas? Está claro que não. Como já se sabe pelas explicações até agora dadas, se a alma não captar o ar que se move e toca as orelhas do homem, nenhuma sensação será sentida. De fato, não são os sentidos exteriores que sentem, e sim a alma. E para precisar ainda mais, sem a memória, uma pessoa jamais entenderia a palavra *Romanianus*, pois para isso, precisa lembrar-se de todas as sílabas pronunciadas na palavra. Sem a memória, uma pessoa seria incapaz de lembrar-se do “Ro” quando o “ma” estivesse sendo pronunciado. O mesmo raciocínio pode ser aplicado a uma frase, por exemplo, *Deus creator omnis*. Ela nunca seria inteligível se, quando a palavra *creator* fosse pronunciada, o ouvinte não se lembrasse da palavra anterior, *Deus*.

A memória tem, portanto, a função de armazenar as informações que a alma capta do corpo e somá-las uma a uma a fim de que não se percam. No caso do exemplo, *Romanianus*, é a memória quem armazenará cada uma das sílabas *Ro-ma-ni-a-nus*, e as unirá formando a palavra *Romanianus* e gerando assim tal sensação. Sem a memória, todas estas sílabas se dispersariam e nunca haveria uma sensação. O mesmo é aplicável a todos os outros tipos de sensações. A dor, por exemplo, não existiria se não fosse contínua, e ela somente é contínua graças à memória humana.

Agostinho fala sobre esse assunto no *De genesi ad litteram* e no *De musica*:

Da mesma forma, com respeito à audição: se o espírito não formasse imediatamente em si mesmo a imagem da voz percebida pelos ouvidos, e

a retivesse na memória, ignorar-se-ia se a segunda sílaba era a segunda sílaba, visto que a primeira já não existiria certamente, porque teria passado depois de ferir o ouvido. E assim todo modo de falar, toda suavidade no cantar, finalmente, todo movimento corporal disperso em nossos atos morreriam. E não conseguiríamos progresso algum, se o espírito não retivesse pela memória os movimentos passados do corpo, aos quais, no agir, ligasse os posteriores. Certamente não retém, a não ser pela imaginação, os movimentos produzidos em si mesmo. A imagem também de movimentos futuros antecipa o término de nossos atos. Com efeito, o que fazemos por meio do corpo, que não tenha sido antes objeto do espírito pelo pensamento? E que imagens de todas as coisas visíveis não foram vistas primeiramente em si mesmo e também de certo modo ordenadas?³²

Uma sílaba, breve quanto seja, tanto quando começo quanto quando termina, soa em um determinado tempo no início e eu outro diferente no fim. Logo, ela se estende em um intervalo de tempo, por pequeno que seja e, desde o seu começo, através do meio, tende para um fim. Assim, a razão demonstra que tanto a duração espacial quanto a temporal, são susceptíveis de divisões infinitas e, dessa forma, de nenhuma sílaba se ouve o início juntamente com o fim. Por isso, para perceber mesmo a sílaba mais breve, se a memória não nos ajuda para que, no momento em que soa não o início mas o fim da sílaba, persista ainda no espírito o movimento produzido quando soou o início, não podemos dizer que ouvimos alguma coisa. (...) Mesmo que uma mente mais tarda não chegue a compreender o que a razão descobre sobre uma sílaba mais breve, havendo duas breves, ninguém duvida que nenhuma alma pode ouvi-las simultaneamente. Já que a segunda não soa sem que a primeira tenha cessado, como poderia ser ouvido simultaneamente o que não pode soar simultaneamente. Da mesma forma que a difusão dos raios, refletidos das pequenas pupilas nos lugares abertos, nos ajudam a captar os espaços dos lugares, e a tal ponto estão nos nossos corpos que, mesmo que sejam postos nos objetos que vemos a distância, estes são vivificados pela alma e então somos ajudados pela difusão das pupilas a captar os espaços dos lugares, assim também, a memória, que é uma espécie de luz dos espaços temporais, capta tanto desses espaços quanto consegue distender-se de acordo com a sua própria natureza.³³

³² AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, XII, 16, 33. *Op. cit.* p. 462. "Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in seipso formaret, ac memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum iam prima utique nulla esset, quae percussa aure transierat: ac sic omnis locutionis usus, omnis cantandi suavitas, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret; neque ullum progressum nancisceretur, si transactos corporis motus memoriter spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo connecteret. Quos utique non tenet, nisi imaginaliter a se factos in se. Ipsarum etiam futurarum motionum imagines praeveniunt fines actuum nostrorum. Quid enim agimus per corpus, quod non cogitando praeoccupaverit spiritus, omniumque visibilium operum similitudines in seipso primitus viderit, et quodammodo disposuerit?" *De genesi ad litteram*, XII, 16, 33.

³³FAGUNDES, C. "De Musica", *Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas*. *Op. cit.* p. 329. "Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio

Veja-se que, como explicado acima, nesses dois textos, Agostinho mostra a necessidade da memória para que o homem, de fato, sinta alguma coisa. Ele usa, com frequência, o exemplo dos sons pronunciados, os quais jamais seriam sentidos pelo homem se a memória não guardasse cada uma das sílabas que chegam às orelhas do homem. Agostinho sabe que tudo o que é sensível encontra-se no tempo, assim, nem sequer uma sílaba pode ser entendida sem que a memória guarde seu início, seu meio e seu fim. Uma palavra, do mesmo modo, também não seria entendida se a memória não guardasse cada uma das sílabas que a compõe. O mesmo raciocínio se aplica a uma frase, que jamais seria compreendida se cada uma das palavras não ficasse na memória. Assim, fica claro que a função memória é guardar todas as modificações sofridas pelo corpo e percebidas pela alma humana em um determinado espaço de tempo, por menor que este seja, para, em seguida, uni-las e formar uma sensação inteligível, por assim dizer.

O tema da memória será retomado no capítulo três, onde mostraremos a relação da memória com a verdade e com a iluminação. Neste capítulo, falamos mais da memória sensível, isto é, da memória que se tem como função armazenar as imagens (*species*) que a alma retira dos sentidos externos. Por exemplo, a imagem que o homem tem de Sócrates, seja por tê-lo visto pessoalmente ou uma estátua sua, é uma imagem que se encontra na memória sensível do homem, pois teve sua origem nos sentidos exteriores, no caso em questão, no sentido da visão. Note-se também que essas memórias podem ser falsas, dado que vêm dos sentidos. Não são falsas em si mesmas,

tempore initium eius, et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantumcumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere. Hinc est illud quod plerumque alia cogitatione occupati, coram loquentes non nobis videmur audisse: non quia occurrentes illos numeros non agit tunc anima, cum sine dubio sonus ad aures perveniat, et illa in passione corporis sui cessare non possit, nec possit nisi aliter moveri quam si illa non fieret; sed quia intentione in aliud subinde extinguitur motionis impetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inveniremus et sentiremus audisse. Quod si de una syllaba brevi minus sequitur mens tardior quod invenit ratio, de duabus certe nemo dubitat, quin eas simul nulla anima possit audire. Non enim sonat secunda, nisi prima destiterit: quod autem simul sonare non potest, simul audiri qui potest? Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radorum iuvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quamquam in procul positus rebus quas videmus, a nostra anima vegetentur; ut ergo eorum effusione adiuvamur ad capienda spatia locorum: ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit. " *De musica*, VI, 8, 21.

pois os sentidos não se enganam, mas podem ser provocar o engano no momento em que as julgamos com a razão. Voltando ao exemplo de Sócrates, imagine-se que um homem tenha visto a estátua de Sócrates, porém que esta estátua estivesse mal feita, por exemplo, que Sócrates não tivesse nariz ou orelhas. Claro está que a adequação entre a estátua e imagem formada na sensação será verdadeira, ou seja, nela Sócrates aparecerá sem o nariz ou as orelhas. Porém, no momento em que a razão entrar em cena, o homem saberá que Sócrates tinha nariz e orelhas. Assim, corrigirá a imagem de Sócrates formada na sensação. Portanto, a imagem em si, formada na sensação, nunca será falsa, pois os sentidos não se enganam. Porém, poderá ser julgada falsa do ponto de vista racional.

No capítulo quatro, falaremos mais sobre a memória das coisas inteligíveis, isto é, conhecimentos que se encontram na memória, mas que não chegaram até ela por meio dos sentidos. São conhecimentos inatos, isto é, que se encontram no interior do homem e que basta a ele descobri-los, como os princípios da matemática, da geometria e da moral.

Capítulo 4 – A iluminação divina

Em termos de conhecimento, até agora falamos sobre o conhecimento sensível e sobre a memória. No entanto também já se falou um pouco, de maneira introdutória, sobre a *sapientia* e sobre as idéias eternas, que constituem o que chamamos propriamente de conhecimento intelectual. Para Gilson, o conhecimento intelectual deve levar o homem até Deus, como causa deste conhecimento. Assim, o referido autor pergunta: “(...) os corpos não são causas das sensações, mas a alma as obtém de si mesma. A alma é, do mesmo modo, causa das idéias?”¹ Neste capítulo, portanto, estudaremos as idéias, como se transmitem e qual sua fonte. Assim, esperamos explicar melhor também a teoria da iluminação divina defendida por Agostinho.

O termo ‘ideias’, aqui, é considerado de forma ampla, isto é, tanto as idéias advindas das sensações como as puramente intelectuais. Por idéias puramente intelectuais consideramos o que Agostinho chama de “formas”.

Inicialmente, voltemos à relação entre verdade e razão,² tomando como contexto a demonstração da existência de Deus feita no *De libero arbitrio*, onde Agostinho afirma: “Sim, mas é que pretendemos saber e entender aquilo em que cremos.”³ Ainda na obra citada, vale recordar que Agostinho apresenta uma hierarquia entre existir – viver – entender, e que entender é próprio do homem racional. Diz Agostinho que “tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão.”⁴

Como já visto nos capítulos anteriores, a razão é o que há de superior no homem, pois dirige e orienta o sentido interior. Segundo O’Daly, a razão é a capacidade de discernimento e sua função é: “(...) delimitar, definir, distinguindo, por exemplo,

¹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Op. cit. p. 139.

² O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1987, p 178.

³ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit. II, 2,5. p. 78. “Sed nos id quod credimus, nosse et intellegere cupimus.”

⁴ *Idem*, II, 3, 9.p. 84. “Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus.”

entre uma cor percebida, o sentido da visão que percebe, o sentido interno, e ela mesma, isto é, o agente que distingue.”⁵

O problema da relação entre a razão e seu objeto, isto é, a verdade, é apresentado por Agostinho nos parágrafos seguintes do *De Libero arbitrio*:

Pois bem! Mas essa mesma razão que distingue entre um e outro, isto é, os sentidos, seus servidores, e os objetos que eles lhe apresentam; e que reconhece ainda a diferença existente entre eles e ela, afirmando sua preeminência sobre eles, acaso essa razão compreende-se a si mesma por meio de outra faculdade que não seja ela mesma? Saberias que possuis a razão, caso não percebesse a mesma razão?⁶

Ainda, segundo O’Daly, a relação entre verdade e razão é similar à relação entre sentidos e sensações (sense-perception). Ele usa como base a diferenciação que Agostinho faz entre os objetos (dos sentidos) que são próprios (*propria*) e os que são comuns (*communia*).⁷ Sem entrar nos detalhes do texto, percebe-se que para Agostinho

⁵Traduzimos. “Reason delimits, defines, distinguishing, for example, between (a) perceived colour, (b) the sense of sight that perceives, (c) the internal sense, and (d) itself, the distinguishing agent.” O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op.cit.*, p. 178.

A definição de O’DALY, possivelmente, foi tirada do *De libero arbitrio*, II, 3, 9 e *sqq.*, onde Agostinho mostra a diferença entre os sentidos exteriores, o sentido interior e a razão.

⁶ AGOSTINHO. *O livre arbítrio. Op. cit.*, II, 3, 9.p. 84. “Ipsa ratio quae ministros suos, et ea quae suggerunt, discernit ab invicem, et item quid inter haec et seipsam distet, agnoscit, seque illis praepotentiore esse confirmat; num alia re seipsam nisi seipsa, id est ratione comprehendit? an aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes?” *De libero arbitrio*, II, 3, 9.

⁷ AGOSTINHO. *O livre arbítrio. Op. Cit.*, II, 7, 15. p. 94. “Aug. - Faciam: sed prius quaero utrum sensus corporis meus idem sit qui tuus, an vero meus non sit nisi meus, et tuus non sit nisi tuus; quod si non ita esset, non possem per oculos meos videre aliquid, quod tu non videres. Ev. - Concedo prorsus, quamvis eiusdem generis, tamen singulos nos habere sensus, videndi, vel audiendi, vel quoslibet alios caeterorum. Non enim solum videre, sed etiam audire potest aliquis hominum quod alius non audiat, et aliud aliquid quolibet alio sensu quisquam sentire quod alius non sentiat. Unde manifestum est et tuum non nisi tuum, et meum sensum non esse nisi meum. Aug. - Hoc idem respondebis de illo etiam sensu interiore? an aliquid aliud? Ev. - Nihil sane aliud. Nam et ille utique sensum meum sentit meus, et tuum sentit tuus: nam ideo plerumque interrogor ab eo qui aliquid videt, utrum hoc etiam ego videam, quia ego me videre aut non videre sentio, non ille qui interrogat. Aug. - Quid? ipsam rationem nonne unusquisque nostrum habet suam? quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intellegam, cum tu id non intellegis; nec utrum intellegam tu scire possis, ego autem sciam. Ev. - Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere.” *De libero arbitrio*, II, 7, 15.

“Ag. Assim o farei. Mas, primeiramente, eu te pergunto: Meus sentidos corporais são os mesmos que os teus ou, pelo contrário, os meus só pertencem a mim e os teus somente a ti? Porque se assim não fosse, não poderia ver com meus olhos um objeto que tu não visses igualmente. Ev. Concordo plenamente — ainda que todos nós tenhamos sentidos da mesma natureza, entretanto cada um possui os seus próprios sentidos: o da vista, o da audição e todos os outros. Pois qualquer homem pode não somente ver, mas também ouvir o que outro não vê nem escuta. E o mesmo acontece com todos os outros sentidos — qualquer pode perceber o que outra pessoa não percebe. É manifesto, por aí, que teus sentidos são só teus e os meus, só meus. Ag. E quanto ao sentido interior, será que essa mesma resposta seria dada, ou outra diferente? Ev. Sem dúvida, nenhuma outra. Porque os meus sentidos interiores percebem as minhas próprias sensações e os teus, as tuas. E por isso que, frequentemente, alguém ao ver determinado objeto pergunta-me se também eu o vejo, porque sou só eu mesmo que

os objetos *propria* são transformados aos serem percebidos. Os objetos *communia*, por outro lado, são percebidos universalmente sem serem transformados. Segundo Agostinho, a relação entre a razão e a verdade é análoga à relação entre as sensações e os objetos percebidos *communia*. Nas palavras de Agostinho:

Portanto, é preciso entender como sendo coisa própria e de ordem privada o que pertence a cada um de nós em particular, e assim somente cada um percebe em si mesmo, como pertencente propriamente à sua natureza. E, por sua vez, é preciso entender como coisa comum e de ordem pública o que, sem nenhuma alteração nem mudança, é percebido por todos.⁸

Seguindo a sequência do *De libero arbitrio*, Agostinho passa a dar exemplos que ilustram a analogia feita acima, isto é, que a relação entre a razão e a verdade é análoga à relação entre objetos e sensações.

O primeiro exemplo versa sobre a verdade dos números e também sobre a idéia de unidade, bem como sobre os sistemas de soma e divisão.⁹ Agostinho pergunta sobre a possibilidade de nosso conhecimento das verdades dos números derivar das sensações. E sua resposta é negativa, como está explícito no *De libero arbitrio*:

Ag. Sem dúvida, isso é bem exato. Vejo que, como homem bem informado nessa matéria, soubeste encontrar pronta resposta. Entretanto, se te fosse dito que esses números estão impressos em nosso espírito, não em virtude de alguma propriedade de sua natureza, mas por efeito das coisas sensíveis percebidas, sendo, portanto, como imagens dos objetos visíveis, o que responderias? Ou acaso és também desse parecer?
Ev. De modo algum penso dessa maneira. Pois se é pelos sentidos que percebo os números, não se segue que também possa perceber por esses mesmos sentidos a lei da divisão e da adição dos ditos números. E pela luz de meu espírito que corrigirei o indivíduo, seja ele quem for, que numa adição ou subtração me apresentar um resultado errôneo.¹⁰

percebo, se enxerguei ou não, e não o meu interlocutor. Ag. E quanto à razão? Não pensas que cada um de nós possui também a sua própria? Pois, com efeito, pode acontecer que eu compreenda alguma realidade que tu não tenhas compreendido. E nem possas saber se eu a compreendi, ao passo que eu mesmo o sei muito bem. Ev. Evidentemente, quanto à mente racional, cada um de nós também possui a sua própria.” *De libero arbitrio*, II, 7, 15.

⁸ AGOSTINHO. *O livre arbitrio. Op. cit.*, II, 7, 19. “*Proprium ergo et quasi privatum intellegendum est, quod unus quisque nostrum sibi est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur.*” *De libero arbitrio*, II, 7, 19.

⁹ AGOSTINHO. *O livre arbitrio. Op. cit.*, II, 8, 20 – 21.

¹⁰ AGOSTINHO. *O livre arbitrio. Op. cit.*, II, 8, 21. “*Aug. - Recte sane; sed video te tamquam non rudem harum rerum cito invenisse quod diceret: tamen, si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex iis rebus quas sensu corporis attingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quocumque visibilium; quid responderes? an tu quoque id putas? Ev. - Nullo modo id*

A verdade dos números, portanto, já está impressa em sua própria natureza, ou seja, as proposições matemáticas são necessárias e universalmente verdadeiras, e não dependem dos sentidos. Agostinho fala disso na continuação do texto citado acima:

Mas, ao contrário, sei com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre. E que nunca, de modo algum, sete mais três cessaram no passado e não cessarão no futuro de ser dez. Tal é, pois uma verdade inalterável dos números, que é, como disse, possuída em comum por mim e por qualquer ser dotado de razão.¹¹

O mesmo raciocínio é aplicado para as proporções matemáticas (*ratio*), como se pode ver no *De ordine*:

Como, pois, a razão é imortal e eu sou definido como algo ao mesmo tempo racional e mortal? Acaso a razão não é imortal? Um está para dois ou dois para quatro é uma razão verdadeira: esta razão não foi mais verdadeira ontem que hoje, nem será mais verdadeira amanhã ou após um ano; nem mesmo se este mundo acabar, ela deixará de ser uma verdadeira razão. Ela é sempre o que é, porém este mundo não teve ontem nem terá amanhã o que tem hoje. Nem no dia de hoje ou sequer no período de uma hora o sol está no mesmo lugar; assim, como nada permanece neste mundo, nada conserva o mesmo de ser mesmo por um breve espaço de tempo. Portanto, se a razão é imortal e eu que separo todas as coisas e estabeleço conexões entre elas sou razão, aquilo pelo qual sou denominado mortal não é meu. Ora se alma não é a mesma coisa que a razão e, contudo, uso da razão e por ela sou melhor, então deve-se passar do inferior ao superior, do mortal ao imortal.

Estas e muitas outras coisas a alma bem instruída fala consigo mesma e desenvolve dentro de si. Mas não quero prosseguir nessas reflexões para que, uma vez que desejo ensinar-lhes sobre a ordem, não venha eu a ultrapassar o *modus* (comedimento), que é o pai da ordem. Pois a alma se eleva gradativamente à perfeição de costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão. Aquele que diligentemente considera a força e eficácia dos números (das cadências rítmicas) lhe parecerá por demais indigno e muito lamentável que alguém, por um lado, com sua ciência componha lindos versos e toque melodiosamente a cítara, mas, por outro lado, por deixar que sua vida e sua própria alma sigam um caminho tortuoso, causa uma terrível dissonância sob o domínio da libido e com o torpíssimo estrépido dos vícios.¹²

putaverim: non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit." De libero arbitrio, II, 8, 21.

¹¹ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. *Op. cit.*, II, 2, 21. "Septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem." De libero arbitrio, II, 2, 21.

¹² AGOSTINHO. *A ordem*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. II, 19, 50. p. 248. "Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam definior? An ratio

Assim, esperamos ter mostrado como era clara para Agostinho a distinção entre a verdade dos números e das proporções matemáticas e a verdade que depende dos sentidos. O elemento principal desta distinção é a mutabilidade: as verdades dos números e das proporções matemáticas são imutáveis, e, portanto, necessárias e univesais; ao passo que as verdades que dependem dos sentidos são mutáveis, e, portanto, não são necessárias ou universais. A essas características dos números pode-se agregar também que são comuns, públicos, como já foi mostrado anteriormente.¹³

Além do conhecimento dos números, parte dos usos da razão é o conhecimento ou aquisição da sabedoria. Esta, porém, diferentemente dos números, não parece ser comum a todos os homens, pois, para alguns é uma coisa, para outros, outra. Para Agostinho, a raiz dessa divergência sobre a natureza da sabedoria se encontra na divergência sobre o que é bom para cada homem, isto é, os homens, dependendo de sua profissão, consideram coisas diferentes como sendo sabias.¹⁴ Assim, a sabedoria é colocada como algo subjetivo e, portanto, não comum, isto é, a mesma, para todos os homens. Isso gera um impasse na discussão. Por isso, Agostinho propõe uma definição

non est immortalis? Sed unum ad duo vel duo ad quatuor verissima ratio est: nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie, nec magis cras aut post annum erit vera, nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est, mundus autem iste nec heri habuit, nec cras habebit quod habet hodie, nec hodierno ipso die vel spatio unius horae eodem loco solem habuit: ita cum in eo nihil manet, nihil vel parvo spatio temporis habet eodem modo. Igitur si immortalis est ratio et ego quae ista omnia vel discerno vel connecto ratio sum, illud quo mortale appellor non est meum. Aut si anima non id est quod ratio et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. Haec et alia multa secum anima bene erudita loquitur atque agitat: quae persequi nolo, ne, cum ordinem vos docere cupio, modum excedam, qui pater est ordinis. Gradatim enim se et ad mores vitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum vim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum videbitur et nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinere et suam vitam seque ipsam quae anima est devium iter sequi et dominante sibi libidine cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare.” De ordine, II, 19, 50.

¹³De libero arbitrio, II, 7, 19

¹⁴AGOSTINHO. *De libero arbitrio*. II, 9, 25. “Quam dicas sapientiam nondum scio; video quippe varie videri hominibus, quid fiat dicaturve sapienter: nam et qui militant, sapienter sibi facere videntur; et qui contempta militia colendo agro curam atque operam impendunt, hoc potius laudant, tribuuntque sapientiae; et qui astuti sunt ad excogitandos modos conquirendae pecuniae, sibi videntur esse sapientes.”

“Mas ainda não sei de que sabedoria queres falar? Pois vejo os homens opinarem de modo diferente sobre o que seja agir ou falar com sabedoria. Por exemplo:

- Aqueles que abraçam o serviço militar crêem estar agindo de maneira sábia.
- Ao contrário, os que menosprezam esse estado e empenham-se a trabalhar na agricultura, louvam de preferência essa ocupação, atribuindo-a à sabedoria.
- Por outro lado, aqueles que são hábeis em cogitar meios de se enriquecer, crêem por aí serem sábios.” AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit. II, 9, 25. p. 105.

teleológica da sabedoria. Somente assim poderá discorrer com mais precisão sobre a sabedoria como objeto da razão.¹⁵

A análise da sabedoria como objeto comum a todos os homens é feita no *De libero arbitrio*.¹⁶ Inicialmente, Agostinho propõe uma definição da sabedoria como: “(...)a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem.”¹⁷ Porém, o Bispo de Hipona admite que pode existir uma variedade de “*summa bona*”, ou seja, que cada homem pode considerar isto ou aquilo como seu *summum bonum*. No entanto, isso não implica necessariamente que a sabedoria seja múltipla, já que ela é uma espécie de discernimento sobre a natureza do bem. Porém, mostrar que a sabedoria pode não ser múltipla não é igual a provar que ela seja una para todos os homens. Essa prova é dada por Agostinho no livro II:

Ag. Pois bem! O que te parece? Quando afirmamos com segurança que existe a sabedoria e que existem homens sábios, e que todos nós queremos ser felizes, de onde vêm essas verdades? Pois não ousarias duvidar de que sabes isso e que é essa de fato a verdade.

Ora, tais verdades tu as vês como vês o pensamento que tens, o qual eu ignoro totalmente, a não ser que tu mo comuniquês? Ou então, tu as vês compreendendo que eu também possa vê-las, embora tu não o comuniquês a mim?

Ev. Não duvido de que tu também possas ver tais verdades, mesmo que eu não as queira comunicar a ti.

Ag. Então, uma verdade única que ambos vemos, cada um por sua própria inteligência, não será ela algo de comum a nós dois?

Ev. Evidentemente.¹⁸

O argumento usado por Agostinho para provar que a sabedoria é una e comum a todos os homens se concentra nas verdades já conhecidas e evidentes a todos os homens. Por exemplo, que todos os homens querem ser felizes é uma verdade comum, ou seja, não é necessário que um homem revele isso a outro para que este saiba dessa verdade. Ambos podem chegar a ela independentemente do outro, e esta verdade será a

¹⁵O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op. cit. p 181.

¹⁶ De libero arbitrio, II, 26 – 28.

¹⁷ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit. II, 9, 26. p. 107. “Veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum.” De libero arbitrio, II, 9, 26.

¹⁸ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit. II, 10, 28. p. 110. “Aug. - Quid? hoc quod tenemus vel esse sapientiam, vel sapientes, et beatos esse omnes homines velle, ubi videmus? Nam hoc te videre, et verum esse nullo modo utique dubitaverim. Hoc ergo verum sic vides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro? an ita ut intellegas et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur? Ev. - Imo ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem. Aug. - Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? Ev. - Manifestissime.” De libero arbitrio, II, 10, 28.

mesma para ambos. Isso prova que a sabedoria, como posse da verdade, é comum e independe da razão individual dos homens, ou seja, sua natureza não é individual e sim universal. Diferentes são os pensamentos individuais de cada homem particular, que são próprios e outro homem não pode conhecê-los, a não ser que sejam revelados por quem os possui em primeiro lugar.

Provado que a sabedoria é comum a todos os homens e, logo, universal, e que é um discernimento sobre a natureza do bem (*sapientia est veritas, in qua cernitur et tenetur summum bonum*),¹⁹ Agostinho se volta sobre o conteúdo desse discernimento, ou mais precisamente sobre o que é verdade.²⁰

4.1 – As Formas (*regulae*)

Para explicar o conteúdo da sabedoria, Agostinho parte para uma análise mais detalhada do seu conteúdo, ou seja, primeiramente, das formas ou *regulae*. Também poderiam ser chamadas de princípios dado que seu conteúdo de verdade é objetivo e comum a todos os homens, isto é, todos podem acessá-lo.

Retornando um pouco ao que foi tratado nas páginas imediatamente anteriores, vemos que existem algumas verdades autoevidentes e incontestáveis, por exemplo, que todos os homens querem ser felizes. Ora, a apreensão dessa verdade ou princípio é feita por cada homem individualmente. Porém, o que é apreendido, isto é, o princípio de que todos os homens querem ser felizes, é único e o mesmo para todos os homens que o apreendem. Portanto, segue-se que esse tipo de verdade ou princípio tem uma objetividade. Tal objetividade também é aplicável às normas morais (que aquilo que é pior deve ser subjugado por aquilo que é melhor, por exemplo) e a outros princípios ontológicos, como por exemplo, que o eterno é superior ao temporal, o incorruptível é melhor que o corruptível, etc. Além disso, existem princípios autoevidentes acerca do comportamento humano, ou seja, que o que é incorruptível deve ser amado e buscado, que uma moral inabalável é preferível a uma que se desestabiliza facilmente, e assimpor

¹⁹ AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. II, 9, 26. p. 107. (Adaptação nossa).

²⁰ O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. *Op. cit.* p. 181. Também em AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. II, 10, 28. p. 109.

diante.²¹ Todos esses princípios são o conteúdo da sabedoria e, portanto, são objetivos, autoevidentes e sempre verdadeiros, além de poderem ser conhecidos por todos os homens. Agostinho chama a esses princípios de *regulae*.

Segundo O'Daly, a sabedoria não é outra coisa que o discernimento/conhecimento desses princípios como conteúdos da sabedoria, ou seja, perceber, escolher e atuar sabiamente. Tais princípios, como dito acima, são conteúdos da sabedoria porque são verdades.²²

Seguindo o itinerário do *De libero arbitrio*, Agostinho compara a objetividade das verdades da sabedoria com a verdade dos números.²³ Estabelecida sua equiparação quanto sua objetividade e imutabilidade, Agostinho busca saber qual a relação exata entre os números e a sabedoria, ou seja, se pertencem ao mesmo gênero ou se uma depende da outra:

Ev. Não posso ter dúvidas acerca disso. Mas bem quisera saber se essas duas realidades, a saber, a sabedoria e o número pertencem a um só e mesmo gênero, já que as próprias santas Escrituras, como lembraste, reúnem-as num mesmo plano ao mencioná-las. Ou acaso, procederia uma

²¹O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.* p. 182.

²²*Idem.* O autor fundamenta sua opinião aqui, e também na nota 94, no texto de Agostinho: "Iam huiusmodi plura non quaeram: satis enim est quod istas tamquam regulas, et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiciere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis. Sed sane quaero utrum haec tibi videantur ad sapientiam pertinere. Nam credo videri tibi eum qui sapientiam assecutus est, esse sapientem. *Ev.* - Videtur omnino. *Aug.* - Quid? ille qui iuste vivit, possetne ita vivere, nisi videret quae inferiora quibus potioribus subdat, et quae paria sibimet copulet, et quae propria suis quibusque distribuat? *Ev.* - Non posset. *Aug.* - Qui ergo haec videt, num eum negabis sapienter videre? *Ev.* - Non nego. *Aug.* - Quid? ille qui prudenter vivit, nonne eligit incorruptionem, et eam corruptioni praeponendam esse decernit? *Ev.* - Manifestissime. *Aug.* - Cum ergo id eligit quo convertat animum, quod eligendum esse nemo ambigit, num negari potest sapienter eligere? *Ev.* - Nullo modo negaverim. *Aug.* - Cum ergo ad id quod sapienter eligit convertit animum, sapienter utique convertit. *Ev.* - Certissimum est. *Aug.* - Et qui ab eo quod sapienter eligit, et quo se sapienter convertit, nullis terroribus poenisque depellitur, sapienter sine dubio facit. *Ev.* - Prorsus sine dubio. *Aug.* - Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere: quandoquidem quanto magis quisque ad agenda vitam eis utitur, et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum. *Ev.* - Omnino ita est. *Aug.* - Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis." AGOSTINHO. *De libero arbitrio*. II, 10, 29.

²³Ver início do texto citado na nota anterior.

da outra ou, ainda, uma subsistiria na outra? Será que o número procede da sabedoria ou subsiste nela? ²⁴

Continuando a leitura do texto, Evódio, apesar de continuar na incerteza sobre qual dos dois, sabedoria ou números, é maior, tende à sabedoria, já que muitos sabem contar e trabalham com números de forma exímia, mas nem por isso são sábios:

Com efeito, se a sabedoria procede do número ou subsiste nela, eu não ousaria afirmá-lo. Na verdade, não sei como explicar o fato de, conhecendo um grande número de estudiosos de aritmética e calculadores, ou sejam eles designados de modo diferente, esses que sabem perfeita e admiravelmente calcular e, por outro lado, conhecendo eu bem pouco sábios ou mesmo nenhum, a sabedoria parece-me um bem mais venerável do que o número. ²⁵

No entanto, logo em seguida, Agostinho se posiciona definitivamente sobre o assunto, deixando números e sabedoria no mesmo patamar hierárquico:

Fico assim muito perplexo, visto que essas duas realidades — a sabedoria e o número — pertencem à verdade indubitável, a mais secreta e certa. E acrescento ainda o testemunho das Escrituras, onde essas duas coisas, como lembrei acima, estão mencionadas conjuntamente. Portanto, muito me admiro de que o número seja tido como sem valor para a imensa multidão dos homens, ao passo que a sabedoria lhes seja de muito apreço. Pois, incontestavelmente, são uma só e mesma realidade. ²⁶

Quanto à origem, ou melhor, ao lugar onde se encontram, Agostinho também considera que os dois se encontram no santuário da mais secreta e certa verdade. ²⁷ Em outras palavras, são verdades inatas, necessárias e imutáveis, que estão no interior do homem independentemente dos sentidos.

Mesmo não podendo afirmar que os números e a sabedoria são idênticos, sabe-se que ambos são verdadeiros universal e necessariamente, e que esta verdade é

²⁴ AGOSTINHO. *O livre arbitrio. Op. Cit.*, II, 11, 30. p. 113. “Dubitare non possum. Sed pervellem scire utrum uno aliquo genere contineantur haec duo, sapientia scilicet et numerus, quia coniuncta etiam in Scripturis sanctis haec posita esse commemorasti; an alterum existat ab altero, aut alterum in altero consistat, veluti numerus a sapientia, vel in sapientia.” De libero arbitrio, II, 11, 30.

²⁵ *Idem*. “Nam sapientiam existere a numero, aut consistere in numero, non ausim dicere: nescio enim quomodo, quia multos novi numerarios aut numeratores, vel si quo alio nomine vocandi sunt, qui summe atque mirabiliter computant, sapientes autem perpauca, aut forsitan neminem, longe venerabilior mihi occurrit sapientia quam numerus.”

²⁶ AGOSTINHO. *O livre arbitrio. Op. cit.*, II, 11, 30. p. 114. “Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est; verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, ea potentia qua fortiter a fine usque ad finem attingit, numerus fortasse dicitur: ea vero qua disponit omnia suaviter, sapientia proprie iam vocatur; cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae.” De libero arbitrio, II, 11, 30.

²⁷ *Idem*.

diferente, aliás, superior, à verdade obtida pelos sentidos. Agostinho, no entanto, ainda no *De libero arbitrio*, mostra uma diferença de função entre a sabedoria e os números através de uma analogia com o calor e o brilho do fogo. A sabedoria, analogamente ao calor, aquece o que está próximo ao fogo, ou seja, a alma racional do homem. Por outro lado, os números são como o brilho do fogo, que ilumina o que está mais longe do fogo, isto é, o mundo sensível.²⁸

Nos parágrafos seguintes do *De libero arbitrio*, em parte, Agostinho se dedica a mostrar como a sabedoria e os números são superiores à razão para chegar a provar que Deus existe. Como isso já foi explicado no capítulo sobre a existência de Deus, não retomamos a discussão. Porém, o Bispo de Hipona trata também sobre a possibilidade de o homem conhecer a sabedoria sem ser sábio.

De fato, ou o homem é sábio ou é tolo.²⁹ No entanto, Evódio percebe que não pode ser completamente tolo, pois ele busca ser sábio e tem um certo conhecimento da sabedoria. Agostinho defende a tese de que todos os homens têm uma idéia da sabedoria (*notio sapientiae*) impressa em suas mentes, ou seja, que é natural ao homem a idéia de sabedoria. Isso se pode ver em dois textos do *De libero arbitrio*:

Logo, o ignorante conhece a sabedoria! Com efeito, como dissemos, ele não estaria certo de desejar ser sábio, nem que isso seja de fato algo irrecusável — caso a ideia de sabedoria não estivesse inerente a seu espírito.³⁰

Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção da felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza, sem nenhuma hesitação afirmamos que queremos ser felizes. Assim também, antes de sermos sábios, nós temos impressa em nossa mente a noção da sabedoria. Em virtude da qual cada um de nós, ao ser questionado se quer ser sábio, responde sem sombra de hesitação que o quer.³¹

²⁸ O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of mind*. Op.cit. p 183.

²⁹ "Aug. - Cur ergo et quando sapiens non est, non sit insipiens? Ev. - Hoc quoque fateor, quando quisque sapiens non est, eum esse insipientem."

AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit., II, 15, 40. "Ag. Agora, por que então quando alguém não é sábio deixará de ser ignorante? Ev. Aceito também que aquele que não é sábio é ignorante." *De libero arbitrio*. II, 15, 40.

³⁰ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit., II, 15, 40. p 126. "Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim, sicut iam dictum est, certus esset velle se esse sapientem, idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhaereret." *De libero arbitrio*. II, 15, 40.

³¹ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit., II, 9, 26. p. 107. "Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente

Conclui-se, então, que existe no homem uma noção de sabedoria, e também de felicidade, impressa em sua mente *a priori*.³² Agostinho não usa a palavra “inata”, no sentido de que já seria uma noção pronta e completa na mente humana. Parece que o termo “*impessa*” significa mais uma noção que está na mente humana, mas que precisa ser encontrada pela razão através de um processo introspectivo, isto é, sem ajuda dos sentidos. De fato, parece ser que estão na natureza da razão essas noções (no caso, sabedoria e felicidade) bem como outros princípios independentes dos sentidos e válidos objetivamente.

Como mencionado algumas páginas acima, quando Agostinho comparou as diferenças entre funções da sabedoria e dos números, vimos que a função dos números é a de ser luz do mundo sensível, isto é, tudo aquilo que é criado, possui forma porque por causa dos números. Parece ser que os números formam a estrutura das coisas que percebemos:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão.³³

Porém, os números não formam simplesmente a estrutura do mundo criado e perceptível. Segundo Agostinho, é graças aos números que podemos perceber os objetos materiais:

Portanto, sejam quais forem os seres mutáveis que vêes, não os podes perceber, nem pelos sentidos corporais, nem pela aplicação do espírito a não ser que eles recebam certa perfeição própria dos números, sem a qual recairiam no nada.³⁴

No final do parágrafo citado acima, Agostinho diz que essa forma numérica é imutável e eterna, e que as formas das coisas dependem dela. Ora, se é imutável e eterna, é verdadeira. Portanto, apreender a forma dos números é apreender a

habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.”

³²O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op. cit. p. 184. O autor faz algumas comparações com algumas noções estoicas semelhantes, por exemplo, a *prolēpsis* e a *oikeiōsis*, bem como a noção de conhecimentos inatos em Cícero.

³³ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit., II, 16, 42.p. 129. “Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt.” *De libero arbitrio*, II, 16, 42.

³⁴ AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. Op. cit., II, 16, 44.p. 131. “Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur.” *De libero arbitrio*, II, 16, 44.

verdade.³⁵ Pode-se concluir disso que, aquele que contempla a forma dos números presente nos objetos, contempla também a sabedoria de certa maneira, dada a sua quase identidade. Mais que isso, pelo simples fato de o homem ser capaz de perceber os objetos sensíveis, é necessário que consiga perceber sua forma e, portanto, a forma dos números que dá forma aos objetos. Logo, também, percebe a sabedoria, já que a forma dos números e a sabedoria estão no mesmo patamar ontológico. E ter esse conhecimento da sabedoria, por menor que seja, é igual a conhecer a verdade.

4.2 – Considerações complementares sobre a verdade

No subcapítulo anterior falamos sobre a razão e o conhecimento das formas (*regulae*) tanto dos números como de outros princípios, bem como da sabedoria. Tentamos relacionar esses conceitos entre si assim como com a verdade. A fonte principal foi o *De libero arbitrio*. Agora passaremos a discutir outros aspectos da verdade presentes em outras obras de Agostinho.

Ele fala muito sobre a verdade nos *Soliloquios*, uma obra de sua juventude, que, porém, parece ter mantido seu pensamento, no tocante aos temas a serem tratados aqui, até o fim da vida. Nesta obra, Agostinho dedica alguns capítulos sobre o tema da verdade. Inicialmente, podemos ver a distinção que ele faz entre os conceitos de *verum* (verdadeiro) e *veritas* (verdade):

Razão. Primeiramente, vejamos o seguinte: sendo verdade e verdadeiro duas palavras, parece-te que estas palavras significam duas coisas ou somente uma? *Agostinho.* Parecem significar duas coisas. Pois, assim como uma coisa é castidade e outra coisa é casto—e assim por diante —, assim creio que uma coisa é verdade e outra o que se diz verdadeiro. *R.* Qual dessas duas achas que seja superior? *A.* A verdade. Pois não é a castidade que se faz pelo casto, mas sim o casto que se faz pela castidade. Assim também o que é verdadeiro certamente o é pela verdade.³⁶

³⁵ O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.* p. 185.

³⁶ AGOSTINHO. *Soliloquios. Op. cit.*, I, 15, 27. p. 50. “*R.* - Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur. *A.* - Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur. *R.* - Quod horum duorum putas esse praestantius? *A.* - Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.” *Soliloquia*, I, 15, 27.

Verum, então, é considerado um atributo ou qualidade das coisas, ao passo que *veritas* se diz de uma substância realmente existente e independente das diversas instâncias de *verum*. Portanto, conclui-se também que *veritas* é superior ao *verum*, pois este depende daquela para existir. Segundo O'Daly, essa diferença terminológica não é sempre respeitada, sendo que, em alguns casos, *verum* pode se referir à verdade em sentido substancial,³⁷ como se pode ver no silogismo apresentado mais adiante.

Em seguida, Agostinho se pergunta se a verdade perece no momento em que algum objeto verdadeiro perece. E, claro, a resposta é negativa, já que, como mostrado anteriormente, a verdade é eterna e, portanto, imperecível.

R. E quando uma pessoa casta morre, tu achas que a castidade acaba? A. De modo algum. R. Portanto, quando perece algo que é verdadeiro, não perece a verdade.(...)R. Conclui-se, pois, que algo que é verdadeiro perece. A. Não contradigo.³⁸

No número seguinte dos *Soliloquia*, Agostinho monta um silogismo complexo para ajudar na distinção entre *verum* e *veritas*. Isso o ajudará a definir o que é a verdade, além de mostrar como, às vezes, *verum* é usado no sentido de *veritas*. Tal silogismo se encontra no segundo livro dos *Soliloquia*. Para facilitar a interpretação, cita-se O'Daly:

A qualidade de *verum* nas coisas físicas ou mortais é transiente: se elas deixam de ser *vera*, a contínua existência da verdade não é prejudicada (§28). Se *veritas* é imperescível, então, argumenta Agostinho, segue a seguinte conclusão:

- A. Qualquer coisa que está, está necessariamente em algum lugar.
- B. (A verdade está em algum lugar)
- C. (A verdade) não está ...nas coisas mortais.
- D. Existem, portanto, coisas imortais.
- E. Não há nada verdadeiro, no entanto, no qual não haja verdade.
- F. Segue-se, portanto, que não existem coisas verdadeiras que não sejam imortais.
- G. Aquilo que é falso não existe.
- H. Mas tudo o que não é verdadeiro é falso.
- I. Nada, portanto, pode-se corretamente afirmar que existe, exceto as coisas imortais.³⁹

³⁷O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op. cit. p. 185.

³⁸AGOSTINHO. *Soliloquios*. Op. cit. I, 15, 27. p. 50. "R. - Quid? cum castus aliquis moritur, censes mori etiam castitatem? A. - Nullo modo. R. - Ergo, cum interit aliquid quod verum est, non interit veritas.(...) R. - Concluditur ergo aliquid quod verum sit, interire. A. - Non contravenio." *Soliloquia*, I, 15, 27.

³⁹"The quality of *verum* in physical or mortal things is transient: if they cease to be *vera*, the continued existence of *veritas* is not jeopardized (§28). If *veritas* is imperishable, then, Augustine argues, the following conclusion holds:

A. Whatever is, is necessarily somewhere.

Claro está que a conclusão de Agostinho não é satisfatória, pois aqui o termo verdadeiro (*verum*) é usado em duplo sentido, podendo significar tanto “verdadeiro” como “real”. O termo ser (*esse*) teve seu uso limitado, referindo-se apenas aos seres imperpressíveis. Assim, a referência a uma árvore que é *verano* §28 dos *Soliloquia* é feita em relação a uma árvore que existe realmente. Por isso, ele consegue concluir que, no caso específico da árvore, algo que é *verum* perece, o que é contraditório à premissa ‘F’. De fato, ‘F’ somente é possível se o “no qual” da premissa ‘E’ significar “em um sujeito”,⁴⁰ ou seja, se a verdade está em ‘Y’ de tal forma que não possa ser separada de ‘Y’, o qual está em algum lugar ‘A’ de verdade. Neste sentido, *verum* denota aquilo que é permanentemente existente e real, e a árvore verdadeira (*vera*) do §28 dos *Soliloquia*, é, no sentido de *verum*, uma árvore falsa. Isso ocorre não pelo fato de que ela não exista, mas porque o seu modo de existência não é aquele de um ser verdadeiro.⁴¹ Assim, pode-se concluir que Agostinho define a verdade como aquilo que está no ser. Para O’Daly, estar “no ser (esse)” é igual a “ser equivalente a”,⁴² e defende sua posição com base nos *Solilóquios*, que diz: “na minha opinião, verdade é aquilo que é.”⁴³ Portanto, tudo o que é, é verdadeiro enquanto é o que é.

Nash analisa muito bem as diferenças entre *veritas* e *verum*, as quais são três, segundo ele. A primeira faz alusão à teoria platônica da participação, ou seja, que as coisas particulares do mundo sensível são instâncias das coisas em si, as quais pertencem ao mundo inteligível. Assim, pode-se dizer que, coisas verdadeiras são instâncias particulares da verdade. O mesmo raciocínio vale para coisas semelhantes, homens castos, etc. A segunda diferença estabelecida por Agostinho, segundo Nash,

-
- B. (sc. Truth is somewhere).
 - C. (sc. Truth) is not ... in mortal things.
 - D. There are, therefore, immortal things.
 - E. There is nothing true, however, in which there is not truth.
 - F. It follows, therefore, that there are no true things that are not immortal.
 - G. Whatever is false does not exist.
 - H. But everything that is not true is false.
 - I. Nothing, therefore, is rightly said to exist, except immortal things (§29). “

O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Op. cit., p 186.

⁴⁰ Sobre o sujeito mencionado aqui, ver *De immortalitate animae*, 5, 7: “Nunc autem quatenus accipienda sit animi mutatio videamus. Si enim subiectum est animus arte in subiecto existente, neque subiectum immutari potest quin et id quod in subiecto est immutetur; qui possumus obtinere immutabilem esse artem atque rationem, si mutabilis animus in quo illa sunt esse convincitur?”

⁴¹ O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Op. cit., p 186.

⁴² *Idem*.

⁴³ AGOSTINHO. *Solilóquios*. Op. cit. II, 5, 8. p. 67. “Nam *verum mihi videtur esse id quod est.*” *Soliloquia*, II, 5, 8.

é que as instâncias da verdade são mutáveis, mas a verdade em si é imutável. Assim, para usar o exemplo das *rationes*, pode-se dizer que a razão segundo a qual ‘um’ está para ‘dois’ da mesma forma que ‘dois’ está para ‘quatro’, é imutável, ou seja, não será mais nem menos verdade hoje que amanhã ou daqui um ano. A última diferença se encontra na eternidade da *veritas* e na temporalidade do *verum*. Proposições contigentes são a melhor prova da eternidade da verdade. Assim, quando dizemos que ‘Agostinho está comendo agora’ e, de fato ele está comendo, a proposição é verdadeira (*vera*). No momento em que Agostinho deixa de comer, no entanto, a proposição se torna falsa. Porém, isso não afeta em nada a verdade em si, isto é, a *veritas* não deixa de existir porque uma de suas instâncias passou a ser falsa.⁴⁴

No *De Trinitate*, Agostinho também fala sobre a verdade. Talvez não somente no sentido de um conteúdo de razão, mas também no sentido ontológico:

Na substância da Verdade, - pois essa de fato é a única que existe realmente -, não existe um maior ou um menos verdadeiro. Assim, o que é grande na Trinitate, é grande pelo fato de existir verdadeiramente. Portanto, onde a grandeza é a própria verdade, tudo o que tem mais grandeza deve ter necessariamente mais verdade, e tudo o que tem de menos verdade, tem também de ter menos grandeza. Enfim, como tudo o que encerra mais verdade, sem dúvida, é mais verdadeiro, assim tudo o que é maior participa de mais grandeza; logo o que é maior é mais verdadeiro.⁴⁵

Esse extrato se encontra em um contexto específico no qual Agostinho fala da igualdade entre as três pessoas da Trindade. Porém, podemos tirar algumas conclusões dele. Primeiramente, Agostinho indica uma teoria da participação, na medida em que diz que “o ser que tem mais graus de verdade é mais verdadeiro”. Entendemos que, aqui, o Bispo de Hipona indica que existem graus de perfeição entre os seres, e conseqüentemente, que alguns são mais verdadeiros que outros. Voltando ao que já foi tratado no capítulo sobre a existência de Deus, onde estabelecemos a hierarquia entre os diversos níveis de realidade, vemos que Agostinho vai dos seres inanimados até chegar a Deus. O caminho passa pelos seres animados, logo, os sensíveis, em seguida os

⁴⁴NASH, Ronald. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge. Op. cit.*, p. 20.

⁴⁵Agostinho. *A Trindade. Op. cit.*, VIII, 1, 2.p. 261. “In substantia quippe veritatis, quoniam sola vere est, non est maior aliqua, nisi quae verius est. Quidquid autem intellegibile atque incommutabile est, non aliud alio verius est, quia aequè incommutabiliter aeternum est; nec quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum est, quam eo quo vere est. Quapropter ubi magnitudo ipsa veritas est, quidquid plus habet magnitudinis, necesse est plus habeat veritatis; quidquid ergo plus veritatis non habet, non habet etiam plus magnitudinis. Porro, quidquid plus habet veritatis, profecto verius est, sicut maius est quod plus habet magnitudinis; hoc ergo ibi est maius quod verius.” . *De Trinitate*, VIII, 1, 2.

racionais, para então falar de Deus.⁴⁶ À luz deste texto, podemos concluir que o ser maior e, portanto, mais verdadeiro, é Deus.⁴⁷ Em seguida, temos o homem, que consegue uma participação maior em Deus por sua capacidade de conhecer a verdade. Por último os animais, as plantas e os seres inanimados, respectivamente. Não entramos em detalhes sobre o tema da participação, pois aqui o foco é a verdade. Por ora, basta saber que existem níveis ontológicos de verdade (*veritas*) e, portanto, também de (*verum*).

Uma segunda conclusão pode ser tirada do início do texto, onde Agostinho diz que “tudo aquilo que é verdadeiro e imutável não admite graus de verdade porque é igual e imutavelmente eterno.” Essa afirmação parece ser contraditória com a teoria da participação que acabamos de explicar acima. Porém, entendemos que aqui Agostinho está falando de uma determinada classe de seres, onde não há diferença, quantitativamente falando, de verdade entre os seres dessa mesma classe. Por exemplo, não existe diferença quantitativa de ser ou verdade entre a classe de “seres” que compõe a Trindade, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm a mesma quantidade de *veritas* e *esse*. Parece que este princípio pode ser aplicado a outras classes de seres, por exemplo, as formas dos números e os demais princípios (*regulae*) da sabedoria. Dado que estão no mesmo nível ontológico, e como explicado anteriormente, são objetivamente verdadeiros, é necessário que tenham a mesma quantidade de *veritas* e *esse*.

Assim, parece que Agostinho, inicialmente, divide os seres em grupos ontológicos de acordo com seu grau de participação no *esse et veritas in se*, isto é, Deus. Desse ponto de vista, a cada nível que a participação se afasta mais de Deus, tem-se uma perda de ser e de verdade. Porém, entendemos que, pelo menos, dentro da classe ontológica “pessoas da Trindade”, não existe diferença quantitativa de verdade e ser, ou seja, são iguais. O mesmo vale para a classe “formas dos números e *regulae* da sabedoria”.

Por último, podemos analisar duas passagens do *De vera religione*, onde Agostinho diz, claramente, que a Verdade é Deus. Vale mencionar que essa Verdade a que Agostinho se refere é uma Verdade em sentido ontológico, que pode ser considerada a fonte das verdades lógicas. Vejamos:

⁴⁶ AGOSTINHO. *De libero arbitrio*. *Op. cit.*, II, 3, 7 – *sqq.*, p. 80 – *sqq.*

⁴⁷ Agostinho. *De Trinitate*, VIII, 1, 2.

Pelo fato de essa lei de todas as artes ser absolutamente imutável, enquanto o espírito – que recebeu o dom de constatar isso – está sujeito às variações do erro, é claro que existe acima nossa mente uma lei imutável chamada Verdade.⁴⁸

Deste pequeno extrato não se pode concluir que a Verdade mencionada por Agostinho seja Deus, pois as verdades eternas todas estão acima da razão e são imutáveis, como foi explicado no subcapítulo anterior. Porém, na seção seguinte, Agostinho afirma sem rodeios que a Verdade imutável que está acima da mente é Deus:

A partir do que foi visto, é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. Aí se encontra a primeira vida, a primeira essência.⁴⁹

A partir desse segundo texto, fica claro que Agostinho considera que a Verdade imutável que se encontra acima da razão humana é Deus. Como já temos dito, existem outras verdades que também estão acima da razão do homem, como é o caso das *regulae*, dos princípios morais, das razões dos números, e de todas as verdades estritamente racionais, isto é, as quais o homem tem acesso independentemente dos sentidos. O que este texto indica, é que Deus como Verdade ontológica, além de ser o fundamento de todos os outros tipos de verdade, isto é, verdades eternas e verdades da experiência, é também mais um tipo de verdade, e por esse mesmo fato, é superior à mente humana.⁵⁰

Tendo analisado vários aspectos da verdade tratados por Agostinho em suas obras, sobretudo como conteúdo da razão e por último, também do ponto de vista da ontologia, passamos agora, a uma breve análise da relação entre razão e verdade.

⁴⁸ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. *Op. cit.* 30, 56. p. 82. “Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.” *De vera religione*, 30, 56.

⁴⁹ *Idem*. 31, 57. p. 82. “Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia.” *De vera religione*, 30, 56.

⁵⁰ Agostinho confirma essa teoria de que Deus é a Verdade em: *Sermones*, 7, 7; *De Trinitate*, 5, 3; *De genesi ad litteram*, V, 16, 34; *Confessiones*, 7, 16.

4.3 - A conexão entre a razão e a verdade.

Antes de adentrar propriamente nas considerações complementares sobre a verdade, é importante lembrarmos a distinção entre razão superior (*ratio superior*) e razão inferior (*ratio inferior*), feita no subcapítulo 3.1. É necessário lembrar essa distinção, pois nos textos que usamos neste subcapítulo, Agostinho usa muito os termos razão e mente, e isso pode gerar algumas confusões, sobretudo porque o Bispo de Hipona não usa um vocabulário sempre constante. Na primeira parte do capítulo anterior, mostramos que a alma e a razão são sinônimas para Agostinho. A razão (*ratio*), no entanto, pode ser dividida em razão superior (*ratio superior*) e razão inferior (*ratio inferior*). À razão superior cabe o conhecimento das verdades puramente intelectuais, como as formas dos números e os princípios da matemática e geometria. O conhecimento dessas verdades é o que Agostinho chama de *sapientia*. A *ratio superior* (*ratio superior*) também pode ser chamada de inteligência (*intelligentia*). Quando Agostinho usa o termo mente (*mens*), refere-se à razão enquanto faculdade, ou à alma. Dito isso, podemos passar a um estudo mais detalhado da *ratio* em Agostinho e sua conexão com a verdade.

No *De immortalitate animae*, Agostinho discorre sobre o termo *ratio* e procura defini-lo:

A razão é o olhar da alma que, por si mesmo, não pelo corpo, contempla o verdadeiro; ou a contemplação mesma do verdadeiro, não pelo corpo; ou o verdadeiro em si enquanto contemplado.⁵¹

Neste texto, existem três definições de razão (*ratio*). A primeira é “o olhar da alma que, por si mesmo, não pelo corpo, contempla o verdadeiro.” A segunda é “a contemplação mesma do verdadeiro, não pelo corpo.” A terceira e última é “o verdadeiro em si enquanto contemplado.”

Essas definições são necessárias para que possamos saber qual a relação existente entre a razão e a verdade. Vejamos:

- a. A razão como “o olhar da alma que, por si mesmo, não pelo corpo, contempla o verdadeiro.” Aparentemente é o sentido mais comum para

⁵¹Traduzimos. “Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur.” *De immortalitate animae*, 6, 10.

nós, pois significa a razão como faculdade. “É a faculdade do pensamento racional.”⁵²

b. A razão como “a contemplação mesma do verdadeiro, não pelo corpo.” Pode significar a atividade da razão como definida em “a”, ou seja, a atividade da razão como faculdade. Ainda, pode significar o resultado dessa atividade. Tomada na primeira acepção, *ratio* equivale ao que Agostinho chama *ratiocinatio* (raciocínio), ou seja, precisamente a atividade da faculdade da *ratio* na busca pela verdade. O raciocínio é chamado também, por Agostinho, de ciência (*scientia*).⁵³ Para uma distinção mais completa entre razão (*ratio*) e raciocínio (*ratiocinatio*), pode-se ler o seguinte extrato do *De quantitate animae*:

Porque um pouco antes disseste que devia concordar contigo que possuímos a ciência antes da razão, porque esta se apóia em algo conhecido, quando a razão nos leva ao desconhecido. Mas agora deparamos que não deve ser denominada razão, quando se trata disso, pois a mente sábia não age sempre assim, embora sempre possua a razão. Talvez neste caso denomina-se raciocínio; assim a razão seria como que um olhar da mente (*mentis aspectus*), mas o raciocínio é a investigação da mente (*rationis inquisitio*), ou seja, um movimento do olhar da mente para o que é preciso olhar. Por isso, esta se destina a investigar, aquela a ver. Assim, quando o olhar da mente, que denominamos razão, projetado sobre alguma coisa, a vê, denomina-se ciência; mas quando não a vê, embora lhe dirija o olhar, chama-se falta de ciência ou ignorância. Com efeito, quem olha com estes olhos corporais, nem sempre vê o que percebemos facilmente quando estamos cercados pela escuridão. Por isso é, claro, conforme penso, que uma coisa é o olhar (*aspectum*), e outra, a visão (*visionem*); ambas as quais denominamos razão e ciência. A não ser que algo te leve a te opores a essas informações ou julgues que não está muito clara essa distinção.⁵⁴

⁵² Traduzimos. O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op. cit., p 187.

⁵³ A definição e discussão sobre o conceito de *ratiocinatio* e *scientia* pode ser encontrada, além de no *De quantitate animae* 27, 53, pode ser encontrada nos *Soliloquiorum* I, 12. A definição de *ratiocinatio* como *scientia* pode ser encontrada no *De immortalitate animae* 1, 1, onde Agostinho a define como *Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagacionem nitens cognitio*, ou seja, o raciocínio correto é aquele que vai das coisas certas à investigação das incertas.

⁵⁴ AGOSTINHO. *A grandeza da alma*. Op. cit. 27, 53.p. 320. Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit: nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur; non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem; sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur; ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum; incitiae vel ignorantiae dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspicit, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. Nisi quid te adversus haec movet, aut parum dilucide ista distincta arbitraris. *De quantitate animae*, 27, 53.

c. A razão como “o verdadeiro em si enquanto contemplado.” Aqui Agostinho está se referindo à ideia de verdade contemplada. Segundo O’Daly, essa terceira definição corresponde ao *lógos* grego enquanto conceito.⁵⁵ A pergunta de Agostinho é se a *ratio* no sentido de verdade contemplada, ou seja, ideia, pode subsistir sem uma mente. As duas primeiras definições de razão não causam esse problema, pois ambas implicam uma mente: a primeira é a mente e a segunda requer o sujeito pensante para raciocinar.⁵⁶ Esse terceiro conceito de *ratio*, como o verdadeiro em si enquanto contemplado, certamente, se refere ao que Agostinho chama de *sapientia*, e a requer da *ratio*, no sentido “a” ou faculdade, que utilize sua parte superior, ou seja, *ratio superior* ou *intelligentia*. Perceba-se que a *ratio* “b” é o que Agostinho chama de *scientia* ou conhecimento do mundo sensível, e para isso, precisa do raciocínio (*rationatio*). A *ratio* “c” é o que o Bispo de Hipona chama de *sapientia* ou conhecimento das verdades puramente intelectuais. Tal conhecimento é natural à alma e acontece diretamente, sem a necessidade do raciocínio. Para que ele aconteça, é necessário que a alma use sua parte superior, isto é, a *intelligentia*.

A discussão levantada por Agostinho sobre a relação entre a razão e a verdade almeja à demonstração de que a verdade não pode ser gerada pela razão, ainda que ambas andem, normalmente unidas. Vejamos mais detalhadamente o raciocínio de Agostinho. Aqui é importante saber que o Bispo de Hipona usa o termo ‘alma’ (*animus*) para referir-se à faculdade da razão. Por isso, às vezes, traduzimos como mente, outras como alma ou ainda, simplesmente como razão.

Para que exista conhecimento, deve haver pelo menos alguma conexão entre a razão e a verdade contemplada no sentido de “c”, e esta deve estar na mente que a conhece. Quando dizemos ‘estar na mente’, nos referimos ao acesso que a mente tem, pela inteligência, a certas verdades que não dependem dos sentidos. Quando a mente acessa essas verdades, as possui *in intellectu*. Neste sentido é que nos referimos às verdades estarem na mente, isto é, a mente sendo o sujeito que as conhece. Agostinho ainda se pergunta se as ideias estão presentes na mente ou se são separadas, ou ainda se a mente está presente nas ideias. Como mostrado no *De immortalitate animae*, as *rationes* eternas (‘c’) estão inseparavelmente na mente (*ratio* ‘a’) eterna. No caso de a

⁵⁵O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Op. cit. p. 187.

⁵⁶*Idem*.

mente estar presente nas ideias como em um sujeito, segue-se a mesma conclusão.⁵⁷ A conclusão é a mesma, pois, para Agostinho, o que importa é que a razão enquanto faculdade e a razão enquanto ideia contemplada estejam unidas, ou seja, é indiferente quem está em quem, o que é necessário, é que a faculdade da razão e a ideia contemplada (a verdade) estejam unidas. Agostinho ainda se pergunta se a *ratio* “a” (faculdade) e a *ratio* ‘c’, ou seja, a ideia contemplada, podem ser duas substâncias separadas:

Como explicar a união da alma (razão) que contempla e de sua verdade enquanto contemplada (razão como ideia)? Ou a alma (razão) é o sujeito e o verdadeiro se encontra no sujeito; ou ambos são substâncias. (...) Dentre todas, resta discutir sobre a terceira (hipótese). Se a alma (mente/razão) é uma substância e se une à substância da razão (ideia contemplada), não é absurdo pensar que a razão (verdade contemplada) continuasse a existir enquanto a alma (razão como faculdade) deixasse de existir.⁵⁸

Porém, em seguida, o mesmo Agostinho diz que enquanto a verdade (*ratio* “c”) e a mente (*animus*) estejam unidas, é necessário que a mente (*animus*) subsista e viva necessariamente. Caso as duas pudessem ser separadas, seria necessário que o fossem por uma força não-corporea. Agostinho menciona a própria *ratio* como possível fator de separação. Porém, logo descarta essa possibilidade dada a tendência natural da *ratio* “c” de comunicar-se com aquilo que está unida (*coniunctus*), isto é, a mente (*animus*). Tampouco parece plausível para Agostinho que a mente se separe de seu objeto, isto é, a verdade, voluntariamente.⁵⁹

No *De immortalitate animae*, Agostinho mostra como a verdade (*ratio*), de certa forma obriga a mente (*animus*) a ser como é.⁶⁰ Em outras palavras, a verdade dá o

⁵⁷ Traduzimos. “Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit; animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut si primum est, sit secundum. Est autem primum.” AGOSTINHO. *De immortalitate animae*, 4, 5. Veja-se também: “Primum illud in animo esse nemo ambigit: de secundo et tertio quaeri potest; sed et secundum sine animo esse non potest.” *Idem*, 6, 10.

⁵⁸ Traduzimos. “Quare ista coniunctio intuentis animi, et eius veri quod intuetur, aut ita est ut subiectum sit animus, verum autem illud in subiecto; aut contra subiectum verum, et in subiecto animus; aut utrumque substantia. (...)Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si animus (mente) substantia est, et substantia rationi coniungitur; non absurde quis putaverit fieri posse, ut manente illa hic esse desinat.” AGOSTINHO. *De immortalitate animae*, 6, 11.

⁵⁹ O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind. Op. cit.*, p. 187. Ver também AGOSTINHO. *De immortalitate animae*, 6, 11, citado acima.

⁶⁰ *De immortalitate animae*, 6, 11.

ser da mente e a mantém como mente. E como a verdade possui o ser maior e imutável, ela obriga tudo o que é afetado por ela a ser como é. Nas palavras de Agostinho:

O que ainda nos falta? Podemos concluir que a alma (razão) é imortal? Ou poderá cessar de existir, ainda que não se separe da razão (idéia contemplada). Vemos que é a força da razão (idéia contemplada, isto é, a verdade) que mantém a alma por meio de sua união com ela; a conserva como alma (mente, razão) e não pode deixar de conservá-la, pois lhe outorga o ser. Ela (razão enquanto verdade contemplada) possui o ser máximo, pois possui a imutabilidade máxima, e por isso, tudo o que é afetado por ela é, de certo modo, obrigado a ser o que é. Como conclusão, pode dizer que a alma não pode cessar de existir se não se separa da razão; e que não pode separar-se, como demonstramos. Portanto, não pode perecer.⁶¹

Segundo O'Daly, Agostinho levanta essas hipóteses, isto é, da separação entre verdade e mente para mostrar que é impossível que a verdade seja gerada pela mente, e que as duas não são idênticas, mesmo ele usando, por vezes, o termo *ratio* no sentido de mente (*ratio* 'a') e também no sentido de verdade (*ratio* 'c'). Sobre a mente não ser geradora da verdade, devemos voltar um pouco no texto de Agostinho:

Porém, quando estamos raciocinando dentro de nós mesmos, ou quando alguém nos faz boas perguntas sobre as artes liberais, as respostas as encontramos em lugar algum senão dentro de nós mesmos (*in animo nostro*). Porque uma coisa é descobrir (*invenire*), outra produzir ou engendrar. De outra forma, a alma engendraria coisas eternas em um processo temporal de descoberta. De fato, a alma (razão) descobre realidades eternas. Existe algo mais eterno que a definição de círculo ou realidades semelhantes dentro dessas artes? Não podemos imaginar que antes não tivessem existido nem que um dia deixarão de existir. Logo, é manifesto que a alma humana (razão) é imortal. E todas as razões verdadeiras se encontram no seu interior.⁶²

⁶¹ Traduzimos. "Quid ergo? lamne concludendum est, animum esse immortalem? an etiamsi separari non potest, extingui potest? At si illa rationis vis ipsa sua coniunctione afficit animum; neque enim non afficere potest; ita profecto afficit ut ei esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intellegitur. Ita quaecumque ex se afficit, cogit esse quodammodo. Non ergo extingui animus potest, nisi a ratione separatus; separari autem non potest, ut supra ratiocinati sumus: non potest igitur interire." AGOSTINHO. *De immortalitate animae*, 6, 11.

⁶² Traduzimos. "Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali (nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiusmodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?): manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse." AGOSTINHO. *De immortalitate animae*, 4, 6.

No mesmo texto citado acima, porém um pouco antes, Agostinho afirma que, apesar da mente não produzir a verdade, esta é encontrada e está na mente sem que mesmo a mente a conheça. Parece ser que o ponto de Agostinho aqui é mostrar também que a verdade não vem do mundo exterior e dos sentidos, por assim dizer. Nas palavras de Agostinho: "Existe algo na alma (*animus*), que não está presente no pensamento."⁶³ Daqui se pode concluir, então, que existem verdades na mente (*animus*) humana das quais ela não é consciente, ou seja, verdades presentes, mas que a mente ainda não percebeu. De fato, essa é a teoria defendida ao longo do *De magistro*.⁶⁴ Cabe ao homem, portanto, descobrir as verdades que já estão presentes em sua mente.

No final do texto em questão, Agostinho afirma que as verdades estão escondidas e que o homem não as percebe por ignorância ou por esquecimento:

Portanto, é evidente que a alma (razão) humana é imortal, e que todas as razões verdadeiras se encontram no seu interior, ainda que, ou por ignorância ou por esquecimento, pareça que não estão presentes ou se tenham esquecido.⁶⁵

Assim, terminamos de ver a relação entre as verdades e a mente humana, concluindo que as verdades estão presentes na mente, ainda que esta, muitas vezes, não as perceba. Resta agora analisar o modo com as verdades estão presentes na mente.

4.4 – Agostinho e a teoria platônica das formas

O objetivo deste subcapítulo é duplo. Primeiro, dar uma breve introdução às influências sofridas por Agostinho, sobretudo, quando faz uso da palavra 'Forma/forma' em seus escritos. O segundo escopo é exemplificar os diversos usos de 'Forma/forma', através da citação de diversos textos de Agostinho, onde aborda esses termos de maneiras diversas. Não nos detemos tanto em comentar as passagens citadas, pois o objetivo, aqui, é mostrar, através de exemplos, a influência sofrida por Agostinho.

⁶³ Traduzimos. "Aut est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est." *De immortalitate animae*, 4, 6.

⁶⁴ AGOSTINHO. *O mestre. Op. Cit.*, X, 29 – XIV, 46. p. 398 – *sqq.*

⁶⁵ Traduzimos. "Manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoracione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur." *De immortalitate animae*, 4, 6.

Detemos-nos, com mais detalhe, na relação existente entre Platão e Agostinho, porém, nada aprofundado.

Gerard O'Daly, em *Augustine's Philosophy of Mind*, dá uma excelente visão da teoria das formas em Agostinho, com uma explicação da influência platônica no autor. Segundo o autor mencionado acima, a principal característica das formas em Platão é a noção de participação que elas indicam:

Nos primeiros escritos de Platão, nós já podemos encontrar afirmações que, por exemplo, santidade é aquilo pelo qual as coisas santas, ou instâncias (...) das quais 'santo' pode ser predicado, são santas.

(...) Assim, Formas estão 'em/presentes/adicionadas a' suas instâncias; as instâncias 'têm/aceitam/pegam/partilham das' Formas ou ainda, 'participam/partilham das' Formas. Ou a relação entre Forma e instância é expressa (...) pelo dativo instrumental (coisas belas são belas 'pela [por causa] da beleza') ou por meio de preposições, por exemplo, beleza é aquilo 'em razão do que' (*di' ho*) coisas belas são belas. Ou que, a beleza 'faz' (*poiei*) as coisas belas, belas. (...)

Platão sugere que a existência da Forma é uma condição necessária para que as coisas tenham a qualidade característica daquela Forma, mas que isso não é uma condição suficiente para que sua presença esteja nas suas instâncias. . Somente a presença da Forma 'F' em 'X' é condição suficiente para que 'X' seja 'F'.⁶⁶

Destas breves citações podem-se concluir três coisas: primeiro, existe uma teoria da participação na teoria das formas platônica. Segundo, essa participação é causal, ou seja, as formas são causa das instâncias que participam de tais formas. Por exemplo, a verdade (Forma) é causa de tudo o que é verdadeiro. Em terceiro lugar, para que as instâncias que participam das formas tenham em si alguma característica da forma, esta deve estar presente nas instâncias. No caso da verdade, é necessário que

⁶⁶ Traduzimos. "(1) In Plato's earliest writings we already find some assertions that, e.g. holiness is that by which holy things, or instances, (...) of which 'holy' can be predicted, are holy. (...) Thus, the Forms are 'in/present to/added to' their instances; instances 'have/accept/get/have a share in' Forms, or they 'participate in/partake of' Forms. Or the relation between Form and instance is expressed (...) by the instrumental dative (beautiful things are beautiful 'by beauty'), or by prepositions, e.g. beauty is that 'by reasons of which' (*di' ho*) beautiful things are beautiful. Or beauty 'makes' (*poiei*) beautiful things beautiful. (...) Plato suggests that the existence of the Form is a necessary condition of things having the quality characteristic of that Form, but that is not a sufficient condition of its presence in its instances. Only the presence of Form F in X is a sufficient condition of X being in f." O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op.cit. p. 190.

exista algo da Forma verdade nas coisas verdadeiras. Por exemplo, um homem é verdadeiro porque possui algo da verdade.⁶⁷

Sobre o papel do Demiurgo, é importante mencionar uma passagem:

O Demiurgo forma o universo segundo este Ser, que contém todos os seres vivos inteligentes que existem e é o modelo do mundo visível: poderia ser descrito como um complexo de Formas.⁶⁸

Parece ser que o papel deste ‘Ser’ intelegível é igual ou semelhante ao das Formas citado acima, ou seja, tudo é formado a partir dele, que é o modelo. Portanto, tudo o que existe, existe de uma certa maneira por causa das Formas presentes neste ‘Ser’, ou seja, Ele é a causa formal de tudo. Tendo explicado, brevemente, o papel das formas em Platão, veremos agora como Agostinho tratou o tema em seus escritos.

Agostinho fala do principio ‘pelo qual’ as coisas foram criadas ou feitas:

A suma verdade e a suma sabedoria, e a forma das coisas, pela qual tudo foi criado.⁶⁹

Verbo, pelo qual foi feito tudo o que substancial e naturalmente se fez.⁷⁰

De fato, ela mesma é a espécie primeira, pela qual tudo é, por assim dizer, ‘especiado’, e a forma pela qual tudo é formado.⁷¹

Falando sobre as formas como idéias, temos também o *De diversis quaestionibus*:

Segundo elas se forma tudo o que pode nascer e morrer e tudo o que nasce e morre.⁷²

Como um exemplo da fórmula instrumental:

⁶⁷ Falamos disso com mais amplitude quando discutimos a diferença entre *veritas* e *verum*, subcapítulo 4.2 – considerações completares sobre a verdade.

⁶⁸ Traduzimos. “The Demiurge forms the universe after this Being, which contains all the intelligible living beings that exist and is the model of the visible world: it could be described as a complex of Forms.” O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of Mind. Op.cit.* p. 190.

⁶⁹ Traduzimos. “Summa illa veritas et summa sapientia et forma rerum, per quam facta sunt omnia.” AGOSTINHO. *Epistolae*, 14, 4

⁷⁰ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2007. 55, 113. p. 138. “Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter factum est.”

⁷¹ Traduzimos. “Ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia.” AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, 23.

⁷² Traduzimos. “Secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.” AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, 46.

Tudo o que é casto, é casto por causa da castidade, e tudo o que é eterno, por causa da eternidade, e tudo o que é belo, por causa da beleza, e tudo o que é bom, por causa da bondade. E assim, tudo o que é sábio, o é por causa da sabedoria, e tudo o que é semelhante, por causa da semelhança.⁷³

As formas como pensamentos de Deus. Talvez esse texto de Agostinho seja o mais complicado de entender-se, pois, a nosso ver, as formas ou idéias eternas não são a mesma coisa que as idéias divinas. As últimas, se estão em Deus, acabam por confundir-se com Ele, ou seja, são parte Dele, e logo, são Deus. As formas, por outro lado, mesmo sendo eternas e imutáveis e necessárias, não se confundem com Deus, pois foram criadas por Ele. Uma possível maneira de entender esse texto de Agostinho sobre as formas como pensamentos de Deus, isto é, como idéias divinas, é colocando-as como uma distinção de razão feita por ele entre Deus e suas formas. Em outras palavras, não existe diferença entre Deus e suas idéias, o que existe é uma divisão feita racionalmente para ver o mesmo Ser de pontos de vista diferentes. Um exemplo análogo é a divisão que Aristóteles faz da alma humana em racional, sensitiva e apetitiva: sabe-se que a alma não é divisível em si, e que essas três divisões feitas pelo Estagirita são apenas *in intellectu* e não *in re*. Do mesmo modo a divisão feita por Agostinho entre Deus e suas idéias não é uma divisão de fato, é puramente intelectual. Outra coisa é falar sobre as idéias divinas como formas já presentes nos seres criados. Isso, claramente não implica que estes sejam Deus. Vejamos nas palavras de Agostinho:

Portanto, as idéias são as formas principais ou as razões estáveis e imutáveis das coisas, as quais não foram formadas, e por isso, são eternas e permanentes em seu próprio ser, e estão contidas na inteligência divina.⁷⁴

E se Deus, como tantas vezes recorda Platão, possui na sua inteligência eterna todas as formas tanto dos seres vivos como do Mundo inteiro, por que não há de ser Ele a tudo criar?⁷⁵

⁷³ Traduzimos. "Omne castum castitate castum est, et omne aeternum aeternitate aeternum est, et omne pulchrum pulchritudine, et omne bonum bonitate. Ergo et omne sapiens sapientia, et omne simile similitudine." *Idem*, 23.

⁷⁴ Traduzimos. "Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur." *Idem*, 46.

⁷⁵ AGOSTINHO. A cidade de Deus. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. XII, 27.p. 1152. "Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut mundi universi, ita omnium animalium species aeterna intellegentia continebat: quomodo non ipse cuncta condebat?" *De civitate Dei*, XII, 27.

Outra maneira muito comum de Agostinho falar das formas é dizendo que elas se encontram no Filho de Deus enquanto ‘palavra’:

Perguntas-me, além disso, se aquela Verdade suprema, e Sabedoria suprema e Forma das coisas, por quem tudo se fez e a quem nossos mistérios sagrados declaram Filho de Deus, contém uma ideia universal de homem, ou de cada um de nós, isto é, de cada homem em particular. (Tradução nossa).⁷⁶

Esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio. E é a verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele.⁷⁷

Que a nossa religião nos ligue, pois, ao Deus único e onipotente. Entre o nosso espírito com o qual o conhecemos como Pai e a Verdade – isto é, a luz interior com que o conhecemos, criatura alguma se interpõe. A mesma *Verdade* receba, ela também, nele e com ele, a nossa adoração, sendo ela em anda dessemelhante ao Pai. É a Forma de todos os seres que foram feitos pelo Uno e tendem ao Uno. (...) *Verbo*, pelo qual tudo foi feito tudo o que substancial e naturalmente se fez.⁷⁸

Sobre como a atividade criacionista de Deus age:

Mas pela eterna e incomutável e permanente razão de seu Verbo coeterno com ele.⁷⁹

Sobre a força causal da forma:

E conhecem com mais certeza as coisas temporais porque percebem as causas principais no Verbo de Deus por quem o mundo foi feito.⁸⁰

A definição de Xenócrates⁸¹ se pode ver em:

⁷⁶ AGOSTINHO. *Epistolae*, 14, 4. “Item quaeris utrum summa illa veritas et summa sapientia et forma rerum, per quam facta sunt omnia, quem Filium Dei unicum sacra nostra profitentur, generaliter hominis, an etiam uniuscuiusque nostrum rationem contineat.”

⁷⁷ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. *Op. cit.* 36, 66. p. 92. “Et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum. (...) ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.” *De vera religione*, 36, 66.

⁷⁸ *Idem*, 55, 113. p. 138. “Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quoque Veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso, et cum ipso veneremur, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt, et ad unum nituntur. (...) et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter factum est.” *De vera religione*, 55, 113.

⁷⁹ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. *Op. cit.* I, 18, 36. “Sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui.” *De genesi ad litteram*, I, 18, 36.

⁸⁰ AGOSTINHO. *De civitate Dei*, IX, 22. pag. 873. Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus.

⁸¹ De acordo com O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of mind*. *Op. cit.* pag 191, o discípulo e sucessor de Platão como líder da academia definia ‘forma’ como ‘a causa paradigmática dos fenômenos naturais que acontecem regularmente. Essa definição se tornou a definição-padrão da escola. Agostinho

Verbo, pelo qual foi feito tudo o que substancial e naturalmente se fez.⁸²

Sobre as instâncias particulares das Formas participarem nas Formas:

Também se entende e se acredita que a alma alcança a eternidade, e que isso acontece por causa da participação eterna da eternidade. Mas Deus não é eterno dessa forma, senão que Ele mesmo é o autor da eternidade mesma.⁸³

(...) Não são somente Ideias, mas elas mesmas são verdadeiras, porque são eternas e permanecem do mesmo modo e também imutáveis. E por cuja participação se faz tudo o que existe e no modo em que existe.⁸⁴

As formas também são consideradas leis:

Outra coisa é prever, nas leis eternas e imutáveis de Deus, que vivem na sua sabedoria.⁸⁵

Também são princípios da ordem cósmica:

E conhecem com mais certeza as coisas temporais porque percebem as causas principais no Verbo de Deus por quem o mundo foi feito. Nessas causas, algumas coisas são aprovadas, reprovadas outras, e ordenadas todas.⁸⁶

São a fonte da forma numérica e estética. Assim, os artistas criam em imitação da perfeição das formas:

No qual se encontram os corpos de todos os animais, que foram feitos de algo, isto é, de elementos do mundo, mas de uma maneira muito mais perfeita e excelente que quando os artífices imitam aquelas mesmas figuras e formas.⁸⁷

Ou ainda como referência à ação criadora do Demiurgo:

certamente a conheceu, e colocou a causa em Deus. Para Xenócrates, as formas também são consideradas números, porém, isso não tem nada de novo na doutrina platônica.

⁸² AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. *Op. cit.* 55, 113. p. 138. “Et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter factum est.” *De vera religione*, 55, 113.

⁸³ Traduzimos. “Nam et anima aeternitatem vel intellegitur vel creditur consequi, sed aeterna aeternitatis participatione fit. Non autem ita aeternus Deus, sed quod ipsius aeternitatis est auctor. Hoc et de pulchritudine et de bonitate licet intellegi.” AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, 23.

⁸⁴ Traduzimos. “(...) non solum sunt Ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est.” *Idem*, 46.

⁸⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, IX, 22. p. 873. “Aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius Sapientia vivunt.” *De civitate Dei*, IX, 22.

⁸⁶ *Idem*. p. 873. “Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus; quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur.” *De civitate Dei*, IX, 22.

⁸⁷ Traduzimos. “In quo sunt etiam corpora animalium, quae iam de aliquo, id est, demundi fabricantur, sed longe potentius et excellentius quam cum artifices homines easdem figuras corporum et formas in suis operibus imitantur.” AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, 78.

Pois é como uma arte do Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis.⁸⁸

Agostinho quer deixar clara a diferença que existe entre a atividade criadora de Deus e a de um artesão. Assim, a forma que Deus impõe em sua criação é inerente e, portanto, possui força causal. Por outro lado, a forma que o artesão dá aos objetos que cria é externa e não possui essa mesma força causal. Vejamos:

Efetivamente, há a forma de que se reveste exteriormente a matéria corpórea – como fazem os oleiros, os artífices e os operários que pintam e esculpem figuras que reproduzem corpos animados. Mas há outra forma cuja eficiência causal é interior, provém da secreta e misteriosa vontade de uma natureza viva e inteligente que, se ser feita, produz as formas naturais dos corpos e as próprias almas dos vivos.

A primeira forma – a exterior – está ao alcance de qualquer artífice. Mas a outra só se pode atribuir a um artífice, ao Deus Criador que fez o Mundo e os anjos sem ter a necessidade nem de outros anjos nem de outro Mundo.⁸⁹

A forma de tudo o que é criado também se encontra presente na ‘palavra’ divina como uma força imutável e viva:

E um só é o verbo de Deus que tudo criou e que é a verdade imutável. Por isso, nele, principalmente e de modo imutável, estão todas as coisas, não somente as que agora existem no universo, mas as que existiram e as que existirão. Melhor dizendo, nele não existiram, nem existirão, mas apenas existem; e tudo é vida, e tudo é unidade, e quanto mais unidade, mais perfeita é a vida.⁹⁰

Agostinho diz que existem formas da Forma, ou seja, que existe uma forma de homem ou de cavalo, e que toda a espécie é criada de acordo com sua respectiva Forma.

⁸⁸ AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.*, VI, 10, 11. P.230. “Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium.” *De Trinitate*, VI, 10, 11.

⁸⁹ AGOSTINHO. *A cidade de Deus. Op. cit.* XII, 26. p. 1147. “Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intellegentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera non nisi uni artífici, creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit.” *De civitate Dei*, XII, 26.

⁹⁰ AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.* IV, 1, 3. “Quia igitur unum est Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est vita.” *De Trinitate*, IV, 1, 3.

Assim, existiria uma Forma de homem, e toda a espécie humana seria criada de acordo com essa Forma geral. Nas palavras de Agostinho:

Se isso não pode ser dito nem crido com a razão, resta que todas as coisas têm sido criadas pela razão. Não pela mesma razão o homem e o cavalo. Pensar assim seria um absurdo, já que cada coisa foi criada pelas suas próprias razões.⁹¹

Esperamos, com a citação desses textos, ter dado uma idéia mais geral dos inúmeros modos como Agostinho usa a palavra ‘Forma/forma’, bem como uma pequena introdução sobre como ele foi influenciado por Platão e por alguns neoplatônicos.

4.5 - Conhecimentos, memória e iluminação

Neste subcapítulo voltamos a uma das questões levantadas anteriormente, ou seja, como explicar a presença de conteúdos de verdade na razão humana sem que esta seja consciente dos mesmos? É necessário que respondamos a essa questão, pois, a iluminação é a responsável direta por esses conhecimentos. De fato, a iluminação é a causa de todo e qualquer conhecimento que o homem tenha ou venha a adquirir, como discutimos na parte final deste subcapítulo.

Como já mencionado antes, Agostinho refuta a hipótese de que o conhecimento de verdades imutáveis, por exemplo, das formas eternas, formas dos números, regras da sabedoria e outras *rationes* no sentido de verdades contempladas, possa advir da experiência sensível.

Segundo alguns comentadores, Agostinho pareceu se deparar com duas hipóteses para explicar os conhecimentos inatos da alma humana.⁹² Uma opção seria a teoria da *anamnêsis* ou reminiscência platônica, que se baseia na preexistência da alma.

⁹¹ Traduzimos. “Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.” AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, 46.

⁹² Para mais sobre o assunto, veja-se O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind. Op.cit.* p. 200 – 201, e GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Op. cit.* p. 147 – *sqq.* Ambos comentadores defendem que o Agostinho jovem pode ter aceitado uma doutrina da reminiscência semelhante à platônica, isto é, que a alma já possuía conhecimentos inatos em si antes de unir-se com o corpo. Porém, o Agostinho em seu período mais maduro, não pode ter aceitado tal doutrina, claramente anticristã. Por isso, teria adotado definitivamente a doutrina da iluminação. O que entedemos é que o Agostinho jovem poderia estar em dúvida sobre qual das duas teorias desenvolveria (reminiscência ou iluminação), mas que optou pela iluminação, como fica evidente nas *retractationes* I, 8, 2, abaixo.

A outra opção seria a iluminação divina, que, sem dúvida, foi a escolhida por Agostinho. Sabemos que a *anamnêsis* ou reminiscência, no modelo platônico, implicaria a preexistência da alma, o que é contraditório com a doutrina cristã, que afirma que a alma humana e seu corpo são criados concomitantemente e formam o homem como substância *una*. De fato, o Agostinho maduro, em suas *Retractationes*, esclarece o que ele entende por *anamnêsis*, ao explicar a posição defendida por ele no *De quantitate animae*. Vejamos:

O que eu disse neste livro: "que me parece que a alma trouxe consigo todas as artes, e que o que chamamos de 'aprender' não é outra coisa senão evocar ou lembrar", não deve ser entendido como se, com isso, eu admitisse que a alma já tenha vivido alguma vez, ou aqui ou em outro corpo, ou em outro lugar, seja no corpo seja fora dele, e que tenha aprendido antes, em uma vida anterior, as questões que, perguntada, responde agora, sem ter aqui aprendido nada. (...) Pois não pode dizer nada sobre as artes que pertencem aos sentidos corporais, a não ser que tenha aprendido aqui, como muitas coisas da medicina e tudo de astrologia.⁹³

Veja-se, com base na primeira parte deste texto, que Agostinho condena a preexistência da alma. Sobre isso não existe dúvida. Implicitamente também se pode inferir que o Bispo de Hipona mantém sua posição acerca dos conhecimentos inatos presentes na alma, porém, somente os conhecimentos puramente intelectuais, isto é, conhecimentos verdadeiros, universais e necessários, como princípios primeiros e *rationes* dos números. Enfatizamos que esses conhecimentos não dependem em nada dos sentidos corporais. Agostinho, no entanto, não desenvolveu a doutrina da *anamnêsis*, e sim, a teoria da iluminação divina, para explicar a presença de tais conhecimentos inatos na alma ou razão. Isso fica claro em vários textos do Bispo de Hipona, dentre eles, na parte não citada acima das *Retractationes*, onde Agostinho afirma que é da própria natureza da alma conhecer as coisas inteligíveis e imutáveis. Parece que existe certa conexão natural da alma com as verdades de cunho puramente intelectual que conhece. Vejamos:

⁹³ Traduzimos. "In quo libro illud quod dixi: Omnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. (...) nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia." AGOSTINHO. *Retractationes*, I, 8, 2.

Pode ser que isso (a presença de conhecimentos inatos na alma) seja possível, como já dissemos antes nessa obra, porque (a alma) é capaz de entender por natureza, e se conecta não só com as coisas intelegíveis, mas também com as imutáveis, é feita de tal forma que quando move a si mesma em direção àquelas coisas com que se conectou ou a si mesma, enquanto as vê, responde verdadeiramente sobre elas.⁹⁴

Outro texto indispensável para o estudo da iluminação, e sem dúvidas, o mais clássico, encontra-se no *De Trinitate*:

Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.⁹⁵ Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito.⁹⁶

Agostinho, uma vez mais, enfatiza o fato de que o conhecer verdades que não dependem dos sentidos é natural à alma, bastando que essas verdades sejam iluminadas, para que a alma as veja. Nesta passagem do *De Trinitate*, Agostinho ainda compara a iluminação das verdades intelectuais com a iluminação que é necessária para que o olho veja os objetos do mundo físico.

Apartir destes dois textos, ou seja, *Retractationes* e *De Trinitate*, podemos tirar algumas conclusões. Primeira: Agostinho condena a preexistência da alma, mas admite que esta tenha conhecimentos inatos das verdades puramente intelectuais, como dos primeiros princípios e razões dos números. Segunda: o Bispo de Hipona nega o fato de que a alma conheça inatamente aquilo que depende diretamente dos sentidos corporais para ser conhecido, como as artes da medicina ou da astrologia. Terceira: é da própria natureza da alma conhecer as verdades puramente intelectuais e imutáveis, pois existe uma conexão natural entre ela e esse tipo de conhecimento. Quarta: a iluminação é um

⁹⁴ Traduzimos. “Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intellegibilis est et connectitur non solum intellegibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat.” AGOSTINHO. *Retractationes*, I, 8, 2.

⁹⁵ Aqui o tradutor adotou o sentido que Tomás de Aquino dá ao termo *sui generis*, isto é, ao invés de traduzir o termo como ‘especial ou de natureza especial’, traduz como se a luz *sui generis* fosse a mesma luz da alma, ou seja, o intelecto agente. Ao nosso ver, isso está incorreto.

⁹⁶ AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.* XII, 15, 24. p. 390. “Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.” *De Trinitate*, XII, 15, 24.

processo natural e é uma luz necessária para o ‘olho da alma’ encontre as verdades intelectuais diretamente. A iluminação, assim, pode ser comparada com a luz do sol, que ilumina o mundo sensível para que o homem veja os objetos físicos.

Além desses textos, que deixam clara a opção de Agostinho pela teoria da iluminação ao invés da reminiscência, ainda podemos citar as *Confissões*, onde Agostinho fala de dois tipos de memória:

Não é só isto o que a capacidade imensa da minha memória encerra. Também lá se encontra tudo o que não esqueci, aprendido nas artes liberais. Estes conhecimentos estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar. Ora, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória, mas de tal modo que, *se não retivesse a imagem, deixaria fora o objeto*. Neste caso sucederia como à voz que ressoa e logopassa, deixando nos ouvidos a impressão dum rasto que no-la faz recordar, como se continuasse a ressoar quando na realidade já não ressoa. Sucederia como ao perfume, que, ao passar e desvanecer-se nos ares, afeta o olfato, donde transmite para a memória a sua imagem, que se reproduz com a lembrança; como ao alimento, que no estômago perde o sabor, mas parece conservá-lo na memória; finalmente, como acontece a qualquer objeto que o corpo sente pelo tato e que a memória imagina, mesmo quando afastado de nós. De fato, todas estas realidades não nos penetram na memória. Só as suas imagens é que são recolhidas com espantosa rapidez e dispostas, por assim dizer, em células admiráveis, donde admiravelmente são tiradas pela lembrança.⁹⁷

Agostinho trata, então, dos dois tipos de memória. Uma é a memória baseada nos cinco sentidos, ou seja, empírica e que armazena o que é conhecido pelos sentidos. O segundo tipo de memória é intelectual, ou seja, não tem a ver com os cinco sentidos. Assim, pode-se dizer que essa memória intelectual não lembra ou armazena imagens de coisas lembradas e sim conteúdos intelectuais, como os conteúdos da ciência (*doctrinis liberalibus*), por exemplo. No parágrafo seguinte das *Confessiones*, Agostinho mostra

⁹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*. *Op. cit.* X, 9, 16. p. 202. “Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut sonuerit et praeterierit, sicut vox impressa per aures vestigio, quo recoleretur, quasi sonaret, cum iam non sonaret, aut sicut odor dum transit et vanescit in ventos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in ventre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quod corpore tangendo sentitur quod etiam separatum a nobis imaginatur memoria. Ista quippe res non intromittuntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur.” *Confessiones*, X, 9, 16.

que existem três tipos de perguntas, ou seja, se algo existe, o que é e de que tipo é.⁹⁸ Porém, o interessante para nossa discussão vem logo em seguida, quando Agostinho mostra que o entendimento direto dessas perguntas não pode advir dos sentidos:

Donde e por que parte me entraram (as ideias inatas) na memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não acreditei nelas fiado num parecer alheio, mas reconheci-as existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras. Entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois as tirar quando quiser. Estavam lá, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória.⁹⁹

Como se pode ver no texto, a pergunta central de Agostinho é como certos conhecimentos adentraram e estão presentes em sua memória. Aparentemente ele não sabe a resposta, somente sabe que se encontram em sua memória e que são verdadeiros. Continuando o mesmo texto, Agostinho diz:

Onde estavam então? Por que as conheci, quando disse: "Sim, é verdade", senão porque já existiam na minha memória? Mas tão retiradas e escondidas em concavidades secretíssimas estavam que não poderia talvez pensar nelas, se dali não fossem arrancadas por alguém que me advertisse.¹⁰⁰

Pode-se concluir, do final desta passagem, que Agostinho percebe a necessidade de que os conhecimentos presentes em sua memória, e portanto em sua razão, precisam ser atualizados, isto é, precisam de algum estímulo que os faça sair da caverna onde estão escondidos e ficar disponíveis para que o homem possa usá-los. Tal atualização é feita pela própria memória e pela razão que devem buscar na memória os conhecimentos que já estavam aí, porém espalhados, desordenados e de forma confusa. Veja-se que essa teoria é também defendida por Agostinho ao longo de, praticamente, toda a obra do *De magistro*.¹⁰¹ Pode-se citar um parágrafo imediatamente posterior ao mencionado acima, sempre das *Confissões*:

Por esta razão, aprender estas noções — de que não haurimos as imagens pelos sentidos, mas que sem imagens vemos no nosso interior tais como

⁹⁸ AGOSTINHO. *Confissões*. *Op. cit.* X, 10, 17, p. 201. "At vero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit." *Confessiones*, X, 10, 17

⁹⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 10, 17. *Op. cit.*, p. 203. "Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant." *Confessiones*, X, 10, 17.

¹⁰⁰ *Idem*. p. 203. "Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?" *Confessiones*, X, 10, 17.

¹⁰¹ AGOSTINHO. *O Mestre*. *Op. Cit.*, X, 29 – XIV, 46. p. 398 – sqq.

são em si mesmas — achamos que consiste apenas em coligir pelo pensamento aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas e em obrigá-las, pela força da atenção, a estarem sempre como que à mão e a apresentarem-se com facilidade ao esforço costumeiro do nosso espírito.

Quantas destas espécies nos traz a nossa memória as quais já antes havíamos encontrado e — como já me exprimi — as tivemos como que à mão! Nós somos de parecer que já aprendemos e conhecemos estas coisas⁴⁵⁸. Mas se deixar de as recordar, ainda que seja por pequeno espaço de tempo, de novo imergem e como que se escapam para esconderijos mais profundos. E assim, como se fossem novos, é necessário pensar, segunda vez, nesses conhecimentos existentes na memória — pois não têm outra habitação — e juntá-los (*cogenda*) novamente, para que se possa saber. Quer dizer, precisamos de os coligir (*colligenda*), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui (*cogenda, cogo*) é que vem *cogitare*.¹⁰²

Mais adiante, Agostinho indica que o que se aplica às ciências (*doctrinis liberalibus*) também pode ser aplicado às leis dos números e a outros vários princípios, ou seja, estes também se encontram já na memória e precisam de atualização:

Do mesmo modo a memória contém as noções e as regras inumeráveis dos números e das dimensões. Não foram os sentidos quem nos gravou estas idéias, porque estas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis. (...) Quem quer pode conhecê-las e representá-las interiormente, sem ter necessidade de pensar num corpo.¹⁰³

Um ponto importante tratado por Agostinho é que o homem tem a noção ou ideia de felicidade dentro de si, e esta também não pode vir dos sentidos. A discussão se encontra nos parágrafos finais do livro X das *Confissões*. Porém, Agostinho deixa a questão, enquanto a origem dos conhecimentos na memória, aberta nas confissões. A única coisa certa para Agostinho é que a ideia da felicidade está presente no interior do homem, isto é, em sua memória, e que esta ideia não pode vir dos sentidos. Isso, isto é,

¹⁰² AGOSTINHO. *Confissões*, X, 11, 18. *Op. cit.*, p. 203. “Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare.” *Confessiones*, X, 11, 18.

¹⁰³ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 11, 19. *Op. cit.*, p. 204. “Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. (...) novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas.” *Confessiones*, X, 11, 19.

que não pode vir dos sentidos, acontece porque o fato de alguém parecer feliz não implica que ele seja realmente feliz. Em outras palavras, um homem não consegue ver o interior de outro homem para saber se a felicidade se encontra ali ou não. Porém, ele não explica de forma definitiva como a ideia de felicidade está presente na memória do homem.

No entanto, no *Contra academicos*, Agostinho dá alguns possíveis esclarecimentos quanto ao fato de a ideia de felicidade estar presente na memória do homem. Vejamos:

Considerando tudo isso, contra tais ondas e tempestades da fortuna devemos lutar com os remos de todas as virtudes e, sobretudo, implorar o auxílio divino com toda a devoção e piedade.¹⁰⁴

Com efeito, disseste de modo não somente conciso, mas também e sobretudo religiosamente que só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade.¹⁰⁵

Temos um guia capaz de conduzir-nos ao santuário mais secreto da verdade, que Deus nos faz entrever.¹⁰⁶

Nestes três textos pode-se perceber que Deus tem um papel fundamental para que o homem conheça a verdade, ou seja, parece ser que Agostinho coloca em Deus os fundamentos para que o homem seja capaz de conhecer a verdade. A pergunta que fica aqui aberta é se Deus tem uma participação direta na teoria da iluminação de Agostinho ou se esta acontece de maneira natural. No segundo caso, Deus ainda teria um papel importante como criador da verdade e como verdade em si, mas o processo seria natural.

Pode-se citar ainda uma passagem dos *Solilóquios*, onde Deus é colocado como o ‘Pai da luz inteligível:

Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, pai do

¹⁰⁴ AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*. *Op. cit.* II, 1, 1. p. 69. “Quamobrem contra illos fluctus procellasque fortunae, cum obnitendum remis qualiumcumque virtutum, tum in primis divinum auxilium omni devotione atque pietate implorandum est.” *Contra academicos*, II, 1, 1.

¹⁰⁵ *Idem*, III, 6, 13. p. 112. “Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie.” *Contra academicos*, III, 6, 13.

¹⁰⁶ *Idem*, III, 20, 44. p. 146. “Habemus ducem qui nos in ipsa veritatis arcana, Deo iam monstrante, perducatur.” *Contra academicos*, III, 20, 44.

nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti.¹⁰⁷

Nos *Solilóquios*, o Agostinho jovem já introduz a famosa metáfora da luz, que é a característica mais marcante de sua teoria da iluminação:

Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol. Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejás compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas.¹⁰⁸

Alguns parágrafos anteriores a esta citação, Agostinho mostra como a iluminação da mente humana é uma metáfora baseada no sentido da visão, ou seja, a razão está para a mente assim como a visão está para os olhos. Ora, para que os olhos vejam, é preciso que as coisas estejam iluminadas, assim também, para que a mente ‘veja’, ou seja, raciocine, é necessário que exista uma iluminação de seu objeto. Nas palavras de Agostinho:

Estás numa boa direção; pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos.¹⁰⁹

No *De Ordine*, Agostinho esclarece um pouco a analogia feita nos *Solilóquios*, quando diz que: “(...) é próprio da mente entender o que toca ao sentido ver,”¹¹⁰

¹⁰⁷ AGOSTINHO. *Os solilóquios*. Tradução, introdução e notas: Adauri Fiorotti. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998, p. 16. “Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.” *Soliloquia*, I, 2.

¹⁰⁸ AGOSTINHO. *Os solilóquios*. *Op. cit.*, p. 91. “Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi.” *Soliloquia*, I, 15.

¹⁰⁹ AGOSTINHO. *Os solilóquios*. *Op. cit.*, p. 84. “Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus.” *Soliloquia*, I, 12.

¹¹⁰ AGOSTINHO. *A ordem*. *Op. cit.*, II, 3, 10. p. 207. “Menti hoc est intellegere, quod sensui videre.” *De ordine*, II, 3, 10.

confirmando o que foi dito acima, isto é, que o razão está para a mente assim como a visão para os sentidos. Importante notar aqui que, na metáfora da iluminação, a luz é algo diferente dos objetos que ela ilumina, e assim também é Deus diferente das verdades, isto é, da apreensão das verdades pela mente humana. Aqui falamos de Deus como a força iluminadora,¹¹¹ que ilumina as verdades.¹¹² Nas palavras de Agostinho:

Na classe das visões intelectuais, há algumas que se vêm na alma, como, por exemplo, as virtudes contrárias aos vícios, seja as que permanecerão, como a piedade, seja as úteis para esta vida e que depois não existirão, como a fé pela qual cremos o que ainda não vemos, e a esperança pela qual esperamos com paciência as coisas futuras, e a própria paciência pela qual suportamos todas as adversidades, até chegarmos aonde queremos. Estas e outras virtudes semelhantes, que agora são muito necessárias para passar esta vida peregrina, não serão necessárias naquela vida, para cuja consecução são necessárias. Estas virtudes se vêm intelectualmente, pois não são corpos ou não têm formas semelhantes aos corpos. Não obstante, uma coisa é o que se vê na alma, outra coisa é a luz que ilumina a alma para que possa contemplar em si ou em outro todas as coisas entendidas de acordo com a verdade; pois a luz é o próprio Deus, mas a inteligência é uma criatura, embora racional e intelectual, criada à imagem divina, a qual, quando intenta contemplar essa luz, agita-se em sua fraqueza e se torna menos capaz. Daí o fato de que ela entende conforme pode. Portanto, quando é arrebatada e, alienada dos sentidos carnis, apresenta-se a essa visão mais claramente, não em espaços locais, mas de acordo com uma certa maneira sua, e assim vê sobre si mesma aquela luz, com cuja ajuda vê tudo o que entendendo vê em si mesma.¹¹³

Aqui Agostinho fala da apreensão das virtudes, mas parece ser que o mesmo processo pode ser aplicado à apreensão das formas e verdades necessárias. O Bispo de Hipona diz que a razão superior (*ratio superior*), ou seja, o intelecto, percebe as formas

¹¹¹ AGOSTINHO. *Contra academicos*, III, 6, 13.

¹¹² O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. *Op.cit.* p. 205.

¹¹³ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. *Op. cit.* XII, 31, 59. p. 488. "Sic etiam in illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria; sive permansurae, ut pietas; sive utiles huic vitae, et postea non futurae, sicut fides qua credimus ea quae nondum videmus, et spes qua futura cum patientia exspectamus, et ipsa patientia qua omnia toleramus adversa, donec quo volumus veniamus. Ista quippe et huiusmodi virtutes, quae nunc propter transigendam istam peregrinationem valde necessariae sunt; non erunt in illa vita, propter quam adipiscendam sunt necessariae: et tamen etiam ipsae intellectualiter videntur; neque enim aut corpora sunt, aut species habent similes corporum. Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intellegit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt." *De genesi ad literam*, XII, 31, 59.

e verdades necessárias com uma espécie de olho intelegível próprio. Nesse texto, Agostinho está falando das ideias:

No que diz respeito à alma, se nega que possa conhecer as ideias, a não ser a alma racional por meio daquela sua parte que se sobressai, isto é, pela própria mente e razão, a qual é como uma face ou um olho interior e inteligível.¹¹⁴

Também parece ser que o iluminador, ou seja, Deus, pode ser apreendido juntamente com a verdade adquirida no processo de iluminação, conforme explica Agostinho:

Quando a luz mostra outras coisas que se vêm na luz, acaso precisa de alguma outra coisa para mostrar a si mesma? A luz, portanto, mostra outras coisas e a si mesma.¹¹⁵

Não somente as verdades, como objeto da razão, são iluminadas. Segundo Agostinho, a própria mente precisa de uma certa iluminação para poder chegar às verdades:

Mas a alma racional supera todas as coisas dentre as que foram criadas por Deus, e está próxima de Deus quando é pura. Ea medida em que se une a Deus pela caridade, é a medida em que contempla, inundada e iluminada por Ele com aquela luz inteligível, não por meio dos olhos corporais, mas pela luz principal do seu próprio ser, com a qual se sobressai, ou seja, por meio de sua inteligência, essas razões, por cuja visão se faz muito feliz. Tais razões, como foi dito, podem se chamar ideias, ou formas, ou espécies, ou razões. E a muitos é concedido chamá-las como queiram, mas a pouquíssimos ver o que é verdadeiro.¹¹⁶

A mesma idéia nos é dada nas *Confissões*:

¹¹⁴ Traduzimos. "Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibili." AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, 46.

¹¹⁵ Traduzimos. "Lumen cum alia monstrat quae videntur in lumine, numquid aliquo alio indiget ut monstretur? Lumen ergo et alia demonstrat et seipsum." AGOSTINHO. *In evangelium iohannis tractatus*, 47, 3.

¹¹⁶ Traduzimos. "Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est." AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, 46.

Nós não somos a luz que ilumina a todo homem, mas somos iluminados por Vós, para que sejamos luz em Vós os que fomos outrora trevas.¹¹⁷

No *De Trinitate*, Agostinho dá a entender que a iluminação é parte da participação do homem em Deus:

Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens.¹¹⁸

No *De civitate Dei*, Agostinho mostra ainda como a luz da verdade é o que nos permite fazer julgamentos. Assim, fica claro mais uma vez, que o homem julga através da verdade:

Pois bem: quando se ama conhecer e como repugna à natureza humana ser enganada, pode concluir-se do facto de que ninguém há que não prefira afligir-se em sã juízo a alegrar-se na demência. Esta grande e admirável força não se encontra, fora do homem, em qualquer animal destinado à morte. É certo que alguns, para contemplarem a nossa luz, têm o sentido da vista mais agudo que o nosso; mas não podem atingir aquela luz incorpórea que na nossa mente brilha de certo modo para que possamos emitir acerca de todas as coisas um juízo correcto; porque é na medida em que a possuímos que desse juízo somos capazes. Todavia, se não há ciência nas sensações dos animais privados de razão, há neles, porém, pelo menos uma certa semelhança de ciência.¹¹⁹

Segundo O'Daly: "(...) a verdade iluminada nos dá o critério pelo qual a verdade de nosso julgamento particular pode ser verificada."¹²⁰ O autor citado se baseia ainda no *De Trinitate*:

Esta é a razão pela qual, até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens. Quais são as regras que inspiram esse juízo, senão aquelas normas eternas que deveriam nortear a vida de cada um, embora não se viva assim? Onde as encontramos?

¹¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*. Op. cit. IX, 4, 10. p. 176. "Non enim lumen nos sumus, quod illuminat omnem hominem, sed illuminamur a te, ut, qui fuimus aliquando tenebrae, simus lux in te." *Confessiones*, IX, 4, 10.

¹¹⁸ AGOSTINHO. *A Trindade*. Op. cit. IV, 2, 4. p. 149. "Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum." *De Trinitate*, IV, 2, 4.

¹¹⁹ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Op. cit. XI, 27, 2. p. 1054. "Iam vero nosse quantum ametur quamque falli nolit humana natura, vel hinc intellegi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult quam laetari in amentia. Quae vis magna atque mirabilis mortalibus praeter homini animantibus nulla est, licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum; sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodam modo radiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. Verumtamen inest in sensibus irrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo." *De civitate Dei*, XI, 27, 2.

¹²⁰ Traduzimos. "For the illuminated truth conveys to us the criterion whereby the truth of our particular judgements may be verified." O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Op.cit. p. 206.

Certamente, não será em nossa própria natureza, pois tais normas são vistas sem dúvida pela alma, mas esta é mutável, ao passo que qualquer pode perceber que essas regras são imutáveis. Não será tampouco no estado habitual da alma, pois elas dizem respeito à justiça; mas de fato, a alma dos mortais não se orienta sempre pela justiça.

Onde, pois estão escritas estas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? ¹²¹

A posição de O'Daly, isto é, que a as verdades apreendidas pela iluminação servem de critério para verificarmos a verdade de nossos julgamentos particulares, é também defendida por Gilson¹²². Porém, segundo O'Daly, Gilson restringe demasiado a papel da iluminação. Neste ponto, concordamos com a crítica de O'Daly, pois parece que, para Gilson, a iluminação é meramente formal, ou seja, seu papel é o de simplesmente permitir que a mente julgue algumas idéias como necessariamente verdadeiras ou não. O papel da iluminação é o de verificadora. Em defesa de Gilson, pode-se mencionar o fato de que o referido autor defende essa posição, isto é, que a iluminação é uma mera verificadora, sem excluir outras possíveis funções da iluminação. Ao nosso ver, o que Gilson buscou foi defender uma posição certa e baseada em textos mais tradicionais de Agostinho, sem querer arriscar muito.¹²³ Talvez isso o tenha levado a reduzir um pouco o escopo da iluminação divina em Agostinho. Segundo O'Daly, e como mostrado por meio dos textos citados neste último capítulo, o papel da iluminação é muito maior que o de verificar a validade (no sentido de verdade) de nossos julgamentos. A iluminação visa a explicar como a mente humana tem acesso a seus conteúdos, como por exemplo, as formas e regras eternas. Assim, podemos afirmar que a iluminação tem uma dimensão ontológica e muito mais ampla que a afirmada por Gilson.¹²⁴

¹²¹ AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.* XIV, 15, 21. p. 468. "Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?" De Trinitate, XIV, 15, 21.

¹²² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Op. cit.* p. 190 – sqq.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind. Op.cit.* p. 206.

Baseando-nos nos textos citados ao longo deste subcapítulo, podemos dizer que a iluminação é um processo natural, ou seja, não há intervenção direta de Deus ou uma invasão de nossa mente por Ele. Agostinho diz, no *De Trinitate*, ao discutir sobre a possibilidade de nossos conhecimentos virem de outras vidas ou de nossa alma ter vivido em outros corpos, que a iluminação é a forma natural de homem conhecer:

Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.¹²⁵

Como também mencionado antes no *De genesi ad litteram*,¹²⁶ a iluminação depende muito também da capacidade natural de pensar da mente do homem. No caso da falta dessa capacidade, em vão seria a iluminação, já que a mente iluminada não teria a capacidade de conhecer.

Sobre como a mente encontra os conhecimentos já presentes em si mesma, é importante lembrar o que foi mencionado nas *Retractationes*¹²⁷, ou seja, que o estímulo externo feito de forma correta é essencial para que a pessoa atualize os conhecimentos que sua memória/razão já têm acesso. Parece que Agostinho preconiza que uma terceira pessoa ajude o homem a atualizar seus conhecimentos através de perguntas. Além das *Retratações*, poder-se-ia recorrer à tese defendida no *De Magistro*, onde Agostinho defende o mesmo ponto de vista, apesar de mais voltado para a linguagem.

Para finalizar o raciocínio sobre a naturalidade da iluminação no processo de conhecimento, podemos falar do papel dos anjos na iluminação. Este aspecto, quase nunca mencionado quando se fala de iluminação, é tratado por Agostinho em seu *Comentário aos salmos*:

Assim, pois, Deus, que é luz, ilumina por si mesmo as mentes piedosas para que entendam aquelas coisas divinas que se dizem ou se mostram. Mas, se para isso se utiliza de um anjo como ministro, o anjo também pode agir de alguma maneira na mente do homem, para que perceba a luz de Deus, e por ela, entenda. Mas se diz que dá o entendimento ao homem, e desse modo, por assim dizer, que o intelectualiza do mesmo modo que se diz que alguém dá a luz à casa ou a ilumina ao abrir a

¹²⁵ AGOSTINHO. *A Trindade. Op. cit.*, XII, 15, 24. p. 475. "Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea." *De Trinitate*, XII, 15, 24.

¹²⁶ AGOSTINHO. *De genesi ad litteram*, XII, 31, 59.

¹²⁷ AGOSTINHO. *Retractationes*, I, 4, 4.

janela, sem que sua ele penetre com sua luz e ilumine, mas somente de maneira que abra o caminho para que a luz penetre e ilumine a casa.¹²⁸

Como se pode ver no texto, o papel dos anjos pode ser considerado preparatório e intermediário, mas nunca uma intervenção direta no processo de conhecimento por iluminação. Em outras palavras, mesmo se houvesse uma intervenção angélica no processo de conhecimento, esta seria natural.

Por último, será tratado um texto das *cartas* de Agostinho, onde ele dá uma idéia mais completa do alcance da iluminação:

E essa mesma luz, na qual discernimos todas estas realidades mencionadas, e por essa luz discernimos também aquilo em cremos sem conhecer, bem como aquilo que sabemos por tê-lo já conhecido, quais são a forma de corpo que recordamos, a imagem que produzimos, o que percebemos com o sentido corporal, a imagem que a alma pode criar à semelhança dos corpos e que é, tão certo e tão diferente de tudo o que é corpóreo, aquilo que a inteligência contempla. Essa luz, com a qual discernimos todas as coisas, não é como o fulgor de nosso sol ou de qualquer outro corpo luminoso, luz que se difunde por qualquer lugar, por espaços locais, para iluminar nossa mente como um fulgor visível. Essa luz ilumina de forma invisível, inefável e, no entanto, inteligível, e é para nós tão certa quanto são certos para nós os objetos que contemplamos por meio dela.¹²⁹

Aqui, Agostinho deixa claro que o alcance da iluminação é maior que o do conhecimento das formas, princípios e verdades eternas. De acordo com este texto, a iluminação atinge também as crenças, a imaginação e todas as formas de conhecimento. Aparentemente, até o conhecimento sensível precisa de iluminação, pois, apesar de iniciar nos sentidos exteriores, devemos lembrar que as sensações são criadas graças à alma, a qual precisa da luz para enxergar. E um estímulo aos sentidos exteriores somente passa a ser conhecimento quando a alma ou razão inferior (*ratio inferior*) toma

¹²⁸ Traduzimos. "Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur, intellegant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intellegat: sed ita dicitur intellectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui, vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur atque illustretur, aperiat." AGOSTINHO. *Enarrationes in psalmos*, 118, XVIII, 4.

¹²⁹ Traduzimos. "Ipsaque lumen, quo cuncta ista discernimus, in quo nobis satis apparet quid credamus incognitum, quid cognitum teneamus, quam formam corporis recordemur, quam cogitatione fingamus, quid corporis sensus attingat, quid imaginetur animus simile corpori, quid certum et omnium corporum dissimillimum intellegentia contempletur: hoc ergo lumen ubi haec cuncta diiudicantur, non utique, sicut huius solis et cuiusque corporei luminis fulgor, per localia spatia circumquaque diffunditur, mentemque nostram quasi visibili candore illustrat, sed invisibiliter et ineffabiliter, et tamen intellegibiliter lucet, tamque nobis certum est, quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspiciamus." AGOSTINHO. *Epistolae*, 120, 2, 10.

posse deles, isto é, quando se torna uma sensação. Poder-se-ia, ainda, entrar no mérito do julgamento de uma sensação pela razão como verdadeira ou falsa, e se uma sensação julgada como falsa pela razão poderia ser considerada conhecimento. Porém, sem abordar esse problema, pode-se dizer, com certeza, que no momento em que uma sensação é gerada pela alma, se torna um conteúdo da própria alma ou razão, e fica armazenado na memória. Assim, podemos concluir que a iluminação é responsável por todos os conhecimentos presentes na razão do homem.

CONCLUSÃO

Ao longo dessa dissertação, tentamos esclarecer alguns pontos-chave para a compreensão da teoria do conhecimento em Agostinho, começando por mostrar a finalidade da filosofia agostiniana, e concluindo na iluminação. Apresentamos um breve resumo dos pontos tratados bem como algumas conclusões de nossas leituras.

Primeiro, que a Beatitude, isto é, Deus, constitui o fim último do homem. Ao mesmo tempo, foi explicado que Deus é inatingível nas circunstâncias terrenas do homem, logo, este precisa de uma finalidade intermediária. Tal finalidade, porém, deve conter alguns elementos deste fim último, ou seja, da Beatitude. Ora, a verdade possui muitos atributos semelhantes aos de Deus, nomeadamente, necessidade, imutabilidade e eternidade. Assim, quando o homem conhece e aprende as verdades pela razão, de certa forma, atinge indiretamente a Deus, ou seja, seu fim último.

Em segundo lugar, dada a importância do conhecimento da verdade para que o homem chegue a seu fim último, é necessário que Agostinho refute o ceticismo. Assim, foram trazidos argumentos do *Contra academicos*, e principalmente o argumento do *si fallor, sum*, que se encontra no *De libero arbitrio* e no *De civitate Dei*. Dessa forma mostrou-se como Agostinho refutou o ceticismo e, conseqüentemente, manteve aberta ao homem a possibilidade de atingir seu fim último através do conhecimento das verdades. Aqui também se falou da existência de Deus, abordando-se, sobretudo, os pontos relacionados à hierarquização dos níveis de realidade e do conhecimento humano. Assim, falou-se dos sentidos exteriores, sentido interior e razão. Por último, também foi explicado que as verdades são superiores à razão e mostrou-se como estão relacionadas com a existência de Deus, ratificando, assim, a tese inicial de que pelas verdades o homem pode chegar à Beatitude.

A terceira etapa consistiu em dar uma breve visão das fases que podem ser identificadas na teoria do conhecimento de Agostinho de maneira geral. Desse modo, mencionaram-se as sensações e a relação entre alma e corpo, e entre sensações e sentidos, buscando já dar uma definição do que é a sensação para Agostinho. Logo, falou-se brevemente sobre os conceitos de *scientia* e *sapientia*. Também foi explanado o que é a memória para Agostinho, baseando-nos principalmente no livro X das

Confissões. Aqui tratamos da memória sensível, a qual é responsável por armazenar e organizar os conhecimentos advindos do mundo sensível e adquiridos pelos nossos sentidos externos. Também foi explicado o que é a memória inelegível para Agostinho, isto é, a parte da memória que armazena e organiza os conhecimentos que o homem possui diretamente, sem o auxílio dos sentidos.

O último grande ponto abordado na dissertação foi o da iluminação divina em si. Porém, dentro do último capítulo foi preciso discutir alguns outros temas inerentes à iluminação propriamente dita. Assim, falamos sobre as formas eternas, as quais são o principal conteúdo da sabedoria, pois são verdades em si, adquiridas diretamente pela razão iluminada, sem a ajuda dos sentidos. Aqui parece que, para Agostinho, as formas eternas podem ser confundidas com um tipo de verdade superior, que já está inata em nós, e somente precisa ser encontrada em nosso interior. Quando falamos sobre a *sapientia*, vimos que é o tipo de conhecimento das coisas mais elevadas, que se dá com *ratio superior*. Assim, podemos afirmar, com certeza, que as formas são conhecidas por nossa *ratio superior*, ou seja, pela parte da razão encarregada dos conhecimentos intelectuais. De fato, para Agostinho, a razão superior, somente pode se ocupar de conteúdos intelectuais, isto é, daquilo que o homem conhece diretamente sem o intermédio dos sentidos. Quando se fala de *ratio inferior*, refere-se a uma distinção de razão, a qual visa a mostrar que é necessário existir uma parte da razão que conheça aquilo que tem origem nos sentidos, ou seja, não existe no homem um conhecer puramente a nível sensível. Por exemplo, quando dizemos que o fogo é quente, nos referimos a um tipo de conhecimento derivado do mundo sensível e dos sentidos. Porém, para que o homem considere isso como algo conhecido, é preciso um toque racional, isto é, sem saber o que é o ‘quente’, o homem não poderia afirmar que o fogo é ‘quente’. Por isso, podemos afirmar que sempre será necessária a razão para que o homem possa dizer que, realmente, conhece algo, mesmo originado nos sentidos. Como conclusão, podemos afirmar que a razão sempre é necessária para o conhecimento, seja ele advindo dos sentidos ou inato. Os conhecimentos provenientes dos sentidos são racionalizados *a posteriori*, ou seja, depois de o homem ter experimentado as sensações. Os conhecimentos inatos são descobertos diretamente pela razão na memória, onde ficam armazenados, e constituem o que chamamos *sapientia*, pois são conhecimentos cujas características compartilham de alguns atributos de Deus, como eternidade, imutabilidade e necessidade.

Um ponto menos conhecido, e que gerou certa dificuldade na análise dos textos de Agostinho, é seu triplo conceito de razão, exposto no *De immortalitate animae*.¹ Aqui se pode ver que Agostinho chama de razão a faculdade da razão, isto é, o pensamento racional. Mas também vimos que ele usa o termo razão em outros dois sentidos: primeiro como a atividade da razão-faculdade ou mesmo como o resultado da atividade da razão-faculdade; segundo, como a ideia de verdade já contemplada. Essa distinção foi de grande valia para a interpretação correta de vários textos usados no capítulo quatro da tese, pois Agostinho usa termos e expressões diferentes para se referir à razão, e, às vezes, termos semelhantes para se referir a diferentes significados do termo razão.

Para concluir esse subcapítulo, apresentamos mais alguns textos que mostraram como o conhecimento das formas e de outras verdades que constituem a *sapientia* são inatos no homem, ou seja, estão presentes no seu interior desde sempre. Ainda mostramos como Agostinho preferiu a teoria da iluminação divina à teoria da reminiscência platônica para justificar a presença desses conhecimentos inatos na alma humana.

Em seguida, fizemos uma breve exposição de como Agostinho usou o termo idéias eternas ou formas eternas ao longo de sua trajetória intelectual, e buscamos mostrar qual influência ele sofreu ao usá-las com diversos sentidos. Isso foi necessário porque as formas, como já mencionado, são o conteúdo principal da sabedoria e da iluminação.

Por último, tratamos da iluminação divina: o que é e seu alcance. Porém, antes de falar sobre isso, fazemos algumas considerações finais sobre a verdade no pensamento agostiniano.

Primeiramente é preciso rever a impostação do problema da verdade em Agostinho, isto é, o que ele realmente estava buscando ao falar sobre a verdade. A questão é complexa, e, em nossa opinião, está diretamente ligada à teoria da participação de Agostinho, que não foi tratada com detalhe nessa dissertação por constituir um tema muito longo. Porém, como parece que em Agostinho tudo está

¹ *De immortalitate animae*, 6, 10.

intimamente conectado, fazemos menção à teoria da participação para embasar alguns pontos de nossa conclusão.

Ao longo desse trabalho, analisamos, passo a passo, a teoria do conhecimento de Agostinho, que, obviamente, visa ao conhecimento da verdade. Porém, qual verdade? Parece ser que a verdade para Agostinho não é uma *adequatio rei et intellectus*, isto é, não se encontra na mente simplesmente. A verdade, para o Bispo de Hipona, está muito mais relacionada a um estado do ser, ou seja, é algo muito mais ontológico do que racional. Aí poderia surgir a pergunta de por que então uma teoria do conhecimento? Sobre isso falamos mais adiante. Prova de que a verdade em Agostinho é ontológica é sua definição de verdade como *verum mihi videtur esse id quod est*.² Quando ele define a verdade como aquilo que é, ou seja, como aquilo que tem o ser, pode-se afirmar, quase com certeza, que a verdade para Agostinho é o que Tomás de Aquino chamou posteriormente de ‘universal’. Se a *veritas* agostiniana é um universal, isto é, presente em tudo, não vemos outra forma de sustentar essa teoria sem uni-la à doutrina da participação de Agostinho.³ Isso se faz necessário porque o grau de verdade existente em Deus é, certamente, maior que o existente numa pedra. De fato, diríamos que Deus é a Verdade em si, não que possui um grau de verdade elevado.

Como existem diversos graus de verdade, ou de verdadeiro, devemos ver qual é a hierarquia do verdadeiro presente em Agostinho.

Em primeiro lugar está Deus, que não possui grau algum de verdade, é a Verdade em si, a fonte da verdade dos outros seres.

Em seguida, tem-se as formas eternas. Estas poderiam ser colocadas logo abaixo de Deus, como as segundas na hierarquia do verdadeiro. Isso acontece porque as formas e primeiros princípios são eternos, imutáveis e necessários, e essas características são quase exclusivas de Deus. De fato, defendemos, no capítulo um, que o conhecimento das formas e princípios é o meio que o homem tem para conhecer a Verdade, isto é, Deus, em sua vida terrena. E que conhecer as formas é a maneira de o homem ser feliz agora.

² AGOSTINHO. *Solilóquios*. *Op. cit.* II, 5, 8. p. 67.

³ Participação aqui deve ser entendida em seu sentido escolástico, isto é, que existe a verdade em si, no caso, Deus, e os diversos seres possuem graus dessa verdade em si. Na medida em que se aproximam mais de Deus, são mais verdadeiras; e quanto mais longe estão de Deus, menos verdade possuem. Porém, tudo o que existe, possui algo dessa verdade em si, que é Deus. Caso o contrário, deixaria de existir.

Logo, existe a verdade presente no mundo sensível, isto é, no homem, nos animais e nos seres inanimados. Como Agostinho estabelece essa hierarquia no *De libero arbitrio*, pode-se concluir que ela se aplica também ao quão verdadeiro um ser é.⁴ Vale lembrar que Agostinho estabelece essa hierarquia entre os níveis de realidade justamente para mostrar que a verdade é superior à razão, a qual é o que há de mais elevado no homem, que por sua vez é o cume de tudo o que foi criado.

Agora podemos retornar à pergunta feita anteriormente: se a verdade é ontológica e uma qualidade de todos os seres, para que criar uma teoria do conhecimento? Em nossa opinião, não é que Agostinho descarte que a verdade pode ser apreendida pela razão e que constitui uma adequação entre algo conhecido e o intelecto. De fato, seria impossível ao homem viver sem o conhecimento intelectual, e de nada serviria a existência da verdade ontológica se o homem não fosse capaz de conhecê-la logicamente. No *De quantitate anime*, Agostinho mesmo diz que uma das definições de razão é ‘a verdade como idéia contemplada’, ou seja, é preciso que haja uma assimilação da verdade pela razão.⁵

De fato, em nossa opinião, existem dois processos independentes de acesso à verdade pelo homem. O conhecimento das verdades que se inicia pelos sentidos, isto é, a *scientia*, e o conhecimento de verdades necessárias, eternas e imutáveis, isto é, das princípios primeiros e razões dos números. Este segundo tipo de conhecimento é puramente intelectual, não precisa do auxílio dos sentidos e é inato. Ao iniciar essa dissertação, pensamos em recriar um processo de conhecimento único, que iniciasse nos objetos do mundo sensível e acabasse na razão. Porém, ao longo do trabalho nos demos conta de que existem dois tipos de conhecimento independentes: a *scientia* e a *sapientia*. A ciência é o processo mais complexo, pois parte de algum objeto do mundo sensível que afeta os sentidos exteriores do homem. Quando nossos sentidos são afetados, a alma percebe o que está acontecendo e gera uma sensação. Lembramos que a razão e a alma são equivalentes em Agostinho, porém, no caso dos conhecimentos sensíveis, é a razão inferior (*ratio inferior*) quem atua. A sensação gerada é armazenada na memória sensível e é indispensável para que o homem viva no mundo. Sem esses conhecimentos, chamados de *scientia*, o homem não poderia construir navios, fazer a guerra, ou mesmo entender quando outro falasse. A sabedoria (*sapientia*) nos parece um

⁴ AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, II, 3, 7. *Op. cit.* p. 80.

⁵ *De immortalitate animae*, 6, 10.

processo mais simples em si. Certamente, ser sábio é uma tarefa muito árdua, mas o processo de obtenção das verdades intelectuais é simples, pode-se dizer, direto. Segundo vimos no *De Trinitate*, a alma, naturalmente, se conecta com as verdades eternas e imutáveis e universais. Tais verdades não dependem dos sentidos para serem acessadas, e ficam armazenadas em nossa memória intelectual. Apesar de essas verdades constituírem a *sapientia* e todo o homem ter acesso a elas, Agostinho não considera que qualquer homem seja sábio. No entanto, não nos toca entrar neste mérito.

Vimos que existem dois processos independentes de conhecimento, a ciência e a sabedoria. Agora resta saber como a iluminação influencia cada um deles. Muitos autores se referem à teoria de conhecimento de Agostinho como ‘teoria da iluminação divina’. De fato, quando nos referimos à sabedoria (*sapientia*), a iluminação é divina. Ou seja, Deus é a luz que ilumina as verdades eternas de forma que a razão superior (*ratio superior*) possa vê-las e ter acesso direto a elas. Isso faz todo o sentido, pois são verdades puramente intelectuais, então precisam de uma luz ‘espiritual’ para iluminá-las. Ao falar sobre a ciência (*scientia*), também é necessário que exista a iluminação para que o homem conheça. Agostinho, no entanto, deixa claro que a luz necessária para que os sentidos ‘vejam’ é natural. A impressão que temos é que Agostinho relaciona o conhecimento do mundo sensível com o sentido da visão, pois sem ela, o homem não conseguiria formar as imagens das coisas sensíveis (*phantasma*), que é o que ele mantém em sua memória sensitiva.

Concluimos, então, que Agostinho não se importa tanto em criar um sistema de conhecimento que seja perfeito e esquematizado, como farão mais tarde Tomás de Aquino ou Kant. Isso se percebe porque, para recriar o processo da *scientia* e da *sapientia*, foi necessário consultar inúmeras obras do Bispo de Hipona. Agostinho está mais preocupado com a verdade em sentido ontológico, isto é, com a verdade como presente nas coisas. Além disso, toda sua filosofia busca mostrar ao homem o caminho até a felicidade verdadeira, que nada mais é que a Verdade em si, isto é, Deus. Isso, no entanto, não elimina o fato de haver um processo de conhecimento bastante estruturado, se conectarmos diversas de suas obras. Assim, temos um processo mais completo, que é a *scientia*, e que precisa de uma iluminação natural para acontecer. E outro processo mais simples em si, isto é, a *sapientia*, que é natural à alma e precisa de uma luz de um

tipo especial (*sui generis*) para acontecer.⁶ Disso, concluímos que qualquer tipo de conhecimento adquirido pelo homem, seja a partir do mundo sensível ou puramente intelectual, precisa da iluminação para acontecer. A iluminação, seja natural ou espiritual, é condição necessária para que o homem conheça.

⁶ *De Trinitate*, XII, 15, 24.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Agostinho na versão latina: ¹

Confessiones

Contra academicos

De beata vita.

De civitate Dei

De diversis quaestionibus octaginta tribus.

De genesi ad litteram

De immortalitate animae

De libero arbitrio

De Magistro

De moribus Ecclesiae.

De musica

De quantitate animae

De Trinitate.

De vera religione

Enarrationes in psalmis

Epistolae

In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quator

Sermones

¹Todos os textos de Agostinho, na versão latina, foram retirados da S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio latina que se encontram no site <http://www.augustinus.it/latino/index.htm><acessado em 27/08/2016>.

As edições das obras de Santo Agostinho que se podem consultar na página estão tomadas de diversas fontes impressas. Assim, o texto latino procede da edição dos Maurinos (PL), contrastado com o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) e o *Corpus Christianorum* (CC).

Traduções usadas ²

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

A grandeza da alma. Trad. Frei Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008.

La dimensión del alma. Trad. Eusebio Cuevas, O.S.A. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2009.

A música. Tese doutoral realizada por Fagundes, C. “De Musica”, Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354 – 430): introdução, tradução e notas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014. A tese completa pode ser encontrada em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/106440/000938516.pdf?sequence=1>.

A ordem. Trad. Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008.

Del orden. Trad. Victorino Capanaga. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994.

AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1994.

A verdadeira religião. Trad. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2007.

A vida feliz. Trad. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.

De la vida feliz. Trad. Victorino Capanaga. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994.

² As demais traduções, encontradas em nosso trabalho, foram feitas pelo próprio autor, com base na versão latina original procedente da edição dos Maurinos (PL), contrastado com o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) e o *Corpus Christianorum* (CC)..

Comentário ao Gênesis. Trad. Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2005.

Confissões. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril S.A cultural e industrial, 1973.

Contra os acadêmicos. Trad. Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008.

Contra los académicos. Trad. y notas de Victorino Capánaga, O.A.R. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2009.

El libre albedrío. Trad. Evaristo Seijas, O.S.A. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2009.

O livre arbítrio. 4. ed. Tradução, organização, introdução e notas: Ir. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2004.

O mestre. Trad. Angelo Ricci. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril S.A cultural e industrial, 1973.

O mestre. Trad. Agostinho Belmonte. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2008.

El maestro. Trad. Manuel Martínez, O.S.A. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2009.

Sobre a potencialidade da alma. Tradução de: Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

Solilóquios. Tradução, introdução e notas: Adaury Fiorotti. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.

Soliloquios. Trad. Victorino Capanaga. Col. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994.

Outras fontes usadas

ABBUD, Cristiane Negreiros. Iluminação trinitária em santo Agostinho. Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós- Graduação do Departamento de

Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. A tese completa pode ser encontrada em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp121419.pdf>.

ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Trad. José Rosa. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. cultural, 1984.

Sobre a alma. Trad. Ana Maria Loio. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da moeda, 2010.

BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans La philosophie de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BUBACZ, Bruce S. "Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring." Em *Augustinian Studies*. Villanova, v. 11, 1980. p. 35 – 48.

"Boethius and Augustine on Knowledge of the Physical World." Em *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma: Herder Editore, 1981. p. 287 – 296.

"Augustine's <Visio Intellectus> and Perceptual Error." Em *Augustiniana*. Heverlee-Louvain, v. XXVII, 1977. p. 133 – 138.

"ST. Augustine's 'Si Fallor, Sum'." Em *Augustinian Studies*. Villanova, v. IX, 1978. p. 35 – 44.

"Consistencia y convicción en san Agustín: el lado práctico de la iluminación." Em *Augustinus*. Madrid: Editorial Agustinianus, v. XXXIX, 1994. p. 85 – 92.

"La teoria del lenguaje interior en San Agustín y en Guillermo de Occam." Em *Augustinus*. Madrid: Editorial Agustinianus, v. XXX, 1985. p. 383 – 391.

- “Saint Augustine’s Theory of Perception: Visio Corporis and Visio Spiritualis.” Em *The Modern Schoolman*. Saint Louis University, v. LVII, n. 4, 1980. p. 313 – 337.
- BUBACZ, Bruce S. “Augustine’s Dualism and the Inner-man.” Em *The Modern Schoolman*. Saint Louis University, v. LIV, n. 3, 1977. p. 245 – 257.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía: Tomo II: De San Agustín a Escoto*. 4. ed. Barcelona: Ariel, 2004.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.
- A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MATTHEWS, Garret B. *Santo Agostinho: A Vida e as Ideias de um Filósofo adiante de seu Tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MECONI, David Vincent, S.J. “St. Augustine’s Early Theory of Participation.” Em *Augustinian Studies*, Villanova, v. 27, 1996, p.81-98.
- MORROCCO, Mary Noreen. *Participation in the Divine Life in St. Augustine’s De Trinitate and Selected Contemporary Homiletic Discourses*. Tese doutoral submetida à Faculdade de Teologia da Universidade de St. Michael, Toronto, 2000. A tese completa pode ser encontrada em: <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/10474>.
- NASH, Ronald H. *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*. Lima, Ohio: Academic Renewal Press, 2003.
- O’DALY, Gerard. *Augustine’s Philosophy of mind*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1987.
- RIST, John M. *Augustine, Ancient Thought Baptized*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

SCHUMACHER, Lydia. "The "Theo-Logic" of Augustine's Theory of Knowledge by Divine Illumination." Em *Augustinian Studies*, Villanova, v. 41, n. 2, 2010, p.375-399.

ARMSTRONG, A. H. e MARKUS, R. (eds). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

STUMP, E. e KRETZMANN, N. (eds). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.