

MARIANA PAOLOZZI SERVULO DA CUNHA

INTRODUÇÃO A TRINDADE EM SANTO AGOSTINHO: IMAGENS E CONCEITOS  
(DE TRINITATE/LIVROS VIII - XV)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação de mestrado defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 2/05/1995.

MAIO/1995

C914i

25244/BC

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

FICHA CATALOGRAFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA CENTRAL - UNICAMP

Cunha, Mariana Paolozzi Servulo da

C9141

Introducao a Trindade em Santo Agostinho (De Trinitate : livros VIII - XU) / Mariana Paolozzi Servulo da Cunha. - - Campinas, SP : [s.n.], 1995.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.

Dissertacao (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas.

1. Imagem (Teologia). 2. Alma. 3. Deus. 4.\* Trindade.  
5.\* Similitude. I. Souza Netto, Francisco Benjamin de.  
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas. III. Titulo.

UNIDADE	bc
N.º CHAMADA:	T/unicamp
	C.9141
V.	Ex.
TOMBO BC	23244
PROC.	433/55
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	10/08/95
N.º CPD	

CM-00073513-0

BANCA EXAMINADORA:



---

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA



---

CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO

ORIENTADOR:



---

FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO

\* Esta pesquisa contou com o apoio financeiro do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

*Aos meus queridos pais e avós*

## ÍNDICE

APRESENTAÇÃO .....	p. 6
PRIMEIRO CAPÍTULO .....	p. 12
O campo onde se encontram algumas similitudes trinitárias, sua genealogia e o l.VIII do <i>De Trinitate</i> .	
SEGUNDO CAPÍTULO .....	p. 41
As trindades do conhecimento de si: <i>mens, notitia(sui), amor (sui)</i> (l. IX) e <i>memoria, intellegentia, uoluntas</i> (l. X).	
TERCEIRO CAPÍTULO .....	p. 69
As trindades do conhecimento sensível (l. XI); ciência e sabedoria (l. XII); a trindade da fé (l. XIII) e a trindade da sabedoria (l. XIV).	
CONCLUSÃO .....	p. 105
A intelecção da Trindade (l. XV).	
APÊNDICE .....	p. 117
BIBLIOGRAFIA .....	p. 122

## **APRESENTAÇÃO**

Este trabalho procura basicamente descrever o itinerário, dos livros VIII-XV do *De Trinitate* de santo Agostinho, em direção à intelecção de Deus. Santo Agostinho explora a vida da alma para, através dela, chegar à Trindade.

A revelação da existência de um Deus ao mesmo tempo uno e trino, e a elaboração dessa verdade fundamental do cristianismo, suscitaram grandes polêmicas na antiguidade cristã. Basta olharmos para os antecessores de santo Agostinho para vislumbrarmos tais controvérsias. No século III, encontramos a doutrina antitrinitária designada modalismo (ou sabelianismo, subordinacionismo). Seus maiores expoentes foram Noeto, Epígono, Sabélio, entre outros. Sua principal doutrina era a de que Deus, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só pessoa, e não três. O Pai, o Filho e o Espírito Santo seriam na verdade três modalidades, três aspectos, três modos diversos de se conhecer Deus através de sua manifestação no mundo.

No auge das controvérsias trinitárias encontramos o arianismo, que negava a divindade de Cristo. No séc. IV, com o Concílio de Nicéia (325), o arianismo é proscrito.

Santo Agostinho não vivera o auge de tais polêmicas trinitárias (pois nasceu em 354), mas como os autores latinos<sup>1</sup> não haviam tratado a questão do *Deus Trinitas* de maneira satisfatória - além do mais era difícil encontrar essas obras - dedicou-se a tal empresa. E aqui nos vem em mente a passagem do monólogo *Soliloquia* (I, 2, 7) - escrito após sua conversão - onde diz

---

<sup>1</sup> cf. *De Trinitate*, I. III. I. No que se refere aos autores gregos, santo Agostinho diz que responderam adequadamente as questões sobre a Trindade, porém era difícil ler suas obras em grego e eram poucas as traduções de tais obras em latim.



desejar somente duas coisas: "*Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino*"<sup>2</sup>. O *De Trinitate* é bem a expressão desse projeto.

A história da elaboração do *De Trinitate* é muito curiosa. Santo Agostinho começou a ditá-lo em 399 e somente o terminou e publicou vinte anos depois, em 419: "...*iuvenis inchoavi, senex edidi*" (*Ep.* 174). Os motivos foram vários. Na carta dirigida a Aurélio (*ibid.*), bispo de Cartago, santo Agostinho pede que essa epístola seja colocada no início do tratado, e explica que o *De Trinitate*, quando ainda estava incompleto e não revisado, fora subtraído e editado sem seu conhecimento.

Santo Agostinho começou a ditar a obra durante o ano de 399. Seis anos mais tarde uma redação provisória estava pronta. Entretanto, a grande dificuldade que encontrou diante dos últimos livros desestimulou-o, tornando-se penoso aperfeiçoar a redação dos livros já terminados.

Desencorajado, começava a duvidar de poder superar essas dificuldades, e em 415, ante a necessidade de terminar outros trabalhos, e julgando-os mais úteis aos seus fiéis, acaba priorizando-os (*Ep.* 169, I, 1). Escreve vários opúsculos, comentários sobre os salmos e os livros IV e V do *De Civitate Dei*. O público insistia para obter a continuação do comentário dos salmos. Assim, ele informa a Evódio, no fim do ano 415, que abandonaria por certo tempo os livros do *De Trinitate*, que havia trabalhado por muito tempo sem podê-los terminar, por serem muito

---

<sup>2</sup> "- Desejo conhecer a Deus e à alma.  
- Por acaso nada mais?  
- Nada absolutamente".

díficeis e pouco acessíveis ao público (*ibid.*): "*quoniam nimis operosi sunt et a paucis eos intelligi posse arbitror*".

Em 416, alguns amigos, com receio de que nunca se concluísse o *De Trinitate* e se perdesse o que já estava pronto, colocaram em circulação, sem que santo Agostinho soubesse, o manuscrito incompleto (os 12 primeiros livros, sendo que os cinco iniciais sem prólogo): ao descobrir isso, a reação do bispo de Hipona foi querer renunciar definitivamente à edição da obra e advertir seus leitores do acontecido, na primeira oportunidade que tivesse (*Retr.*, II, XV, 1).

Finalmente, devido à insistência para que continuasse o trabalho começado, e à ordem de Aurélio, conclui a obra em 419 e a publica um pouco a contragosto, também porque fora obrigado a manter o texto definitivo em conformidade com o texto anterior que já estava em circulação.

Entretanto, não devemos pensar que santo Agostinho trabalhou ininterruptamente durante os 20 anos necessários para a publicação do *De Trinitate*. Ele dedicou-se a outras atividades literárias sem abandonar completamente o *De Trinitate* (*op. cit.* II, XVI). É claro que a dificuldade do tema e sua novidade (no que se refere às similitudes trinitárias por exemplo) aliada a certos acontecimentos, contribuíram para a demora da conclusão. Durante os anos 406 e 412 sua atividade literária não é tão grande. A luta contra o donatismo chega ao seu ponto máximo, o combate ao pelagianismo explode e a queda de Roma traz transtornos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> cf. introdução e nota complementar 2, vol. I, saint Augustin, *La Trinité*, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

Sem dúvida esse tratado é a obra mais importante de santo Agostinho sobre a Trindade, pois aí encontramos o essencial do seu pensamento, e podemos acompanhar sua elaboração. Mas o bispo de Hipona examinou esse tema em inúmeros outros escritos, tais como estudos, cartas, sermões, etc. (ver quadro n.1 do apêndice).

Para algumas similitudes trinitárias que santo Agostinho aponta na criação em geral, ver o quadro n. 2 do apêndice. As similitudes trinitárias encontradas na alma que serão tratadas nesta dissertação são as que santo Agostinho apresenta nos livros VIII-XIV do *De Trinitate*. Ei-las:

- *amans, amatus, amor* (VIII, X, 14);
- *mens, notitia (sui), amor (sui)* (IX, IV, 4);
- *memoria, intellegentia, uoluntas* (X, XI, 17);
- *res, uisio, intentio* (XI, II, 2);
- *memoria, interna uisio, uoluntas* (XI, III, 6);
- *scientia (fidei), cogitatio, uoluntas* (XIII, XX, 26);
- *memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei* (XIV, XII, 15).

Elas nos interessam na medida em que são o itinerário para a intelecção de Deus. Santo Agostinho baseia-se na conhecida passagem do *Gênesis* (1, 26) - onde se diz que

o homem foi feito à **imagem e semelhança de Deus** - e também em são Paulo, que fala do homem como sendo imagem de Deus (1 *Cor.* 11, 7); assim, essas similitudes trinitárias compõem a alma.

Passemos então ao primeiro capítulo.

## **PRIMEIRO CAPÍTULO**

O campo onde se encontram algumas similitudes trinitárias, isto é, a mens.

A palavra *mens* começa a aparecer com mais frequência no *De Trinitate* a partir do livro IX; é esse o livro onde santo Agostinho apresenta a primeira similitude da Trindade encontrada na alma, ou melhor dizendo na *mens*; é escassa sua ocorrência nos livros precedentes, onde ao invés de *mens* encontramos mais comumente *anima* e *animus*.

Podemos considerar que em santo Agostinho *anima* é o princípio vital, animador do corpo; tanto o homem como os animais a possuem. Porém, *animus*

*"é empregado de preferência para designar a alma do homem, isto é, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional. Neste sentido, animus é o summus gradus animae (De civ. Dei, VII, 23, 1) e parece às vezes se confundir com mens (De civ. Dei, XI, 3)"<sup>4</sup>.*

Para santo Agostinho a mente não significa o homem total, mas o aspecto mais elevado, superior, da alma racional: "*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur*"<sup>5</sup>; é a *mens* que adere a Deus<sup>6</sup> e é através dela que apreendemos a verdade.

---

<sup>4</sup> E. Gilson, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, c. III (primeira parte), nota 1, p.56.

<sup>5</sup> *De Trin.* 1. XV, VII, 11.

Ele não concebeu a mente como essência absoluta da alma, distinta de seus outros elementos (e.g. a inteligência, o amor, a vontade), mas considera-os no mesmo plano; ela é vista como essência da alma conjuntamente com suas potências.

A *mens*, considerada em si (de modo absoluto), é uma essência ou uma substância<sup>7</sup>. Tratemo-la, genericamente, de alma (sem esquecer de sua particularidade).

Santo Agostinho compreende a dialética do *minus esse e magis esse* como um aumento ou diminuição da alma<sup>8</sup> (podemos, por ora, utilizar essa linguagem ontológica do *minus esse - magis esse*, para traduzir a relação do homem com Deus). Seu crescimento e diminuição no Ser são dois níveis distintos que correspondem a momentos metafísicos diferentes: o da alma temporalizada e o da alma eternizada. Note-se que, de um para outro, há um progresso no homem que tem a imagem de Deus atualizada (restaurada) em si, e o primeiro é finalizado pelo segundo.

Santo Agostinho distingue uma alma justa da que ainda não é nem justa nem injusta. Nesse estado ela ainda não é formada.

A alma não é inerte, mas dinâmica. Não é criada em um estado de completude, mas deve

---

<sup>6</sup> *Enarr. in Ps.* 3, 3: "mentem ipsam humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur, quae ita inhaesit et quodammodo coaluit excellenti supereminentiae Verbi..."

<sup>7</sup> Ver por exemplo: *De Trin.* 1, XII, IV, 4 (Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus... Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est... in una nusquam dispertita mente trinitas inueniatur...)

<sup>8</sup> Esse tema santo Agostinho retirou de Porfírio, que o desenvolveu em suas *Sentenças* (cf. Émilie Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Amsterdam, 1984, p.70).

adquirir progressivamente a perfeição de sua essência; só é ela mesma quando se volta para Deus. Por isso, o centro de unidade do homem situa-se além dele próprio: o homem não se esgota no humano. Mas não vivendo esse tipo de conversão, limita-se a um destino meramente humano.

O princípio animador do corpo é a alma, e santo Agostinho recusa aplicar esse nome aos princípios vitais que não conferem a seus corpos nenhum conhecimento. Ele situa na alma (entendida como *mens*) a imagem da Trindade<sup>9</sup>, em virtude de sua capacidade de conhecer a Deus<sup>10</sup>.

O mundo dos corpos é como uma massa divisível em partes, que está fragmentariamente no espaço; a alma, ao contrário, é indivisível e espiritual; é essencialmente pensamento puro, conhecimento e vida, e nada pode dividir espacialmente a simplicidade de uma essência espiritual.

---

<sup>9</sup> A respeito da imagem de Deus como pertencendo à *mens* ver por exemplo, *De Trin.* XIV, VIII, 11 (*Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps dei, et in ea reperienda est imago eius*) e *De Trin.* XV, VII, 11 (*imago est trinitatis in mente*).

<sup>10</sup> *De Trin.* I.XII, VII, 12.



## Genealogia das similitudes trinitárias do *De Trinitate*.

A busca da gênese das similitudes filosóficas da Trindade nos permite também compreender alguns pressupostos presentes no *De Trinitate*. Podemos através deles penetrar no âmago da metafísica agostiniana e situá-la no contexto mais amplo da história da filosofia, vislumbrando a originalidade desse tratado teológico-filosófico e sua contribuição para a filosofia.

E impossível comprimir o pensamento de santo Agostinho em um molde preconcebido sem arriscar-se a perder o que há nele de mais característico. Assim, não é possível fazer uma coletânea de várias doutrinas de santo Agostinho para reuni-las segundo esquema preestabelecido numa espécie de "sistema de filosofia agostiniana". Dir-se-ia que o seu espírito não comporta sequer uma idéia de sistema.

No *De Trinitate*, santo Agostinho trata de alguns conceitos que, incorporados à filosofia, serão debatidos amplamente durante séculos. Dentre eles ressaltam, aqui, os de essência, substância, natureza e pessoa.

O Tratado *De Trinitate* pode basicamente ser dividido em duas partes: uma pretende demonstrar a verdade da Trindade pelas Escrituras, a outra se propõe explicá-la através do intelecto. Essa parte, por sua vez, também pode ser dividida em duas outras. A primeira trata da terminologia trinitária: quais são os conceitos correntes da filosofia que se aplicam ao mistério da Trindade? O principal resultado dessa investigação é a doutrina das

relações em Deus. A segunda parte se propõe descobrir, na vida da alma, similitudes que permitam esclarecer e expressar o mistério da vida íntima de Deus.

Abordaremos agora a analítica da alma de que Santo Agostinho se vale para - a partir das similitudes encontradas - chegar a certa intelecção da Trindade. Explicitando as similitudes trinitárias chegaremos à sua hierarquização, ressaltando a imagem considerada mais importante, isto é, aquela a que todas as outras se subordinam.

As principais similitudes trinitárias ocorrem no interior do homem; quanto aos vestígios de Deus encontrados na natureza, trata-se apenas de semelhanças mais longínquas que pouco expressam a riqueza do *Deus Trinitas*.

Santo Agostinho apresenta como uma primeira imagem da Trindade o trinômio: mente, conhecimento, amor (*mens, notitia, amor*). Como esta não o satisfaz, chega então à "*evidentior trinitas*": a memória, a inteligência e a vontade (*memoria, intellegentia, uoluntas*) - cujos termos também pertencem à substância ou essência da alma. Seguem-se algumas similitudes de ordem inferior: a do conhecimento pelos sentidos (*res, uisio, intentio; memoria, interna uisio, uoluntas*). Posteriormente apresenta a trindade da fé; em seguida, no livro XIV, como a mais elevada similitude da vida divina, mostra a *mens*, que se lembra de Deus, que o conhece e o ama (*memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei*). Discorre sobre a Trindade, e no espelho do Deus uno e trino que é a mente humana, mostra as processões em Deus das pessoas divinas enquanto manifestações da vida imanente do ser puro espírito.

No livro VIII encontramos uma espécie de introdução à busca que santo Agostinho empreende para encontrar uma imagem de Deus no homem. A partir desse livro, ele se volta sobretudo para a alma; apresenta certos fundamentos das imagens trinitárias, tais como a idéia de verdade (cap.II), do bem (cap.III), de justiça (cap. VI), do amor (caps.VII-X), pois são capazes de nos revelar Deus. Não se trata de provar a existência divina, mas sim de explicitar algo sobre sua natureza através das similitudes.

Só as almas puras podem fixar o olhar interior na verdade que é Deus; quanto ao bem, não poderíamos reconhecer algo de bom "*se a própria noção do bem não estivesse impressa em nós*"<sup>11</sup>. Leve-se em conta que o que diz respeito ao bem se estende a toda forma ideal. Santo Agostinho vai desbastando seu campo de reflexão em direção ao amor, eixo do l.VIII. A partir daí, conclui esse livro conduzindo-nos à trindade do amor humano, vestígio de Deus.

No Proêmio do l.VIII, santo Agostinho concentra-se na igualdade das pessoas divinas. É a partir deste princípio revelado, dessa exigência da fé, que ele busca o conhecimento. Todo seu esforço será então o de ressaltar a unidade e igualdade da Trindade. Tal é também o ponto de vista por onde inicia a busca das similitudes.

A cada pessoa da Trindade corresponde um nome que é empregado de maneira relativa, por isso em correlação com as outras pessoas: o Espírito Santo não pode ser

---

<sup>11</sup> cap. III: "Neque enim in his omnibus bonis uel quae commemoravi uel quae alia cernentur siue cogitantur diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni..."

pensado sem o Filho e sem o Pai, como o Filho não pode ser pensado sem o Pai e o Espírito Santo; por sua vez, sem o Filho e Espírito Santo, não pode ser pensado o Pai. Santo Agostinho afirma que "*o Pai não é a Trindade, o Filho não é a Trindade e nem o Espírito Santo sozinho é a Trindade*"<sup>12</sup>.

Deparamos-nos agora com o seguinte problema: quando relacionamos uma pessoa da Trindade com as outras duas ou com a Trindade total, não podemos pensar a partir da perspectiva da quantidade: duas ou três não são algo maior do que uma delas<sup>13</sup>. Se é assim, como o Pai não é a Trindade, nem o Filho, nem o Espírito Santo sozinho é a Trindade?

O uso agostiniano dos termos "Deus" e "Trindade" nos esclarece algo sobre a questão. De maneira geral "Deus" se refere ao aspecto uno da essência divina e "Trindade" nos remete à correlação das pessoas, à dinâmica ternária da vida intra-divina. Cada pessoa tem a mesma essência. Assim sendo, o Espírito Santo em si é Deus, mas não é a Trindade toda e sim uma pessoa da Trindade, pois ele não existe separadamente das outras pessoas. Deus é um termo absoluto e Trindade um termo relativo, portanto não há incoerência se os empregarmos de maneira diferente.

---

<sup>12</sup> Proêmio: "non enim pater trinitas aut filius trinitas aut trinitas donum".

<sup>13</sup> Proêmio (l. VIII): "...tantumque esse aequalitatem in ea trinitate ut non solum pater non sit maior quam filius quod attinet ad diuinitatem, sed nec pater et filius simul maius aliquid sint quam spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa trinitas".

Colocar mais verdade ou grandeza em uma pessoa que noutra, ou no todo mais que em cada uma é introduzir disparidade no próprio ser divino.

Para santo Agostinho, Deus se refere à divindade, concebida de maneira concreta e pessoal mas não a uma pessoa em particular.

Paradoxo conceitual na Trindade: limites da linguagem, limites do pensamento.

As pessoas ao mesmo tempo são distintas quanto à relação e iguais na essência. Deus é a Trindade, porque a essência de Deus é a mesma que a essência das pessoas, tomadas individualmente ou em conjunto.

Conforme P. Agaësse<sup>14</sup>, toda denominação considerada em sentido absoluto designa a essência (ou substância): assim as palavras Deus, ser, grande, bom; toda denominação relativa designa as relações que constituem, distinguem e opõem as pessoas: o Pai não é o Filho, o Pai e o Filho não são o Espírito Santo, etc; toda denominação tomada em sentido absoluto e aplicada a uma das pessoas deve ser utilizada no singular, pois a pessoa assim designada não se distingue da essência. Há em Deus três termos distintos e cada um tem suas propriedades<sup>15</sup>, que surpreendentemente não dividem ou multiplicam a essência divina.

A noção de relação desenvolvida por santo Agostinho para combater os arianos - que negavam a divindade de Cristo<sup>16</sup> - procura conciliar a distinção das pessoas com a

---

<sup>14</sup> Nota complementar 2, vol. II, Saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

<sup>15</sup> A processão de cada uma das pessoas é também o que as distingue, assim o Pai é ingênito, o Filho foi gerado pelo Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho.

<sup>16</sup> Conforme Ário Deus é único, somente ele é gerado, eterno, sem princípio. Além de Deus tudo o que existe é criado, portanto o Verbo é uma criatura - a mais perfeita. Ele foi criado antes de todos os tempos, o que não quer dizer que seja coeterno a Deus. Cristo, que serviu de instrumento de Deus para a criação do universo, não tendo uma substância divina, não é Deus. A respeito do Espírito Santo, os fragmentos que restam sobre o ensinamento do padre alexandrino não são tão explícitos, e suas discussões nunca se atêm a esse tema.

simplicidade e unidade da essência divina. Esta, sendo simples, exclui todo acidente; una, ela não pode ser dividida em três substâncias distintas. Um termo relativo refere-se somente a um outro termo, ao qual se opõe e ao mesmo tempo atrai. A relação, sem ser um acidente, introduz alteridade no interior da substância divina sem comprometer sua simplicidade e sua unidade. Como diz santo Agostinho, "*cada termo da relação é outro (alius), sem ser outra coisa (aliud)*"<sup>17</sup>.

As pessoas da Trindade, realmente distintas, não dividem a unidade e simplicidade divina porque são relações que não se confundem com a substância ou natureza - pois não são algo de absoluto - mas também não podemos considerá-las como acidentes, visto que são essenciais à natureza (substância), eternas e necessárias como ela.

Dizer três pessoas não pode implicar dizer três essências ou três deuses, mas isto é dito somente para se dizer algo quando pergunta-se "*quid tres*"<sup>18</sup>.

Santo Agostinho recorre ao uso da palavra "pessoa" para não ficar em silêncio. A passagem do I. V, IX, 10<sup>19</sup> não é a única que mostra a insatisfação que sente em usá-la, pois a excelência da divindade ultrapassa todos os recursos da linguagem.

---

<sup>17</sup> P. Agaësse, nota complementar 2, vol. II, saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

<sup>18</sup> I. V, IX, 10.

<sup>19</sup> "Tres autem personas multi latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt cum alium modum aptiorem non inuenirent quo enuntiant uerbis quod sine uerbis intellegebant."

Discorrendo sobre a Trindade no cap. I do livro VIII, santo Agostinho pressupõe a identidade do ser de Deus com seus atributos. Assim, concluímos que a Trindade é a bondade, e não somente boa; ela é a justiça e não somente justa. Esses atributos não se multiplicam conforme o número das pessoas existentes na Trindade - isto romperia com a simplicidade da essência divina acarretando um triteísmo - logo não é possível conceber que a Trindade seja três bondades, três justiças. A unidade da essência divina deve ser preservada, pois em Deus não há acidentes. Desse modo os atributos divinos são a própria essência.

Visto que em Deus ser grande é ser verdadeiro, podemos dizer que os atributos divinos não são distintos? Ele são distintos para nós (não em Deus) e santo Agostinho prefere sintetizá-los com um só nome: a sabedoria<sup>20</sup>.

Na essência da verdade, ser é ser verdadeiro. Em seguida, santo Agostinho aproxima o que acontece nos corpos com o que ocorre na alma. Em ambos há a distinção, e não identidade, entre essência e atributos.

Deus é apresentado como verdade, como o sumo bem, como a justiça, como o amor. O caminho das noções ideais e imutáveis - que vemos em nós e que não provêm

---

<sup>20</sup> Cf. *De Trin.* I.XV, c.V e c.VI. Nesse trecho, santo Agostinho apresenta 12 atributos divididos em 3 grupos, cada um com quatro atributos divinos. Estes atributos designam a substância, e não qualidades da substância. O 1º grupo é o seguinte: a eternidade, imortalidade, incorruptibilidade, imutabilidade. O 2º grupo é: vida, sabedoria, beleza, poder. O 3º se refere à: justiça, felicidade, espírito, bondade. Santo Agostinho reduz os 12 atributos a três - Deus é eterno, sábio, feliz - os 3 incluem os 12. Em seguida passa a um só: a sabedoria. Em Deus, se a sabedoria ou o poder, ou a vida e a sabedoria podem ser uma única realidade, por que a eternidade e a sabedoria, ou a felicidade e a sabedoria não seriam uma única realidade? Do mesmo modo que não faz diferença reduzir os 12 atributos a 3, também é indiferente reduzirmos os 3 a 1, porque são a mesma realidade.



de nós - é uma via que nos possibilita compreender algo a respeito da Trindade e nos elevarmos até ela (por exemplo: todo pensamento corpóreo deve ser rejeitado para que se compreenda como Deus é a verdade).

O fundamento das imagens trinitárias é o mundo inteligível. Santo Agostinho tem reservas quanto ao uso dessa expressão retirada de Platão; não a encontramos nas Escrituras, porém o mais importante é compreender seu significado. O mundo inteligível refere-se à razão eterna e imutável através da qual Deus criou o mundo, razão cuja existência é difícil negar (pois seria dizer que Deus fez o mundo irracionalmente), "*todavia não utilizaríamos essa expressão se já fossemos bastante instruídos nas letras eclesiásticas*"<sup>21</sup>.

Em *Retractationes* (I. III, 2), santo Agostinho corrige-se a respeito de uma afirmação feita no *De Ordine* (I, 32). Ao explicar as palavras de Jesus "*Meu reino não é deste mundo*" (Jo 28,36), diz que se referem à existência do mundo inteligível (se o reino de Jesus não é deste mundo, há outro mundo). Nas *Retractationes* a reitera, dizendo que essa exegese é incorreta, pois o outro mundo que Jesus tem em vista é a criação transfigurada bíblica, o novo céu e a nova terra<sup>22</sup>.

O capítulo III do mesmo livro VIII, aborda a questão do bem. Ao ouvirmos falar dos bens mutáveis, se pudermos contemplar o bem imutável - que é o bem de todo bem -

---

<sup>21</sup> *Retract.* I, III, 2: "nec tamen isto nomine nos uterimur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi."

<sup>22</sup> cf. Cayré, F., *Initiation a la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes/Desclée de Brouwer, 1947, p.195.

através da supressão daqueles que são bens pela participação do bem, contemplaremos a Deus. Santo Agostinho indica ainda que a alma encontra nela própria o anseio do sumo bem, mas a vontade deve unir-se à natureza para perfazê-la no bem. Para que uma alma seja boa deve exercitar-se por meio da vontade. Deve voltar-se para o bem de onde provém todo bem, de onde se origina "*até aquilo que não se perde nem pela aversão da vontade*"<sup>23</sup>, isto é, ao se afastar do sumo bem a alma deixa de ser uma alma boa, mas não deixa de ser uma alma, "*o que já é um bem melhor do que o corpo*".

Não tendo sido criada em estado de completude, a alma não é totalmente boa por não possuir a plenitude de sua forma, que por sua vez deve ser adquirida. Não que seja má, mas é necessário distinguir a bondade imanente à alma - da qual não é responsável e que lhe é concedida no momento da criação - da bondade moral, que provém da atuação da vontade sob a moção da graça.

A hierarquia dos bens presente em santo Agostinho provém da ontologia platônica. Há bens que podem também ser chamados de não bens: trata-se do bem mutável.

Os bens mutáveis, como o imutável, podem ser discernidos a partir da própria noção de bem "impressa" em nós. Mas o que significaria esta "impressão" da noção do bem? Em última análise ela representa uma forma de participação em Deus. Esta participação se caracterizaria apenas pela capacidade que temos de exercer um julgamento verdadeiro?

---

<sup>23</sup> c. III, 5: "Auertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus cum et hoc iam bonum sit corpore melius."

Segundo Gilson<sup>24</sup>, a impressão da noção do bem não implica que Deus nos transmita a idéia do bem, mas sim um princípio: uma regra de julgamento. Eis aí a ponta de um iceberg, uma debatida questão que desencadeou uma série de interpretações. Tais problemas conduzem à teoria agostiniana do conhecimento, que por sua vez não pode ser pensada sem a doutrina da iluminação intelectual.

Os textos mais antigos de santo Agostinho sobre a iluminação são anteriores a 389. Em 387, apresenta Deus como o sol dos espíritos: "*Deus est ipse qui illustrat*"<sup>25</sup>; Deus ilumina os objetos inteligíveis como o sol ilumina os objetos sensíveis - esta metáfora da iluminação é de inspiração platônica<sup>26</sup>. A luz inteligível pela qual percebemos as verdades não pertence ao nosso intelecto, e é ela que possibilita a apreensão das verdades pelo pensamento. Da mesma maneira que os objetos sensíveis precisam ser iluminados para serem percebidos (no escuro não distinguimos nada), também as verdades, para se tornarem inteligíveis - isto é, para poderem ser apreendidas pelo pensamento - devem ser iluminadas. Deus (luz inteligível) nos faz conhecer a verdade gerando em nós uma luz criada, o nosso intelecto.

A teoria agostiniana da iluminação não é totalmente explícita e precisa, e seu significado foi discutido durante vários séculos. Dentre as várias concepções sobre a

---

<sup>24</sup> Cf. Gilson, E., *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, p. 122.

<sup>25</sup> *Soliloquia*, I, 12.

<sup>26</sup> Em Platão o bem é o sol do mundo inteligível (*Republ.*, VIII, 517 b).

teoria agostiniana da iluminação baseio-me na de Cayré, que pretendeu apresentar uma síntese de quatro teses sobre a iluminação<sup>27</sup>.

Gilson concebe a iluminação como uma ação de Deus no espírito, e mais especialmente como uma ação que se exerce no julgamento. A iluminação assim entendida expressa antes de tudo o papel ativo de Deus, mas deve-se ressaltar que na iluminação Deus é simultaneamente agente e objeto de conhecimento. A questão não se restringe à ação divina sobre o julgamento, isto é, o papel de Deus no espírito não exclui o do homem<sup>28</sup>.

Do ponto de vista filosófico (e não místico), a iluminação pode ser considerada uma intuição do espírito; uma percepção intelectual de verdades fundamentais que manifestam a ação de uma verdade pura ou transcendente, diz santo

---

<sup>27</sup> Cayré, *Initiation a la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes/Desclée de Brouwer, 1947, p. 227. São elas:

a, b- as teorias *exemplaristas*;

c- a teoria da *visão parcial direta da divindade*, defendida por Hessen.

d- a teoria exposta por Gilson que apresenta a iluminação como geradora de regras a partir das quais julgamos.

a- De maneira geral as concepções exemplaristas da iluminação baseiam-se na doutrina das idéias. Deus é a causa exemplar e as criaturas são feitas à sua semelhança. Trata-se de buscar as semelhanças existentes entre o criador e os homens, que no caso são as idéias: o exemplarismo volta-se para o estudo delas. Todas as criaturas participam do ser de Deus, e a participação do homem é designada iluminação.

O exemplarismo abstracionista baseado em santo Tomás supõe uma noética diferente do exemplarismo de são Boaventura, pois em santo Tomás há o intelecto agente, que tem como função abstrair do sensível os inteligíveis. Conforme esta concepção da iluminação, santo Agostinho teria renunciado na *Civ. Dei* (VII, cap.30) o intelecto agente.

b- A tese exemplarista de Hessen baseia-se numa distinção: a verdade imutável em Deus não é a essência divina. É desse modo que pretende evitar o ontologismo, isto é, a iluminação seria não a visão da essência de Deus - que é inatingível - mas a visão da "verdade eterna", que por sua vez corresponde a um conhecimento que não é analógico nem indireto.

c- A teoria proposta por Gilson define a iluminação como a ação de Deus que se dirige para a faculdade de julgar.

<sup>28</sup> cf. Cayré, *Initiation a la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes/Desclée de Brouwer, 1947, p. 233.

Agostinho: "*intuemur inviolabilem veritatem*"<sup>29</sup>. Mas o que seria esta intuição da verdade?

Ela também implica uma ação de Deus, e é assim que é possível transitar da verdade percebida pelo espírito à verdade que o ultrapassa e que é sua razão de ser. As verdades fundamentais apreendidas pelo espírito podem ser entendidas como um acesso ao conhecimento do mundo inteligível. Elas são de dois tipos: os dados de fato, imediatamente percebidos pela inteligência - *esse, vivere, intellegere*<sup>30</sup> e os julgamentos da ordem intelectual e da ordem moral. Eis a verdade que a intuição agostiniana atinge. É interessante notar que esta série de intuições faz parte da vida do espírito, isto é, é um dos seus elementos constitutivos e remetem à verdade.

Visto que o conhecimento filosófico da verdade pura não é direto, é através das similitudes que o pensamento agostiniano se eleva das verdades à verdade. O cerne da doutrina do mundo inteligível fica estabelecido ao se definir a iluminação. É ela que dirige as relações de conhecimento que ligam o espírito criado ao Deus trino. A semelhança que há entre as verdades diretamente percebidas pelo espírito e a verdade suprema permite considerá-las como um espelho onde encontramos refletida a verdade, que atingimos através de imagens.

A iluminação, apesar de poder ser considerada como uma intuição intelectual da verdade sustentada

---

<sup>29</sup> *De Trin.* I. IX, VI, 9.

<sup>30</sup> Esses termos correspondem a três graus da hierarquia dos seres que santo Agostinho distingue no universo: os corpos, os seres vivos e os espíritos.

por Deus (pela verdade pura), não deve ser pensada como uma visão direta das idéias de Deus, ainda que se dirija para os inteligíveis (e não para o mundo sensível). Santo Agostinho exclui da iluminação divina todo conceito de origem empírica, ou pelo menos tudo que possa ter origem empírica num conceito.

O intelecto<sup>31</sup> - e não a razão - é o receptor da luz divina porque é ele quem se ocupa da ordem inteligível. A ele cabe a sabedoria, que é considerada como o conhecimento intelectual das coisas eternas. À razão cabe a ciência - isto é, o conhecimento racional das coisas temporais<sup>32</sup>.

Para santo Agostinho a visão direta e imediata de Deus e das idéias divinas é praticamente impossível nesta vida<sup>33</sup>, e quando refere-se à visão de Deus devemos pensar que se refere, antes de tudo, ao conhecimento místico<sup>34</sup>.

O ontologismo admite não só a evidência, mas uma certa visão de Deus. Mas isto não é possível, pois então não seria preciso apresentar provas sobre a existência de Deus. No *De ordine* (386), santo Agostinho mostra a visão relativa de Deus como algo muito difícil, e este é em parte o tema de seu tratado *De videndo Deo*.

---

<sup>31</sup> In Joan. Evang. tract. XV, 19: "Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est."

<sup>32</sup> v. *De Trin.* I. XII, III, 2 e *De Civ. Dei* XI, 2.

<sup>33</sup> A visão da essência de Deus não é natural ao homem, é ela que é prometida para a vida eterna (*Cf. Epist.* 147, cap. VIII).

<sup>34</sup> Para J. Hessen (*Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, p.211), os textos em que santo Agostinho fala de uma visão direta de Deus referem-se não a uma "intuição racional de Deus", mas a uma experiência mística (considerada por ele direta mas por outros indireta). Em suma, santo Agostinho rejeita o ontologismo com fórmulas que nos parecem ambíguas.

O verdadeiro conhecimento das idéias é raro e está restrito a um pequeno número de almas puras e santas<sup>35</sup> - o que pode ser entendido como aquelas que atingem um conhecimento independente de todo objeto sensível<sup>36</sup> -, mas isto não implica que só elas cheguem ao conhecimento das verdades fundamentais. É aí que entra a iluminação.

---

<sup>35</sup> cf. *De diversis Quaest.* LXXXIII, 46, 2.

<sup>36</sup> Ver *Epist.* 147, cap. XIII: "Deinde potest movere quomodo iam ipsa Dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positis [...] nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur [...] Sic enim raptus est qui audivit illic ineffabilia verba quae non licet homini loqui: ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut sive in corpore, sive extra corpus fuerit [...] quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur."

## Noções, princípios, conceitos.

O homem tem uma série de idéias que não provêm do sensível. Quando santo Agostinho as cita, as primeiras que lhe vêm em mente são: a justiça, o número, a sabedoria, a fé, a verdade, a caridade, a bondade e outras do mesmo gênero, que se referem aos inteligíveis puros. Visto que não lhes confere uma origem empírica e rejeita a doutrina das idéias inatas<sup>37</sup>, que outra origem poderíamos lhes atribuir senão a iluminação divina?

Podemos dizer, por exemplo, que a iluminação nos fornece alguma "noção" propriamente dita? Se ela nos fornece, as "noções" inteligíveis que provêm da iluminação seriam conceitos ou somente regras de julgamento que se aplicariam aos conceitos? Este ponto em santo Agostinho não é suscetível de uma interpretação definitiva por não ser claro, visto que não distinguiu explicitamente o problema do conceito<sup>38</sup> e do julgamento. Sua intenção volta-se não para a formação do conceito, mas para o conhecimento da verdade. Assim não é possível lhe atribuir precisões com as quais não se preocupou.

---

<sup>37</sup> Como em Platão, se houvesse idéias inatas, o conhecimento seria apenas a recordação delas, isto é, uma reminiscência. Santo Agostinho substitui a reminiscência platônica (cf. *De Trinitate* XII, XV, 24) - que supõe a preexistência da alma - por uma ação contínua de Deus no intelecto e pelo operar do intelecto, isto é, a iluminação.

<sup>38</sup> Conforme Gilson, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, p.117 "L'homme augustinien a un intellect qui produit ses concepts et reçoit de Dieu leur vérité: ni intellect agent thomiste, ni Dieu intellect agent. [...] au cas où notre interprétation serait fondée, on peut légitimement se demander ce que devient le concept dans la doctrine d'Augustin? En fait, nous ne connaissons aucune théorie de la généralisation dans l'augustinisme, ce qui nous paraît s'expliquer par le fait que la réalité, aussi bien que l'image qui la représente sont déjà toutes proches de l'intelligibilité dans cette doctrine."



No que diz respeito aos julgamentos verdadeiros tomemos este exemplo - diz santo Agostinho:

*"Não só quando relembro as muralhas de Cartago, mas também quando imagino as de Alexandria que não ví, preferindo essas mesmas formas imaginárias às outras, prefiro racionalmente [no caso as lembranças que representam Cartago são consideradas por ele superiores às imagens que representam Alexandria]. O julgamento verdadeiro prevalece, brilha acima de tudo e se afirma por regras totalmente incorruptíveis do seu julgamento e, se encoberto por assim dizer por uma espécie de nuvens de imagens corporais, todavia não é envolvido e não se confunde"<sup>39</sup>.*

O que parece ser claro é que a iluminação divina aí intervém com a verdade do julgamento.

Em santo Agostinho o pensamento recebe a verdade do julgamento porque não pode produzi-la, isto é, aparece no pensamento algo que não é nem os corpos que ele pensa, nem ele mesmo que os pensa (e que ele não poderia produzir): é o julgamento verdadeiro. Assim, o homem depende do Criador não somente quanto à sua origem, mas também quanto à sua atividade atual e mais elevada, a atividade espiritual. A iluminação mostra a dependência do espírito humano enquanto criatura que apreende a verdade.

---

<sup>39</sup> *De Trin.* 1. IX, VI, 10: "Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae uidi et cum fingo Alexandriae quae non uidi easdemque imaginarias formas quasdam quibusdam praeferens, rationabiliter praefero. Viget et claret desuper iudicium ueritatis ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est, et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen inuoluitur atque confunditur."

No cap. IV do l. VIII, através das três virtudes teologais, santo Agostinho toca na questão da caridade e a enfatiza mais e mais até o cap. X, onde esta lhe fornecerá um vestígio trinitário. As virtudes teologais renovam no homem a imagem de Deus, são como o instrumento de uma progressiva purificação onde a alma, sob o influxo da graça, caminha em direção à plenitude de sua forma.

Adiante, conforme o fim do cap. V, na trilha da imagem trinitária, podemos perguntar: mas a partir de qual similitude ou comparação com as coisas conhecidas cremos para que amemos Deus, ainda desconhecido?

Ora, só é possível amar o que conhecemos, portanto ninguém ama a Deus sem o conhecer. Porém, conhecer Deus significa contemplá-lo com a mente e apreendê-lo firmemente<sup>40</sup>; porque ele é espírito, não devemos procurá-lo com os olhos carnis à maneira de quem procura os corpos. Mas, visto que não conseguimos apreendê-lo de maneira imediata com a mente, o amamos pela fé. Portanto, aquele que é desconhecido também é amado. Porém, como crer naquele que não conhecemos e amamos?

Santo Agostinho responde com alguns elementos pertencentes estritamente à ordem inteligível. É o caso de algumas similitudes trinitárias.

Cremos na Trindade a partir da revelação e a partir de certas similitudes ou comparações com as coisas conhecidas e não através do que sabemos em particular ou em geral

---

<sup>40</sup> I.VIII, IV, 6: "Et quid est deum scire nisi eum mente conspicere firmeque percipere?"

sobre ela, pois não temos nenhum conhecimento específico ou geral da substância divina.

O conhecimento natural do Deus-Trindade inclui em si várias etapas: o conhecimento prévio da fé conduz à crença em Deus, e em seguida é possível haver certa intelecção de Deus a partir das idéias (pela iluminação) e das similitudes espirituais da Trindade.

Quais seriam estas similitudes? O livro VIII nos introduz à temática das similitudes trinitárias que têm como fundamento o mundo inteligível (consequentemente a doutrina da iluminação) e especialmente o amor.

Para santo Agostinho, as principais similitudes trinitárias ocorrem no interior do homem; quanto aos vestígios de Deus encontrados na natureza, trata-se apenas de longínquas semelhanças.

Santo Agostinho explora a vida da alma e é neste sentido que o itinerário da intelecção de Deus pode ser traçado.

Na metafísica agostiniana, o caminho que conduz a Deus passa necessariamente pela alma e não há agostinismo sem esta pressuposição fundamental: a verdadeira filosofia supõe uma adesão a Deus. Uma filosofia para ser "amor à sabedoria" deve voltar-se para a Trindade, de quem ela será a inteligência.

Em santo Agostinho não faz sentido procurar estabelecer uma demarcação entre o domínio da filosofia e o da teologia, nem querer assegurar à filosofia uma essência

distinta da teologia, ou inversamente, como aliás sublinha Crouse, corroborado por Madec:

*"the doctrine of St. Augustine is not founded on the scholastic distinction between philosophy and theology; rather, 'in the spirit of St. Augustine, philosophy is essentially amor or studium sapientiae; its task is the knowledge of God"*<sup>41</sup>.

Retornemos ao l. VIII do *De Trinitate*. No cap. VI, santo Agostinho, buscando o motivo do amor a são Paulo, chega à alma justa. O apóstolo não é amado porque cremos que tenha sido homem, pois então não seria ele que amamos agora, porque já não é mais homem; na verdade o que se ama nele é o que cremos que ainda hoje vive: sua alma justa. Mas ama o justo somente quem sabe o que é ser justo. E a partir de que sabemos o que é justo se ainda não somos justos?

A justiça não é uma realidade dos corpos, por isso não é a partir do exterior que a conhecemos, mas sim em nós (e espantoso é que a alma veja em si o que em parte alguma vê). A alma sabe o que é justo a partir da verdade interior que vê.

O homem considerado justo é amado por causa da verdade ideal que discerne e entende em si quem ama; e só é possível amá-la a partir dela mesma - pois não há nada como ela além dela própria para que, ainda quando é desconhecida, por

---

<sup>41</sup> R. D. Crouse., Halifax, *St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method, Studia Patristica*, 1975, p.502. *Apud* Crouse, Madec: *Notes sur l'intelligence augustiniennne de la foi, Revue des Etudes Augustiniennes*, XVII, 1-2 (1971), p.130.

meio da crença amemos. Finalmente os homens devem ser amados ou porque são justos ou para que se tornem justos. Santo Agostinho aproxima pouco a pouco o amor à justiça. Amando o justo amamos a própria justiça, amando a justiça amamos o próprio amor<sup>42</sup>. Assim, paulatinamente este capítulo nos encaminha a uma similitude da Trindade.

É interessante notar<sup>43</sup> que a noção de justiça em santo Agostinho adquire sentido mais amplo do que o jurídico (é justo atribuir a cada um o que lhe é devido). Ao relacionar de modo peculiar a influência bíblica, a dos estóicos e de Plotino, atribui à justiça valor espiritual. Ela passa a implicar a subordinação dos bens exteriores ao corpo, a subordinação do corpo à alma, (na própria alma os sentidos devem subordinar-se à razão) e a subordinação da alma a Deus. Essa ordem é a própria lei do universo. A justiça, as demais virtudes cardiais (temperança, força, prudência) e todas as outras, provêm de Deus. Ele as confere aos homens na medida em que representa na alma o próprio papel que a alma representa no corpo: é Ele que a anima.

Para santo Agostinho (l. XIV, IX, 12), a justiça é imortal - isto é, ela é a contemplação da natureza divina, pela sua subordinação a essa natureza - e por isso subsistirá na eternidade. Assim a justiça, em vez de desaparecer na vida eterna, como talvez aconteça com outras virtudes (por ex.: temperança, força e

---

<sup>42</sup> *De Nat. et Grat.*, LXX, 84: "Charitas ergo inchoata, inchoata iustitia est; charitas propecta, propecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est."

<sup>43</sup> conforme P. Agaësse, nota complementar 11, vol. II, Saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

prudência), atingirá seu estado pleno. Ela torna-se autêntica através da adesão à forma ideal da justiça que é a própria idéia divina.

Por fim, santo Agostinho identifica a justiça ao amor (v. a citada questão dos atributos, p. 22). Compreende-se então porque a justiça, que é objeto de reflexão deste capítulo, nos conduz à descoberta da caridade.

## Metafísica do amor (caps. VII - X)

Os caps. VII - X do l. VIII tratam diretamente da *dilectio*, que é identificada à *charitas*, e por fim ao *amor boni*.

O conhecimento de Deus implica o verdadeiro amor que é viver na justiça unido à verdade, desprezando todas as coisas mortais por amor aos homens.

Toda a lei e os profetas podem se resumir em dois preceitos: o amor a Deus e o amor ao próximo. Porém, a Escritura menciona um pelo outro, um faz às vezes do outro. A razão de ser mencionado somente o amor a Deus, por exemplo, é que quem O ama realiza o que preceitua; segue-se que ama o próximo.

Onde somente é mencionado o amor ao próximo deve ser compreendido que se alguém ama o próximo, ama antes de tudo o próprio amor, e portanto Deus, porque "*Deus dilectio est*" (1 Jo 4, 16).

"*Ame o irmão e ame o próprio amor; pois mais se conhece o amor pelo que se ama do que o irmão a quem se ama*"<sup>44</sup>. Deus pode ser considerado mais conhecido do que o irmão porque é mais presente e mais interior, mais íntimo; conhecido, porque imutável.

---

<sup>44</sup> c. VIII, 12: "*Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim nouit dilectionem quam diligit quam fratrem quem diligit*".

Enfim, estes dois preceitos não existem um sem o outro, pois amamos Deus e o próximo a partir de uma única e mesma caridade<sup>45</sup>, e realizar um preceito é realizar o outro.

Santo Agostinho conclui o livro introduzindo uma similitude da Trindade: "*Portanto o que é o amor senão uma certa vida que une ou deseja que se unam duas coisas, a saber: o que ama e o que é amado?*"<sup>46</sup>

Mas também quando se ama um amigo encontramos três elementos diferentes, que portanto não têm a mesma substância: o amante, o que é amado e o amor (*amans, amatur, amor*).

A partir daí é preciso ascender para algo superior, isto é, é preciso procurar na alma, substância indivisa, as imagens trinitárias. Ora, a descoberta da caridade torna-se o ponto de partida de todas as imagens trinitárias. Quando a alma se "informa" através do amor sobre as verdades eternas, surge nela uma similitude inteligível da Trindade onde há unidade e igualdade. E assim, quando conhece a Deus, isto é, as verdades eternas, torna-se semelhante a Ele (conhecer a Deus é possuí-lo, mas conhecer o ouro - ou qualquer outro elemento material - não significa que o possuamos).

---

<sup>45</sup> Cf. P. Agaesse, nota complementar 12, vol. II, saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991. A origem do amor preceituado por Cristo não está em nós, mas em Deus - ele é graça e somente através dele alcançamos nosso fim. Amar aos irmãos é então conhecer a Deus, pois se este amor é verdadeiro torna-se participação no amor de Deus. O aspecto metafísico e escatológico deste amor inclui em si como via de acesso, um aspecto moral. Ele é escatológico no sentido de querer realizar e visar no outro um amor semelhante ao de Cristo (gratuito e universal), que é efeito da graça do Espírito Santo e que deve desabrochar somente na visão plena de Deus. Qualquer outro tipo de amor não passa de um estado provisório onde a alma não encontra repouso, é o caso do amor às coisas transitórias - que se opõe ao amor às realidades eternas.

<sup>46</sup> I. VIII, X, 14: "Quid est ergo amor nisi quaedam uita duo aliqua copulans uel copulari ppetens, amantem scilicet et quod amatur?"



## **SEGUNDO CAPÍTULO**

## A trindade mens, notitia, amor (livro IX)

Abordarei agora algumas questões ligadas à similitude *mens-notitia-amor*, apresentada no l. IX, a fim de esboçar algo sobre a combinação e a importância desses elementos no campo dessa similitude. Assim, tal similitude trinitária nos mostrará o avanço do livro IX na busca de uma imagem de Deus e, - como acréscimo - a elaboração de uma teoria do conhecimento. Eis as questões:

1. Unidade da alma e identidade de suas potências.
2. Verbo mental.
  - 2.1. *Notitia*: conhecimento explícito ou implícito?
3. O amor não gerado.

1. Na introdução ao livro IX, santo Agostinho reapresenta certas precauções a serem levadas em conta. Uma delas se refere à fé, é dela que devemos partir<sup>47</sup> - neste difícil campo de reflexão - para a busca da imagem trinitária. Ela é requisito necessário do conhecimento, porém a certeza do conhecimento de Deus é total somente após esta vida, na visão *face a face*<sup>48</sup>, portanto "*busquemos o que deve ser encontrado como os que não de encontrar, e encontremos como os que não de buscar*"<sup>49</sup>;

<sup>47</sup> *De Trin.* l. IX, 1, 1: "Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem".

<sup>48</sup> *1 Cor* 13, 12.

<sup>49</sup> *De Trin.* l. IX, 1, 1: "Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus, tanquam quaesituri."

admitamos então que o Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo, o Filho não é o Espírito Santo nem o Pai e o Espírito Santo não é o Filho nem o Pai, mas são uma Trindade de pessoas que mantêm mútua relação e possuem uma única e mesma essência.

A seguir, santo Agostinho passa para a análise de uma imagem - *impari* - descoberta no homem: a mente, o conhecimento que tem de si e o amor que tem por si. Ele restringe-se à mente do homem deixando de lado os outros elementos de que é composto. Propõe e tenta esclarecer a igualdade e substancialidade da nova trindade encontrada na alma.

Para eliminar a exterioridade dos dois primeiros termos da similitude *amans, amatur, amor* enunciada no I.VIII, a mente é colocada como sujeito e objeto de seu amor. Assim, quando amamos a nós próprios, amar é a mesma coisa que ser amado. Consequentemente, onde há amor (e só existe amor onde algo é amado) não há necessariamente três elementos. A partir desta tríade e para perfazer a nova trindade, santo Agostinho acrescenta aí o conhecimento, não de modo arbitrário, pois ele é necessário ao amor - visto que não amamos o que desconhecemos.

O fundamento desta similitude encontra-se na unidade substancial e nas relações de seus termos: seus elementos devem ter uma mesma essência e se relacionar totalmente uns com os outros. É preciso que haja três realidades distintas - devido à sua oposição relativa - com uma essência comum, e esta mesma essência ou substância é que permitirá a cada elemento existir em si e ao mesmo tempo nos outros dois termos (eles são *simul utrumque* o que são *singula ad seipsa*).

Para santo Agostinho o amor é substância e por isso não é corpo, mas espírito<sup>50</sup>. Do mesmo modo a mente também não é corpo, e diferentemente do que poderíamos pensar não há aí dois espíritos, mas um único e duas coisas em uma, pois têm a mesma essência.

O amor é substancial por participar da estabilidade da natureza divina; mas se diferencia dela por estar em movimento. O conhecimento de si, verdadeiro, está ligado às verdades eternas e imutáveis, tem a autonomia de uma substância por ser substancial, tem nele mesmo sua razão de ser. A *mens*, o *amor* e a *notitia* estão em movimento, e é quando se voltam para a inviolável verdade que se relacionam perfeitamente uns com os outros. A identidade desses elementos é devir, eis aí uma trindade criada e dinâmica que se diferencia da simplicidade do ser imutável.

O primeiro termo dessa similitude, a *mens*, considerada em si (de modo absoluto), é uma essência ou uma substância - como a palavra homem, que designa o ser ou a substância do homem. A *mens* não expressa relação, porém, a *notitia* e o *amor* a enlaçam em uma relação: a mente torna-se conhecedora e amante, é ao mesmo tempo conhecida e amada. Nessas circunstâncias, ela pode ser comparada à palavra amigo (e não mais a homem), que cria uma relação de reciprocidade de um homem para com outro. Nessa imagem da Trindade, a *mens* aparece nos três termos que formam a similitude: ela, sua relação de conhecimento consigo mesma e o amor por si própria. A *mens* volta-se para si, estabelece uma relação consigo mesma através do conhecimento e do

---

<sup>50</sup> *De Trin.* 1. IX, II, 2: "Et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus sed spiritus, nec mens corpus sed spiritus est."

amor: é a mens conhecida por si que santo Agostinho chama *notitia*, é esta mesma *mens*, amada por si, que designa *amor*.

Esses termos formam uma imagem da Trindade somente se forem iguais, e para isso é preciso que sejam perfeitos. Quando a mente se conhece perfeitamente seu conhecimento abrange todo seu ser; quando se ama perfeitamente, se ama inteiramente e seu amor envolve todo seu ser. Assim:

*"Se o amor que a mente tem por si é inferior ao seu ser, por exemplo, se ela limita seu amor por si ao amor que merece seu corpo, visto que ela é mais do que o corpo, ela peca e seu amor não é perfeito... Do mesmo modo, se o conhecimento é menor que o ser do que é conhecido, suscetível de ser plenamente conhecido, ele não é perfeito"<sup>51</sup>.*

Enfim, o amor deve ser igual ao ser da mente, o conhecimento igual ao ser daquilo que é conhecido.

Detenhamo-nos agora na co-presença da mente, de seu conhecimento e de seu amor: o amor da mente que se ama também está no seu conhecimento, e o conhecimento da mente que se conhece também está no seu amor porque ela se ama conhecedora e se conhece amante. Assim, estas três realidades são admiravelmente inseparáveis e quando consideradas relativamente opõem-se uma às outras.

---

<sup>51</sup> *De Trin.* 1. IX, IV, 4: "Si enim minus se amat quam est ut uerbi gratia tantum se amet hominis mens quantum amandum est corpus hominis, cum plus sit ipsa quam corpus, peccat et non est perfectus amor eius...Item notitia si minor est quam est illud quod noscitur et plene nosci potest, perfecta non est."

A co-presença dos três termos representa a consubstancialidade dos mesmos. Consideremos dois exemplos que santo Agostinho nos oferece<sup>52</sup> para ilustrar a dificuldade da questão. A água, o vinho e o mel, apesar de sua mistura formar uma única bebida, não têm uma mesma substância. Tal exemplo não se aplica à co-presença da mente, ao seu conhecimento e ao amor porque, ao contrário da bebida formada, possuem uma mesma substância e são uma trindade de termos relativos. Vejamos o outro: três anéis semelhantes, feitos de um único e mesmo ouro, encadeados uns aos outros estão em mútua relação pelo fato de sua semelhança. Possuem uma mesma substância, mas se fundidos, tornam-se uma massa única e já não há mais uma trindade. Assim, qualquer representação material não expressa a Trindade.

Prossigamos investigando a argumentação de santo Agostinho. É difícil compreender a substancialidade dos elementos da similitude apresentada, mas a identidade entre a *mens* e os outros dois termos supõe a substancialidade dos mesmos. Isto nos remete ao idealismo agostiniano e às *species*, eixo da reflexão metafísica agostiniana.

Nos cap. IV e V encontramos outros dados em favor da substancialidade desses três termos. Cada umá deles, considerado à parte, é em si. Eles não estão na alma como em um sujeito, como a cor ou figura, ou como a quantidade e a qualidade estão em um corpo<sup>53</sup>. A prova que santo Agostinho oferece

---

<sup>52</sup> *De Trin.* 1. IX, IV, 7.

<sup>53</sup> *De Trin.* 1. IX, IV, 5: "...haec in **anima** existere et tamquam inuoluta euolui ut sentiantur et dinumerentur substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas."

disso é que os acidentes de um sujeito não ultrapassam esse sujeito de inerência, ao passo que a *mens* pode conhecer e amar coisas fora de si.

Santo Agostinho não se preocupa com a distinção dos acidentes e seus sujeitos. Quando se refere à alma e suas potências rejeita a idéia de inerência accidental, de separabilidade, de composição - tal é o pressuposto que garante a legitimidade das similitudes. Se *mens*, *notitia*, e *amor* não tivessem o mesmo valor ontológico, tal trindade se diluiria em uma unidade resultante de uma mistura de elementos díspares (como no exemplo da bebida formada de vinho, mel e água); de onde a insistência na igualdade desses termos, condição do valor dessa trindade.

Outro elemento que dificulta a compreensão da identidade desses elementos provém do fato de que sendo a *mens* componente dessa similitude, tem-se a tendência de considerar o *amor* e a *notitia* como faculdades distintas da *mens* e com estatuto ontológico inferior<sup>54</sup>, como se fossem partes da mente, que neste caso representaria o todo. O amor com o qual a mente se ama, o conhecimento com o qual se conhece não são partes da mente visto não ser ela o todo. A razão da substancialidade do conhecimento, do amor e da mente está na ontologia agostiniana, pois eles provém do bem imutável.

É reproduzindo as relações substanciais da Trindade divina e se relacionando com ela que a trindade humana torna-se verdadeira imagem. Eis uma característica das similitudes e do homem agostiniano: ele só é ele mesmo através de

---

<sup>54</sup> cf. J. Moingt, nota complementar 19, v. II, saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

um movimento transcendente que o remeta a Deus. O homem, que está em movimento e não foi criado em estado de completude, adquire a plenitude de seu ser através da atividade da mente, do conhecimento e do amor. Essas três substâncias espirituais implicam relação e união; são a alma, são realidades iguais umas às outras, mas por serem dinâmicas exigem desenvolvimento para chegarem a espelhar Deus.

Mesmo que santo Agostinho considere a substância, não abstrai a relação. Ao contrário, partindo do dado da fé - unidade na Trindade e Trindade na unidade - ele faz da relação a essência do ser.



## 2. Verbo mental

Através da similitude *mens*, *notitia*, *amor*, santo Agostinho desenvolve uma original especulação sobre o verbo mental. No I.VIII<sup>55</sup>, onde introduz essa noção, ainda não a aborda em termos de um conhecimento estritamente intelectual, mas aí o verbo é *phantasia* - imagem de um objeto percebido e que permanece na memória - e *phantasma*, - isto é, ficção que formamos sobre algo não visto (representação imaginária, arbitrariamente construída pela imaginação a partir de elementos contidos na memória) e que podem ou não ter alguma correspondência com a realidade.

No I.IX, para além da visão e da imaginação corporal (*phantasia*, *phantasma*), introduz a idéia de uma apreensão puramente intelectual da beleza das coisas<sup>56</sup>, em última instância da razão das coisas e da própria *mens*. Assim, o verbo mental, em sentido lato, é tanto conhecimento sensível ligado à imaginação corporal como o conhecimento intelectual, puramente espiritual.

O estudo sobre o verbo mental surge para explicitar em que condições o conhecimento é igual à mente e ao amor, isto é, em que condições é perfeito; é só assim que a mente, o conhecimento e o amor terão uma relação trinitária de igualdade -

---

<sup>55</sup> *De Trin.* I. VIII, VI, 9.

<sup>56</sup> *De Trin.* I.IX, VI, 11

como nas pessoas divinas<sup>57</sup>. Quando nada de sensível se lhes interpuser, serão iguais e nos remeterão às razões eternas.

Santo Agostinho elabora uma teoria do conhecimento que se converte na teoria do *uerbum mentis*. No cap. X do livro IX nos apresenta algumas observações sobre o verbo:

*(1) "De uma maneira pois se diz verbo quando as sílabas ocupam espaços de tempo, quer as pronunciemos quer as pensemos; (2) de outro modo tudo que é conhecido se diz verbo que se imprime na alma por tanto tempo quanto possa ser proferido e definido pela memória, ainda que a coisa mesma desagrade; (3) de outro modo enfim quando agrada aquilo que é concebido pela mente<sup>58</sup>".*

As duas últimas noções do *uerbum* nesta passagem do livro IX correspondem a maneiras diferentes de considerar a palavra puramente interior que não pertence a nenhuma língua.

Dirijamo-nos para o verbo - gerado pela mente - que mais interessa a santo Agostinho e de que tenta sugerir a natureza. Ele não só supõe o conhecimento das verdades eternas mas também é um conhecimento acompanhado de amor. Esse amor, quando verdadeiro, se relaciona com a *forma* ideal da justiça<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *De Trin.* 1. IX, V, 8.

<sup>58</sup> "Aliter enim dicuntur uerba quae spatia temporum syllabis tenent siue pronuntientur siue cogitentur; aliter omne quod notum est uerbum dicitur animo impressum quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamuis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur."

<sup>59</sup> *De Trin.* 1. VIII, VII, 10.

A questão do conhecimento da mente por si apresenta-se então no plano das verdades eternas e de sua relação com Deus.

Entre a imagem acústica (1) e o verbo que se imprime na alma com todo objeto de conhecimento (2) é o segundo que interessa a santo Agostinho; entre o conhecimento (2) e o conhecimento amoroso (3) é o último que ele privilegia. A noção de verbo interior que santo Agostinho cultiva e que não pertence a nenhuma língua, é a de um conhecimento verdadeiro, amoroso e não sensível. Ele nunca é descrito como um signo, mas é anterior a todos os signos que o expressam<sup>60</sup>. Esse verbo por fim se apresenta mais como uma visão interior ("*intuição da inviolável verdade*"; l. IX, VI, 9) do que um discurso; não depende de uma linguagem mental e nem evoca algo que se pareça a frases dependentes de regras gramaticais.

Quando santo Agostinho fala sobre a mente e o conhecimento de si há dois elementos principais: esse conhecimento é geral e específico (refere-se à essência da mente e não é um conhecimento da mente individual) e é perfeito (quando não é nem o conhecimento de uma natureza inferior, como o corpo, nem o conhecimento de uma natureza superior como Deus).

Adquirimos esse conhecimento não através do sensível, mas pela intuição (*intueor*) da verdade, que nos mostra não o que é a mente de tal ou tal homem, mas o que ela deve ser segundo as razões eternas.

E aqui encontramos a relação entre o verbo, a teoria da iluminação e a apreensão das verdades

---

<sup>60</sup> *De Trin.* l. XV, XI, 20.

eternas. Se a mente quer ultrapassar o conhecimento empírico do seu eu mutável deve se referir às verdade eternas. Graças a elas temos em nós o verdadeiro conhecimento das coisas que é como o verbo delas, o qual se expressa em nós através de uma dicção interior.

O conhecimento que a mente tem de si se manifesta através da *dictio uerbi*, que é o ato pelo qual ela diz para si o conhecimento que tem dela própria; esta dicção, apesar de supor o ser empírico, dirige-se para a idéia que a mente faz de si mesma e de que toma consciência ao se referir àquilo segundo o que todas as coisas foram criadas (*rationes aeternae*). A *dictio uerbi* é verbo do coração, que pode sem dúvida se traduzir por palavras e sinais exteriores, mas que transcende esses sinais dos quais é condição.

O verbo é concebido na mente pela *cupiditas* ou pela *caritas* e nasce quando um pensamento nos leva "*aut ad peccandum aut ad recte faciendum*"<sup>61</sup> (toda boa ação ou pecado estão ligados ao nascimento de um verbo; IX, VIII), assim, tudo o que fazemos voluntariamente é precedido de uma *dictio uerbi*. A alma só concebe e pare o que ama e não o que lhe desagrada; desse modo, há coisas que conhecemos e não são ditas verbo<sup>62</sup>. O verbo procurado é o conhecimento unido ao amor<sup>63</sup>. A mente quando se

---

<sup>61</sup> Santo Agostinho também atribui um fim moral ao verbo mental. Vejamos sua exegese (I. IX, IX, 14) a respeito de Mateus (12, 37) "tuo justificaberis, et ex ore (verbis, λογων) tuo condemnaberis" ("pelas tuas palavras serás justificado ou condenado"): a palavra (na edição Brepols aparece como *os*, na neo-vulgata aparece *uerbis*, e na edição da Bíblia grega encontramos λογων) deve ser compreendida não como audível, mas como sendo a palavra interior e inaudível, do pensamento e do coração.

<sup>62</sup> *De Trin.* I. IX, X, 15: "sed alia ut tantum nota sint, non tamen uerba dicantur".

<sup>63</sup> *De Trin.* I. IX, X, 15. Exemplos deste verbo: a passagem da primeira epístola aos Coríntios (12, 3): "Nemo dicit: Dominus Iesus, nisi in spiritu sancto". Outro exemplo que santo Agostinho oferece em seguida: Quando o que odiamos nos inspira uma justa aversão e desaprovação, aprovamos esta desaprovação e aí nos comprazemos; me agrada conhecer e definir a intemperança (o verbo dela).

conhece e se ama tem seu verbo ligado a ela pelo amor, o verbo - que nesse caso - se identifica à *notitia* (*mens; uerbum, notitia; amor*).

2.1. Procura-se saber agora se a *notitia* no livro IX refere-se ao conhecimento explícito (conhecimento atual) que a mente tem de si ou a um conhecimento implícito de si, armazenado na mente e não pensado.

No livro X é introduzida uma importante distinção, desenvolvida no livro XIV: a diferença entre *notitia* (*nosse*) e *cogitatio*. A *notitia*, a partir desse livro, é o conhecimento implícito, oculto na memória, e que mesmo quando não pensamos nele está em nós; *cogitatio* é o pensamento, o conhecimento explícito que gera um verbo, o ato pelo qual a mente se coloca diante de si. No I.IX, porém, santo Agostinho ainda não estabelecera essa distinção. Podemos considerar que a *notitia*, antes de ser duplicada, designa ambos os conhecimentos - o explícito e o implícito - como sendo uma única realidade<sup>64</sup>. De outro modo não seria possível compreender como santo Agostinho admite simultaneamente, ainda no livro IX, que a mente pode deixar de se conhecer e de se amar, e que esse amor e esse conhecimento são sua própria substância<sup>65</sup>.

A mente é conhecimento e amor de si; esse conhecimento não é um conhecimento que provém do exterior. Tanto o conhecimento como o amor podem permanecer no interior do homem ou se manifestar em atos explícitos.

---

<sup>64</sup> P. Agaësse, nota complementar 17, vol. II, Saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1991.

<sup>65</sup> *De Trin.* I. IX, IV, 4-6.

No fim do l.IX<sup>66</sup>, Santo Agostinho identifica a *notitia* ao verbo: "*Est eadem notitia uerbum eius*". E, como o verbo, a *notitia* é o fruto de uma reflexão: *uerbum sine cogitatione esse non potest*<sup>67</sup>, isto é, um conhecimento explícito.

Por esse principal motivo seríamos obrigados com Schmaus, conforme P. Agaësse<sup>68</sup>, a dizer que o pensamento de santo Agostinho evoluiu, visto que no l.IX *notitia* designa o conhecimento explícito, e nos livros seguintes designa o conhecimento implícito? Gilson se opõe<sup>69</sup> a essa tese, dizendo que santo Agostinho, no livro IX, afirma que a similitude *mens, notitia, amor* é "*tamquam inuoluta*"<sup>70</sup>. Por isso, ela seria uma imagem incoativa e a *notitia* um conhecimento implícito. E assim, reiteramos a tese de que no l.IX a *notitia* designa ambos os conhecimentos de si: o implícito e o explícito.

---

<sup>66</sup> *De Trin.* 1. IX, XI, 16.

<sup>67</sup> *De Trin.* 1. XIV, VII, 10.

<sup>68</sup> P. Agaësse, *ibid.*, e Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, 1927, p. 250 e ss.

<sup>69</sup> *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, p. 292.

<sup>70</sup> *De Trin.* 1. IX, IV, 5.

### 3. O amor não é gerado.

Ao querer uma similitude que expresse algo sobre a Trindade, é preciso elucidar porque a mente gera seu conhecimento quando se conhece, mas não gera seu amor quando se ama. Essa mesma questão aplica-se à Trindade divina: porque não acreditamos e não inteligimos que o Espírito Santo foi gerado pelo Pai, de modo que também possa ser chamado filho? É esse o mistério que santo Agostinho procura inquirir na mente humana, imagem de Deus: se a verdade revelada nos persuade de que o Espírito Santo é caridade, da mesma forma o Filho é o Verbo de Deus, de que nenhum cristão duvida<sup>71</sup>. Através dessa discussão santo Agostinho procura elucidar a diferença existente entre geração e processão no interior da Trindade.

Mas por que o amor não é gerado?

O desejo (*appetitus*), que parece não ser amor, mas algo do mesmo gênero (visto que só amamos o que conhecemos), precede o que a mente gera. Ele começa a existir antes do surgimento da *notitia* (verbo), pois é ele que impulsiona sua formação, e a *notitia*, quando formada, une-se à mente pela mediação do amor. A mente, ao procurar e encontrar o que quer conhecer, dá à luz o conhecimento. Assim, esse desejo - que concebe e pare o conhecimento - não pode ser considerado gerado e, portanto, como filho; e esse mesmo desejo que anseia o conhecimento converte-se em

---

<sup>71</sup> *De Trin.* 1. IX, XII, 17.

amor do conhecido ao unir à mente<sup>72</sup> o conhecimento, no qual se compraz.

É através do conhecimento que se descobre (*inuentum*) o que é parido (*partum* ou *repertum*), descoberta frequentemente antecedida por uma busca que só se apazigua com a aquisição do fim. A busca é desejo de descobrir (*inueniendi, reperiendi*); e o que se encontra (*reperientur*) é como algo parido, gerado (*pariuntur*), portanto semelhante a um filho; e onde isto ocorre senão não conhecimento? Mesmo se as coisas descobertas pela busca já existiam, o conhecimento - comparado ao nascimento de uma criança - não existia<sup>73</sup>.

A tríade *mens, notitia, amor* nos remete à Trindade, revelando o movimento circular e ascendente da alma (como uma espiral), seu agir, sua integração consigo mesma e com Deus.

---

<sup>72</sup> *De Trin.* 1. IX, XII, 18.

<sup>73</sup> *De Trin.* 1. IX, XII, 18.



**Memoria, intellegentia, uoluntas: a similitude do conhecimento de si (livro X)**

Passemos ao l. IX. Serão discutidos agora basicamente três pontos:

- Origem desta imagem (relação entre o conhecimento e o amor). Como amamos o que não conhecemos? Só amamos o que conhecemos (*nemo amat incognita*).

- Prova de que a alma se conhece, e natureza do conhecimento de si.

- Dinâmica desta trindade.

Como já exposto acima, no fim do l. IX santo Agostinho tenta explicar como o conhecimento, e só ele, é gerado. Sabe-se que algo torna-se conhecido porque é cognoscível e ao mesmo tempo aquilo que é conhecido co-engendra o conhecimento que se tem dele. Assim, quando a alma se conhece, seu conhecimento provém de si. Não desejamos conhecer algo sem ter algum conhecimento do que procuramos, e só amamos o que conhecemos. Eis as considerações das quais parte o l.X para mostrar que o conhecimento de si não provém do exterior, visto que a alma só o encontra voltando-se para si (*invenire est in id venire quod quaeritur*; l. X, VII, 10).

No decorrer dos primeiros capítulos desse livro, santo Agostinho vai delineando o problema a ser

enfrentado: se o conhecimento - e aqui o que interessa é o conhecimento de si - dependesse de uma *cogitatio* sempre temporal, onde encontraríamos a trindade da alma? Ou, sob outra perspectiva: tendo sido encontrada uma imagem da Trindade na substância da alma, isto é, o conhecimento que a alma tem dela mesma através da memória e da vontade, onde estaria tal imagem trinitária se a alma nem sempre se conhecesse?

Na realidade, a trindade do conhecimento de si de que trata esse livro é permanente (como a Trindade divina), visto que a alma, ou de modo mais preciso, a mente, nunca deixa de se conhecer. Esta descoberta torna-se definitiva sendo retomada e redirecionada para Deus no livro I.XIV.

Explicitemos o significado de tais conclusões - isto é, que a vida da alma é atividade trinitária, e esta é a substância da alma - partindo da importante distinção apresentada nesse livro entre *nosse* e *cogitare* e da natureza do conhecimento que a mente tem de si mesma.

O amor e conhecimento estão estreitamente ligados (v. a trindade do I.IX, *mens, notitia, amor*). Assim, o conhecimento de si também é amor de si. É por isso que santo Agostinho atribui ao amor (quando voltado para o sensível) a origem dos erros da alma sobre o conhecimento de si própria.

O amor é desejo e vontade quando falta aquilo que é amado; fruição quando o que é amado está presente. Quando a mente se conhece plenamente, frui dela toda.

Mas afinal, o que a mente ama quando procura se conhecer se o amor depende do conhecimento, isto é, se só amamos o que conhecemos? Ela seria como os olhos, que vêem os outros olhos, mas não a si mesmos e não se conheceria?

A mente, ao se procurar, já se conhece, e aí surge o argumento capital de santo Agostinho: se conhece mas não pensa em si mesma. E se ela já se conhece, por que deve seguir o preceito de se conhecer (*cognosce te ipsam*)?

É para que pense em si (*cogitare*) e viva conforme sua própria natureza, quer dizer, se submetendo ao que lhe é superior e governando o que lhe é inferior. Nesta passagem do cap. V, encontramos pela primeira vez a distinção entre *nosse* e *cogitare*. Santo Agostinho já a preparara desde o l. IX, a partir das análises do *uerbum mentis* e mais tarde a retoma no l. XIV ao discutir a memória de si. Sua finalidade é esclarecer como a mente não deixa de se conhecer mesmo quando não pensa em si e mesmo que venha a ter um pensamento equivocado enganando-se a respeito de sua verdadeira natureza (por exemplo, ao se considerar substância corporal). Quando isto ocorre, o erro não está na *notitia* - conhecimento inseparável do próprio ser da alma - mas na *cogitatio*, pois a alma pensando sobre si mesma pode interpor entre si mesma e seu verbo uma série de imagens sensíveis, e se considerar como sendo tais imagens sensíveis. Essa ilusão provém de uma má orientação do amor, que em vez de se dirigir para o espiritual, fixa-se no sensível.

No livro X, *nosse* refere-se ao conhecimento latente que a mente tem e que permanece na memória, mesmo que não saiba que esteja aí. Esta idéia de um conhecimento

inconsciente pode causar estranheza mas inspira-se na reminiscência platônica<sup>74</sup>. Assim, santo Agostinho distingue duas formas de conhecimento de si: um implícito e outro discursivo (*cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare*; V, 7).

Na *cogitatio sui* não há um ser que seria apreendido por outro, pois ela é um ato de conversão da mente que, voltando-se para si, compreende que conhece. Trata-se de uma atividade da alma que, reunindo os conhecimentos presentes na memória, os diz para si.

A mente é levada a se pensar para julgar e se distinguir do que, não o sendo, talvez possa imaginar ser. Mas não tem necessidade de tal ato para saber quem é, como o gramático não ignora a gramática quando pensa na geometria. Assim, santo Agostinho mostra que quando ela procura se conhecer não desejaria se conhecer se de certo modo não se conhecesse.

E se a mente ama conhecer, de onde amaria o próprio conhecer; a partir de onde conheceria seu conhecimento se não se conhecesse? (*Ubi ergo nosse suum nouit, si se non nouit?* I. X, III, V). Portanto ela se conhece. É nela que encontra o que é conhecer. Não é outra alma que conhece como sendo conhecedora, mas é ela própria.

Ela não pode se ignorar totalmente, esta alma que, quando se conhece ignorante de si mesma, se conhece por isso mesmo (se ignorasse que não se conhece, não procuraria se conhecer).

---

<sup>74</sup> cf. P. Agaësse, nota complementar 25, v. II, saint Augustin, *La Trinité*, Paris, Bibl. Aug., 1991.

No cap. IV do livro X, na questão do conhecimento de si, santo Agostinho trata da indivisibilidade da mente. A mente se conheceria parcialmente, ignorando-se parcialmente? Seria absurdo dizer que não é ela toda que sabe que conhece, pois é indivisível. Não que saiba tudo, mas aquilo que sabe ela o sabe toda (é ela toda que conhece). Enfim, quando a mente procura se conhecer, sabe desde já que é mente; de outro modo não saberia que se procura. Além do mais, se sabe que é mente, é que se conhece toda (l. X, IV, 6). Então sabe que se conhece conhecendo algo, e isto só é possível se ela toda conhece.

Podemos distinguir duas etapas na argumentação de santo Agostinho. Ele mostra primeiro que a mente se conhece como aquilo que conhece, em seguida que se conhece completamente.

Conhecer algo, é saber que conhecemos. Ora, saber o que é conhecer, não é algo que vem do exterior. Portanto o conhecimento de si da mente liga-se ao próprio ato de conhecer (ela se conhece como aquilo que procura e como aquilo que é procurado).

Quando a mente se procura, conhece-se completamente. Santo Agostinho rejeita a hipótese segundo a qual ela perceberia uma parte dela própria através de outra parte. A conclusão de que a mente se conhece inteira (*totam*), decorre do fato de que o conhecimento de si não implica divisão entre elemento conhecedor e elemento conhecido. Santo Agostinho rejeita o argumento de que a mente poderia utilizar uma parte dela própria para se conhecer (esta parte não se perceberia e não haveria mais nada a ser

percebido) visto que o pressuposto de tal pensamento é que todo conhecimento é concebido como "objetivo", no sentido de estabelecer uma rígida cisão entre (o que se diz modernamente) "sujeito" e "objeto". É este princípio que ele constesta, junto com Plotino (*En.* V, 3) estabelecendo assim a originalidade do conhecimento do ser por ele mesmo<sup>75</sup>.

É a unidade, a presença da alma diante de si mesma (pois ela sabe que é mais presente e interior a si do que os elementos sensíveis do mundo exterior), como também a dúvida (e os outros atos da mente), que se tornam o ponto de partida de toda certeza, como santo Agostinho mostrará no restante do livro e também na refutação aos acadêmicos.

Ainda tratando do conhecimento de si, por que a mente haveria de se procurar, seguindo o preceito *cognosce te ipsam*, se já se conhece? E além do mais, se sabe que não se encontrou inteira, conhece sua grandeza total. Ela procura portanto o que falta a seu conhecimento, da mesma forma como fazemos retornar à mente aquilo que lhe escapa, e que por não estar totalmente oculto, podemos reconhecer, quando lembramos de algo, que era isso mesmo que havíamos esquecido (l. X, IV, 6).

Como a mente toda se procura, nada dela lhe faz falta: não é uma parte dela que se procura, pois se é uma parte dela que se procura, ao compreender que se procura ela encontrou esta parte que procura, assim já não há o que é procurado. Portanto não se procura por partes.

---

<sup>75</sup> cf. P. Agaësse, nota complementar 24, v.II, *op. cit.*.

Quanto ao preceito do conhecimento de si, trata-se mais de uma purificação, pois a mente não se desconhece; é preciso que ela se separe daquilo que falsamente pensa ser quando incorre em erro para se ver tal como é (l. X, VIII, 11). A mente tem em si o poder de julgar tais imagens, e essa capacidade é propriamente a mente, a inteligência racional, a quem está reservado o julgamento (l. X, V, 7). E no cap. IX santo Agostinho acrescenta: quando pedimos para que siga tal preceito ela o realiza desde o momento em que compreende o pedido - pois precisa saber o que é "conhecer" e "a ti mesmo" - e também porque está presente a si mesma.

A interioridade agostiniana - condição do conhecimento de si - é portanto ascese, separação do sensível. Busca afastar-se do que encobre a mente em relação a ela mesma, para que possa se apreender. A mente é inseparável do conhecimento de si. Para ela, se conhecer é se conhecer conhecedora (saber que eu conheço é me conhecer), pois não é um objeto. A interioridade agostiniana não é somente um voltar-se para si, mas movimento em direção a Deus, pois só pode dizer-se em seu verbo (conhecimento) ao se referir às verdades eternas (l. IX, 7, 12). Esse tema é tratado no livro XIV, quando santo Agostinho fala da renovação da imagem de Deus, onde mostra que o verdadeiro amor e o verdadeiro conhecimento de si estão ligados ao conhecimento de Deus (l. XIV, XIV, 18). Assim, é necessário que o amor de si conduza a mente em busca do sumo bem ao qual pode se elevar desde o conhecimento de si. Eis o núcleo metafísico da ética agostiniana: desde o *cognosce te ipsam* que a converte para si, deve ela refletir sobre sua natureza, buscando o superior a partir da *cogitatio sui*.

Quando se trata do conhecimento de si é preciso rejeitar toda metáfora espacial, toda divisão da mente como "sujeito" que vê e "objeto" visto, pois está inteira no *nosse*, inteira na *cogitatio*. É necessário rechaçar todas as imagens sensíveis, não se identificar a elas, para chegar à substância da alma. Assim, eliminado tudo de sensível que se considerara ser ela, compreende-se que em todo ato da mente ela experimenta o que lhe é próprio e o que a diferencia dos animais e das coisas, isto é, sua capacidade de inteligir. A própria intelecção lhe é suficiente para se conhecer, é a mediação necessária ao conhecimento.

Para a alma se conhecer deve deixar de se procurar como ausente (conciliação da alma com ela própria) pois é mais interior a si que todo o sensível que conhece, e mesmo mais interior que as imagens que deste compreende (I. X, VIII, 11).

Ao refletir sobre a natureza da mente, é necessário afastar todos os conhecimentos que provêm do exterior por intermédio dos sentidos e observar o que resta: toda mente se conhece com certeza. No cap. X, santo Agostinho vai destrinchando a mente, e desse modo nos deparamos com o enunciado do "cogito"<sup>76</sup> e com os outros atos da mente.

Ao escutar o preceito de se conhecer, a mente sabe que se dirige a ela, que entende, que é e vive;

---

<sup>76</sup> O que nos faz logo pensar na segunda meditação de Descartes. Não se sabe ao certo se Descartes teria tido contato direto com as obras de santo Agostinho, de qualquer maneira o cogito cartesiano se distingue da perspectiva agostiniana e ressaltamos essa diferença sobretudo no que refere à questão da existência da matéria (Descartes coloca em dúvida a existência das coisas; para santo Agostinho a dúvida não se dirige à existência do mundo sensível) e no que se refere ao "eu", sujeito conhecedor e centro de toda a reflexão cartesiana.



neste conhecer-se sabe que não é aquilo de que está incerta. Por exemplo, suponhamos que a mente pense ser ar, fogo, ou o cérebro, em todos estes casos ela pode **pensar** ser isto, mas não sabe; o que seguramente sabe é que entende, é, vive, duvida, quer, lembra, julga. Ninguém duvida de que para entender é necessário viver; para viver é necessário ser, e assim por diante (l. X, X, 13). O ser e o viver do que entende distinguem-se do cadáver que apenas é, e também da simples *anima* que apenas vive e não entende. Se alguém duvida, vive; se duvida de onde vem sua dúvida, lembra-se; se duvida, compreende que duvida; se duvida, quer chegar à certeza; se ele duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga necessário não consentir inconsideradamente.

Mesmo que a mente duvide não pode duvidar de seus atos; ela se apreende neles e se conhece como tal. Eis a oposição aos acadêmicos que negavam a possibilidade de qualquer certeza.

A mente é substância espiritual, quando exerce suas operações intelectuais prova com certeza o que é. Deve então discernir o que pensa e o que sabe, e se ater ao que disso resulta.

A mente conhece em si mesma seus atos, que não são imaginados e atingidos do mesmo modo como ela atinge as coisas materiais. Ela se conhece quando se procura; ora, não podemos dizer que conhecemos algo e ignoramos sua substância.

## Conclusão do livro X:

Os termos dessa trindade (*memoria, intellegentia, uoluntas*) são outros, mas seguem a mesma estrutura da similitude *mens, notitia, amor* no que diz respeito às relações de igualdade e identidade; porém, no que se refere à relatividade dos termos, não encontramos aqui relações de origem como na similitude anterior.

Notemos outra característica dessa trindade. A mente, apesar de não aparecer assinalada entre os três termos trinitários apresentados, não é uma quarta realidade à qual esses três elementos adeririam, tal como os acidentes aderem a uma substância. Cada um dos termos é atividade ontológica, onde a mente é com eles uma única e mesma substância.

A *memoria*, como já dito, refere-se ao conhecimento latente que a mente tem de si e ao próprio ato de lembrar-se de si; a *uoluntas*, que se procura quando a mente acredita se desconhecer, é o desejo que move a mente antes de que tenha encontrado seu verbo e a *intellegentia* é o que permite à mente se conhecer presente a si mesma.

Na duplicação do conhecimento de si (conhecimento implícito; conhecimento reflexivo) a mente revela-se imagem da Trindade: o ato do pensamento (*cogitatio*) aciona três potências - memória, inteligência, vontade - e assim temos uma imagem imperfeita das relações divinas entre Pai, Filho e Espírito Santo.

O conhecimento de si guardado na memória gera na inteligência o pensamento de si, ao passo que a vontade une um ao outro (memória e inteligência). Assim, o conhecimento explícito de si seria imagem do conhecimento implícito, como na Trindade o Filho é imagem do Pai.

Lembro-me de que tenho uma memória, uma inteligência, uma vontade; entendo que entendo, que quero, que me lembro; quero querer, lembrar-me, entender. Quando estes três elementos se contêm mutuamente são iguais, cada um é igual ao outro e cada um deles em sua totalidade é igual a todos considerados juntos.

Esses três termos são uma só vida, uma só mente e essência. É na relação, ao referir-se a algo, que cada um deles é distinto e, se não fossem iguais, não somente cada um em relação ao outro, mas cada um em relação a todos, não se conteriam mutuamente. Eis como a mente se manifesta através da memória, da inteligência e da vontade.

Ao entendermos que a mente sempre se conhece, entendemos que não cessa de lembrar-se de si mesma, e isso torna difícil distinguir, nela, a memória de si da inteligência de si (l. X, XII, 19). Os termos da primeira trindade (*mens, notitia, amor*) são distintos; aqui, ao contrário, nós nos deparamos com certa ambiguidade, e deve-se dizer que a inteligência de si dificilmente se distingue da memória de si.

A mente é uma imagem imperfeita da Trindade. O homem, por estar submetido ao tempo, nunca pode se apreender completamente em um ato único e

permanente; é necessário à mente o ato do pensamento para resgatar, atualizar o conhecimento de si; porém, se a atenção se relaxa enquanto o amor une o conhecimento à mente, o pensamento esgueira-se para outro lugar e o conhecimento de si recai nas profundezas da memória. Assim, ao reconhecer o conhecimento de si, a mente divide-se entre o pensar em si e o pensar as coisas, ela, esta mente indivisível. Sem cessar, a mente escapa a si mesma, mesmo que sempre presente a si mesma. Ela é incompreensível para si própria e entretanto se conhece totalmente, isto é, ela se conhece totalmente mas não se apreende num ato permanente.

O conhecimento de si nos indica algo: conhecer a si mesmo é também saber-se inapreensível, incompreensível. Tema a ser retomado adiante ao tratarmos do livro XIV e especialmente o XV, quando falaremos também sobre a exegese de santo Agostinho a respeito do salmo 104 (3,4): "*Por que buscar as coisas incompreensíveis?*"

## **TERCEIRO CAPÍTULO**

## O homem exterior e as trindades do conhecimento sensível<sup>77</sup>

### (livro XI)

Acima da vida pura e simples há o conhecimento sensível, associado ao homem, aos sentidos corporais. É essa a característica do homem exterior: ele é dotado de sensibilidade. A díade homem exterior/homem interior (livro XI) nos remete em última instância à complexa relação corpo/alma. É também através da teoria da sensação que podemos perceber como se dá essa relação.

Mas como o conhecimento sensível se produz? Ele resultaria de uma ação exercida pelo corpo sobre a alma ou não?

Para santo Agostinho é a alma quem sente através do corpo, isto é, a sensação é algo que antes de tudo a alma conhece por meio do corpo, e não pela razão. Se ela conhecesse por meio da razão nós teríamos aí ciência e não sensação (v. *De quantitate animae* c. XXIII - XXX).

Uma ação do corpo exercida sobre a alma é contraditória, pois num universo hierarquizado como o de santo Agostinho o inferior não pode agir sobre o superior.

Para ser resolvido esse paradoxo - se não há ação do corpo sobre a alma, como conceber o conhecimento sensível, se é que ele depende de um estímulo exterior e

---

<sup>77</sup> res / uisio / intentio; memoria / interna uisio / uoluntas.

corporal provocado no corpo e levado para a alma - santo Agostinho recorre à ação da alma, tese discutida no l. VI do *De Musica*.

Tudo o que se apresenta como contraditório no problema da sensação resultaria do fato de se conceber a sensação como essencialmente passiva; ao considerá-la uma ação da alma, a dificuldade desaparece<sup>78</sup>. Retenha-se principalmente isso: tanto um corpo (sem alma) privado de vida como uma alma sem corpo não sentem, mas **é a alma unida ao corpo que sente** por intermédio de um órgão corporal, órgão chamado sentido (*anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus uocatur*; II, 2).

Mas por que, como no l. XI, procurar a Trindade no homem exterior se na verdade não encontraremos aí uma imagem de Deus, mas somente vestígios trinitários?

Devido à sutileza das questões discutidas no livro X, santo Agostinho indica, no fim desse livro, o porque desse novo empreendimento (isto é, o l. XI); diz que é possível distinguir mais facilmente as faculdades da alma analisando o conhecimento sensível (que funcionaria como uma espécie de aquecimento intelectual) onde a exterioridade e o tempo se manifestam claramente. Santo Agostinho retoma a similitude do conhecimento - trata-se agora de um conhecimento mais simples - aplicada primeiro a um objeto exterior, depois à sua forma na memória. Seu objetivo é mostrar como a vontade (que representa o Espírito Santo) não só não é

---

<sup>78</sup> Cf. Gilson, E., *Introduction à L'Etude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, p. 81.

gerada como não gera (l. XI, 11, 18); trata-se de um acréscimo ao l. IX, onde procurou demonstrar que o Espírito Santo não é gerado.

Ele sabe (seguindo a tradição platônica) que é difícil ascender à contemplação das verdades eternas se não houver um certo preparo do intelecto; este se realizaria através das artes liberais (essa posição foi atenuada no fim de sua vida), e especialmente através da dialética, no *De Trinitate*. Tal preparo, que pode ser designado como *exercitatio animi*<sup>79</sup>, torna-se uma via de acesso à verdadeira imagem de Deus.

As artes liberais desenvolvem a acuidade do espírito. Mas é talvez à dialética que santo Agostinho atribuía a maior parte dessa função<sup>80</sup>. É interessante notar também que a dialética integra-se à metafísica, deixando de ser apenas um mero exercício.

Voltemos à questão das similitudes trinitárias. Não se deve querer encontrar no homem exterior uma verdadeira imagem da Trindade divina, porque essa só existe quando o homem se volta para Deus. A única imagem trinitária é aquela à qual apenas Deus é superior (*sed illa sola qua superior ipse solus est*; l. XI, V, 8), isto é, aquela onde nada se interpõe entre Deus e a alma.

Santo Agostinho propõe que procuremos uma similitude trinitária no homem exterior, nesse homem provido de um corpo sensível e corruptível, porque, se não for mais

---

<sup>79</sup> *De Quantitate animae* 15 (25): "nam et exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda". Cf. Marrou, H. I., *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 1938, p.299.

<sup>80</sup> Para um exemplo sobre esse emprego da dialética v. *De Magistro*, VIII, 21.



expressiva, pelo menos é mais fácil de ser percebida, pois as coisas visíveis nos são mais familiares que as inteligíveis.

A realidade sensível ao corpo é exterior e visível, a realidade inteligível é interior e inteligível à mente. No fim do cap. I, santo Agostinho menciona os cinco sentidos corporais e centra-se na visão, o sentido mais excelente e o mais próximo - ainda que de outro gênero - da visão mental (intelectual).

Quando vemos um corpo qualquer, devemos discernir e examinar três elementos: primeiro a realidade que vemos, que existia antes mesmo de ser vista, depois a visão do que é visto - que não existia antes que a presença do objeto provocasse a sensação - e em terceiro lugar a atenção da alma, que é o que mantém o olhar no que é percebido.

Esses elementos possuem naturezas diversas. O sentido já existia na pessoa antes mesmo que visse o que pôde ver. Ele não provém do corpo percebido, mas do corpo daquele que sente; note-se porém, que nessa trindade não se trata somente do sentido<sup>81</sup>, mas da visão, que é o sentido informado do exterior, a imagem (a forma) que o corpo imprime no sentido. A visão e o sentido pertencem à natureza do ser vivo (animado), são diferentes do corpo que se vê. Do mesmo modo a atenção - que mantém o sentido naquilo que vemos e une esses elementos - difere por natureza do elemento visível (ela é alma, o elemento percebido é corpo).

---

<sup>81</sup> Tomemos um exemplo. O sentido puro e simples são os olhos. Na escuridão, os olhos não recebem estímulos do exterior, permanecem intactos e não vêem nada, nesse caso temos somente o sentido. Quando falamos de sentido informado nos referimos ao resultado, ao produto que os estímulos exteriores geram no sentido.

O corpo, ao informar o sentido, produz a visão; é a coisa visível que a gera, mas também é necessário aquele que vê, que contribui tanto com o sentido da vista como com a atenção que faz olhar e ver. Não se pode dizer que o corpo gera o sentido; entretanto, o que ele gera é a visão, isto é, a forma ou a similitude dele próprio no sentido, quando sentimos algo através da vista.

A forma do corpo que vemos e a forma produzida no sentido daquele que vê, não são discernidas pelo sentido (tão íntima é a união delas que parecem ser uma única coisa), mas é a razão que indica tal distinção. E aqui santo Agostinho recorre ao exemplo do anel (I. XI, II, 3) para esclarecer essa diferença. Quando um anel é colocado na cera, não podemos dizer que não há nela nenhuma impressão, ou imagem, só pelo fato de não termos separado o anel da cera. A cera já traz em si a imagem do anel antes de o retirarmos. Quando um anel é colocado em um líquido, ao retirarmos não restará nenhuma imagem, mas ela existia no líquido antes de retirarmos o anel. O mesmo acontece com a imagem impressa no sentido no momento da visão de um corpo.

Quanto ao outro elemento dessa trindade do homem exterior que estamos tentando explicitar - a vontade - ela aproxima, o sentido, da coisa vista; e, uma vez informado o sentido, pode mantê-lo ou não aí. Esses três elementos compõem uma certa unidade: a forma do corpo que é visto, sua imagem impressa no sentido (que é a visão ou o sentido informado) e a vontade que leva o sentido à *res* sensível. Encontramos então o que é conhecido (*res*), a visão (*uisio*) - conhecimento resultante da forma corpórea - e a atenção (*intentio*) que une o conhecimento ao que é conhecido. Porém, a alma

racional vive desfiguradamente quando vive segundo essa trindade do homem exterior. Os vestígios trinitários do homem exterior dão lugar à imagem de Deus quando nos dirigimos ao homem interior, nos elevando do sensível ao inteligível.

Passemos à segunda trindade do conhecimento sensível - mais interior que a antecedente - comentada por santo Agostinho. Desaparecida a forma do corpo que fora percebida pela vista, ainda permanece na memória uma similitude na direção da qual a vontade pode dirigir o olhar da alma para informá-la do interior, assim como o objeto sensível informava o sentido do exterior. Desse modo surge uma nova trindade a partir da memória, da visão interior, e da vontade que une uma à outra. Quando esses três elementos se reúnem (*cogere*) formando um todo, essa reunião é dita pensamento (*cogitatio*). Mas dessa vez não há entre eles diversidade de substância, pois todos são incorpóreos, são a alma.

No lugar da forma do corpo percebido exteriormente se apresenta a memória, que conserva a forma de que a alma se impregnou por intermédio do sentido. A visão que se produz a partir do exterior (quando o sentido é informado pelo corpo sensível) é substituída por uma visão interior semelhante, isto é, aquilo contido na memória informa o olhar da alma. A vontade (do mesmo modo que colocara o sentido em contato com o objeto exterior e uma vez informado, o mantinha ou não aí unido) dirige à memória o olhar da alma para que a imagem aí conservada informe o olhar interior e produza no pensamento a visão (I.XI, III, 6).

Tal como acontecera com os termos da primeira trindade, a imagem do corpo na memória e a visão

gerada no pensamento parecem formar uma única realidade; para se revelarem dois elementos distintos é preciso que a razão novamente intervenha mostrando que uma coisa é a imagem conservada na memória e outra a expressão dela que se forma no olhar interior daquele que recorda.

Observemos outras características desse livro: tanto a atenção particular dada à vontade<sup>82</sup>, como as relações de origem dos termos trinitários.

Nessas trindades apresentadas, encontramos certas relações de origem ausentes do livro precedente. Entretanto, elas tendem a ser absorvidas pela relação de igualdade dos termos trinitários. Quanto mais interiores e mais semelhantes os elementos da trindade, mais as dificuldades aumentam, e surgem algumas ambiguidades que santo Agostinho procura desbastar. Uma delas é explicar, não tanto que a vontade não é gerada (como no livro IX), mas que não gera. Na primeira trindade, ela é o elemento mais espiritual dentre todos, e se presta a mostrar o papel do Espírito Santo, que é o de unir sem gerar nem ser gerado. Santo Agostinho diz que não se pode considerar nem que a vontade seja como que a prole da visão - visto existir antes da visão - nem que seja, por assim dizer, como que o pai da visão, pois a visão retira sua forma a partir do corpo que vê (l. XI, V, 9).

---

<sup>82</sup> Para mostrar que ela não gera e não é gerada e para mostrar seu papel nas duas similitudes, sua força (ela pode chegar a abafar a razão). Quando a vontade conflui para a imagem do corpo na memória, e se abstrai dos corpos ao redor e dos próprios sentidos, a similitude do corpo na memória adquire tal importância que a razão pode chegar a não discernir se se trata de um corpo exterior, realmente visto, ou se se trata do pensamento que temos dele interiormente (tal como quando imaginamos algo vivamente ou quando sonhamos; l. XI, IV, 7).

Na segunda trindade, quando pensamos, a forma conservada na memória se reproduz no olhar do pensamento (recordação): a forma produzida pela recordação é de certo modo gerada por aquela conservada na memória. Porém, não há aí verdadeira paternidade nem filiação (o olhar do pensamento, que é informado pela memória não se origina da forma contida na memória), mas essa quase paternidade e quase filiação insinuam, e nos levam a ver com mais clareza as realidades mais interiores e mais verdadeiras.

Por fim, santo Agostinho acrescenta que procurou demonstrar como pôde que a vontade não gera nem é gerada, mas "*une a coisa visível e a visão, como se fossem pai e filho, seja na sensação, seja no pensamento*"<sup>83</sup> (l. XI, XI, 18).

A vontade não é nem princípio nem fim de uma atividade geradora; pelo fato de não imprimir nem receber forma, ela é atividade de aproximação e união, suscitada, como no caso da segunda trindade, pelo apelo recíproco do que está na memória e do que está na visão da alma.

A visão, na primeira trindade do homem exterior, pode ser considerada fim e repouso da vontade, visto que a vontade é vontade de ver (não se trata aqui da "vontade humana", que tem por fim a felicidade) e a vontade em repouso é apaziguamento (*Placitum autem quieta uoluntas est*; l. XI, V, 9).

Vendo o que queria, não quer dizer que a vontade não queira mais nada; quando a vontade não relaciona a visão a outra coisa, mas somente quer ver, sabemos que a

---

<sup>83</sup> *De Trin.* l. XI, XI, 18: "uoluntatem copulatricem rei uisibilis atque uisionis quasi parentis et prolis, siue in sentiendo siue en cogitando"

visão é seu fim, mas se relaciona a visão a outra coisa, é que quer outra coisa. Assim, nesse caso não se trata mais somente de uma vontade de ver. Suponhamos que alguém queira ver uma janela para ver os passantes. Essa vontade ou outras semelhantes têm seu fim próprio, que em última instância se referem à vontade de ser feliz.

A vontade de ver a janela tem como fim a visão da janela, é um outro fim, uma outra vontade (relacionada à precedente) a de querer ver os passantes. Esse encadeamento de vontades, essas vontades e todas que se ligam a elas são retas quando a vontade à qual se referem é boa; se esta é má, todas são más. Desse modo, a conexão de vontades retas é um itinerário seguro de ascensão à felicidade (I.XI, VI, 9).

Assim como a vontade une o sentido ao corpo que é visto, também une a memória ao sentido e o olhar interior do que pensa à memória. Mas se é ela que concilia e une esses elementos, é também ela própria que pode separá-los. No caso da percepção dos elementos sensíveis, é através de um movimento do corpo que a vontade separa, os sentidos, daquilo que é visto, a fim de interromper a percepção ou impedi-la; contudo, ela impede a percepção na medida em que pode, pois o medo e não só o desejo pode aproximar o sentido aos corpos<sup>84</sup>. A vontade, que é movida tanto pelo desejo quanto pelo medo, pode também chegar a considerar, as imagens dos corpos no intelecto, como verdadeiros corpos (como quando ocorre no sono).

---

<sup>84</sup> Submetida ao desejo, a vontade remete a atenção para os corpos ou para imagens interiores, mas também (quando quer evitá-los) pode ser levada para aquilo de que fogia e não gostaria de ver. Não é somente o desejo, mas também o medo que leva o sentido para as coisas sensíveis, ou o olhar interior para as imagens das coisas sensíveis para que seja informado por elas (I.XI, IV, 7).

Voltando a atenção para outro lugar, a vontade afasta a memória do sentido, não permitindo à atenção aderir ao que está presente. E aqui santo Agostinho exemplifica essa situação recorrendo também à audição: às vezes, numa conversa, acreditamos não ter escutado nosso interlocutor, por estarmos pensando em outra coisa. Mas não é o que acontece, ouvimos o interlocutor mas não lembramos do que disse, pois a vontade se dirigira para outra coisa (l. XI, VIII, 15).

Se o esquecimento destrói a imagem que a memória gera, a vontade já não tem mais para onde dirigir o olhar interior para que recorde. Por outro lado, há tantas trindades quanto tantas recordações, pois é impossível haver recordação onde não haja esses três termos (aquilo que permanece oculto na memória antes mesmo de ser pensado, aquilo que se produz no pensamento, e a vontade unindo um e outro, fazendo deles um todo).

Porque o olho da alma não pode contemplar ao mesmo tempo com um único olhar tudo o que a memória retém, alternam-se uma a uma, indo e vindo as trindades do pensamento. Entretanto elas não são infinitas, pois não ultrapassam o número das coisas contidas na memória. Ainda que fosse possível somar todas as sensações experimentadas desde que começamos a ter contato com os corpos sensíveis, incluindo as esquecidas, esse número é determinado, ainda que altíssimo e inumerável. Diz-se inumerável não somente o infinito, mas também tudo o que é finito e ultrapassa nossa capacidade de numerar (l. XI, VIII, 12).

As trindades do conhecimento sensível, que se produzem na alma através dos sentidos corporais, não são imagem de Deus porque originam-se da criatura mais imperfeita, isto é, a corporal, à qual a alma é superior. Isso não quer dizer que sejam totalmente dessemelhantes, pois tudo conforme seu gênero e medida se assemelha a Deus, porém nem tudo o que nas criaturas é de algum modo semelhante a Deus pode ser dito imagem de Deus (l. XI, V, 8) .



## Ciência e Sabedoria (livro XII)

O livro XII do *De Trinitate* não desenvolve nenhuma similitude trinitária; entretanto, no que a elas se refere, ressaltamos aqui dois aspectos principais de que trata:

1- o campo intermediário entre a verdadeira imagem de Deus e as trindades do homem exterior;

2 - o lugar onde, na alma, podemos encontrar a imagem de Deus.

Santo Agostinho mostra que entre as similitudes trinitárias do homem exterior e a verdadeira similitude de Deus, situa-se, já no homem interior, o conhecimento racional das coisas temporais, isto é, a ciência. Define também a sabedoria, que pode ser considerada como a contemplação das verdades inteligíveis<sup>85</sup>.

A essa distinção (sabedoria e ciência), santo Agostinho associa duas partes da mente com suas respectivas funções: a parte que se dirige para a contemplação, e a que se volta para a ação<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> *De Trin.* 1. XII, XV, 25: "Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam uero temporalium rerum cognitio rationalis".

<sup>86</sup> Eis, de modo geral, o vocabulário empregado por santo Agostinho nesse livro para se referir à parte da alma que se dirige ao conhecimento do inteligível, e à parte que se volta para o conhecimento racional do temporal:

- spiritus mentis (VII, 12), mens (VII, 10) /animus (II, 2; XI, 16);  
- ratio/appetitus rationalis (III, 3);

A imagem de Deus não está na parte da mente que se ocupa do governo das coisas temporais, mas naquela que contempla as razões eternas.

Visto que o conhecimento das coisas temporais e mutáveis é necessário à vida, a ciência é "...*actio qua bene utimur temporalibus rebus*"<sup>87</sup>. Ela está a serviço da sabedoria quando relaciona seu fim ao sumo bem, mas não quando prefere fruir dos bens sensíveis e aí permanece. O homem só pode atingir seu fim vivendo no tempo, utilizando os bens desse mundo através da razão. Eis a importância da ciência, que aqui designa mais um conhecimento moral, que leva ao discernimento do bem e do mal e que regula a experiência. Santo Agostinho lhe acrescenta não somente as regras do discernimento do bem e do mal, mas também o conhecimento histórico; rejeita uma pseudo-imagem trinitária (a trindade da família: o pai, a mulher e o filho) e tenta mostrar a partir daí onde encontrar a verdadeira (I. XII, V, 5).

Santo Agostinho procura deixar claro, através da exegese sobre o relato da criação do homem (*Gn* I, 26, 27) e através da discussão de algumas epístolas de São Paulo (1 *Cor* XI, 7, 5; *Ef* IV, 23, 24) - para quem a mulher não seria imagem de Deus<sup>88</sup> - que a imagem de Deus encontra-se na mente racional (I. XII,

---

- mens/intentio rationalis mentis (XIII, 21).

<sup>87</sup> *De Trin.* I. XII, XIV, 22.

<sup>88</sup> Santo Agostinho procura justificar a afirmação de São Paulo de que "o homem é imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem" dizendo que isso não deve ser compreendido literalmente, mas é preciso penetrar no sentido figurado e místico dessas afirmações, pois se trata de uma referência às duas funções da mente (VII, 10), a contemplação e ação. Assim, o homem e a mulher representariam essas funções. Do mesmo modo que o corpo do homem e da mulher formam uma só carne, assim também a razão e o apetite racional formam uma única mente.

VII, 12)<sup>89</sup>. A natureza humana, comum a ambos os sexos, foi feita à imagem de Deus. A mente do homem e da mulher possuem essa mesma natureza, mas os corpos de ambos expressam a diversidade de funções da mente.

Santo Agostinho ressalta que a expressão do *Gênesis* "*Façamos o homem à nossa imagem*" indica que o homem foi feito à imagem do Pai, Filho e Espírito Santo. E, para não pensarmos que há três deuses na Trindade, encontramos no versículo seguinte do *Gênesis* "*Deus criou o homem à imagem de Deus*". Porém, a imagem de Deus pode se transformar em imagem do animal: quando a parte superior da *mens* deixa-se levar pela parte inferior que, seduzida pelos sentidos, procura um bem divino no que é corporal, torna-se semelhante ao animal (v. também *De quantitate animae* c. XXVIII, 54). É o que ele descreve nos cap. IX-XI.

Quando a alma se liga ao sensível, deixando-se levar excessivamente em direção as coisas exteriores, o homem interior passa do universal ao particular: a imagem de Deus se deforma. Nesse estado o homem já não pode mais ver o eterno, que se subtrai e se oculta ao seu olhar.

Cobiçando algo de mais universal, porque não há nada mais amplo que o universal, e tendo planejado governá-lo por sua própria lei, a alma é precipitada para a preocupação com a parte, "*e assim, desejando algo mais amplo, diminui*"<sup>90</sup>. Neste ponto, para ela, o corporal parece divino.

---

<sup>89</sup> "nulli dubium est non secundum corpus neque secundum quamlibet animi partem sed secundum *rationalem mentem* ubi potest esse agnitio dei hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum".

<sup>90</sup> *De Trin.* XII, IX, 14: "et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur"

Não podendo possuir o universal, a alma se compraz com as formas e movimentos dos corpos. Porém, como não pode possuir os corpos e eles nem sempre estão presentes à alma, revolve-se numa fornicção imaginária com suas imagens fixadas na memória entregando-se aos sentidos corporais. Agarrando interiormente esses simulacros enganosos "*esvazia-se de suas forças*" (l. XII, X, 15).

Colocando seu fim e felicidade nos bens sensíveis, o homem se rebaixa ao nível dos animais: "*atque ita cum sit honor eius similitudo dei, dedecus autem eius similitudo pecoris*"<sup>91</sup>.

A verdadeira honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus, e essa imagem só é conservada quando o homem se dirige para aquele que o criou.

---

<sup>91</sup> *De Trin.* l. XII, XI, 16: "e assim, já que a honra dele é ser semelhança de Deus, sua desonra é ser semelhança dos animais".

### A trindade da fé (livro XIII)

O livro XIII, baseado na distinção entre ciência e sabedoria apresentada no livro anterior, centra-se na ciência e indica-nos certa trindade do homem interior.

O conteúdo dessa trindade provém da fé nos acontecimentos da história da salvação, que são temporais e portanto relacionados à ciência. Santo Agostinho aplica a fé às trindades dos livros X (*memoria-intellegentia-uoluntas*), e XI (*memoria-uisio-uoluntas*) e a partir dessa mescla chega a outra trindade (*scientia fidei-cogitatio-uoluntas*).

Reter na memória os ensinamentos da fé e compreendê-los não significa viver segundo a trindade do homem interior. A vontade, que une os conhecimentos (provenientes da fé) contidos na memória ao que é impresso no olhar do pensamento, perfaz uma certa trindade; porém, só vivemos segundo essa trindade do homem interior se amamos a verdade dos conhecimentos contidos na memória. Assim a vontade, nessa tríade, alia-se ao amor. Contudo, a vontade pode ou não recusar a fé: se a recusa, a trindade se desfaz; mas se lhe agrada o conhecimento proveniente da fé, a trindade permanece. Eis um passo em direção à felicidade, vontade comum a todos os homens.

A fé se encontra na alma do que crê e só é visível a esse que crê. Ela não é uma cor, não tem volume e nem forma corporal: "*quoniam cordis est res ista [fides], non corporis,*

*nec foris est a nobis, sed in intimis nobis*"<sup>92</sup>. É vista por quem a possui (quando está em nós, a vemos em nós, pois está presente mesmo quando se refere a coisas ausentes), mas seu objeto é somente acreditado, não é possuído e nem visto pela alma. Desse modo, a trindade da fé é inferior à sabedoria e não é verdadeira imagem de Deus, mas faz parte do itinerário que conduz a ela.

A fé, embora partilhada, não é como a visão de uma forma corporal, que é comum ao olhar de todos a quem essa forma corporal se apresenta (nesse caso é um mesmo objeto que informa o olhar daqueles que vêem): ela é comum do mesmo modo que dizemos que o rosto humano é comum a todos os homens, pois quando se diz isso se compreende que cada homem tem seu próprio rosto (l. XIII, II, 5).

Ela está na alma do que crê, e apesar de estar nos outros não é a mesma fé, mas semelhante. Entretanto, por causa dessa semelhança, dizemos que há uma só fé e não muitas. Ela não é numericamente una, mas é una em seu gênero. Enfim, "*se diz que a fé dos que crêem no mesmo é uma só, como é uma só a vontade dos que querem o mesmo*"<sup>93</sup>.

Encontramos no homem certas vontades comuns a todos e que são conhecidas de todos. Todos queremos ser felizes e não queremos ser infelizes: eis algo que ninguém deixa de reconhecer na sua vontade. Aqui temos o início da transição, descrita principalmente nos caps. II-VIII, que santo Agostinho faz da fé

---

<sup>92</sup> *De Trin.* l. XIII, II, 5.

<sup>93</sup> *De Trin.* l. XIII, II, 5: "*Sed ita dicitur eadem credentium fides una quemadmodum eadem uolentium uoluntas una ...*".

à vontade, da vontade à felicidade e da felicidade à imortalidade. Observemos tal percurso em suas linhas gerais, passando da vontade à felicidade e assim por diante.

Como pode a felicidade ser amada por todos se não é conhecida (só amamos o que conhecemos), visto que é concebida de vários modos, isto é, para alguns significa as virtudes da alma, para outros o prazer do corpo, etc.?

Pode ser que a questão não seja o desconhecimento da felicidade: talvez todos saibam o que ela é, mas não saibam onde está. Ou talvez não seja nada disso, e seja um equívoco considerar como vontade comum a todos os homens a de querer ser feliz. A essas colocações santo Agostinho acrescenta que é naquilo em que se experimenta maior deleite que cada um faz consistir a vida feliz; assim, para Epicuro a felicidade está no prazer, para Zenão na virtude, etc..

Mas se, por exemplo, a vida feliz consiste em viver segundo a virtude da alma, muitos poucos a querem, porque nem todos querem viver conforme a justiça. Ou viver feliz é viver virtuosamente, e deve ser considerado que quer ser feliz quem não quer viver virtuosamente?

É como se disséssemos que quem não quer viver feliz, quer viver feliz. Se admitimos que todos amam a vida feliz e que nem todos querem viver da única maneira que permite ser feliz, forjamos uma contradição (I.XIII, IV, 7).

Por outro lado, se julgamos que ser feliz é viver segundo seu deleite, desfazemos tal contradição, pois

então não seria errado dizer que todos querem ser felizes, visto que todos querem viver conforme o que lhes deleita, conforme a sua vontade.

Aqui, opondo-se aos que raciocinam dessa forma, santo Agostinho utiliza as palavras de Cícero (*Hortensius*): "*Querer o que não convém, isso é a própria infelicidade, e não é tão ruim não obter o que se quer quanto obter o que não é necessário querer*"<sup>94</sup>. Para santo Agostinho ser feliz não é viver como se quer, pois a vontade má torna um homem infeliz, e a realização dessa vontade má torna o homem mais infeliz ainda:

*"Todos os que são felizes têm o que querem, embora nem todos que têm o que querem sejam felizes; mas sempre são infelizes os que ou não têm o que querem, ou têm o que não querem retamente. Assim, só é feliz aquele que ao mesmo tempo tem tudo o que quer e não quer nada de mau"*<sup>95</sup>.

Não é o mal, mas o bem que torna o homem feliz; já é um grande bem possuir uma vontade boa<sup>96</sup>. Todos esses bens que tornam o homem feliz e bom, provêm de Deus, sumo bem.

---

<sup>94</sup> *De Trin.* 1. XIII, V, 8: "Ecce autem non philosophi quidem sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos qui uiuant ut ipsi uelint". "Velle enim quod non deceat idipsum miserrimum, nec tam miserum est non adipisci quod uelis quam adipisci uelle quod non oporteat".

<sup>95</sup> *De Trin.* 1. XIII, V, 8: "Omnes autem beati habent quod uolunt, quamuis non omnes qui habent quod uolunt sint beati; continuo autem miseri qui uel non habent quod uolunt uel id habent quod non recte uolunt. Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae uult et nihil uult male".

<sup>96</sup> Ver também *De Beata Vita*, c.II, 10.



Mas qualquer que seja o tipo de vida que deite, quem não desejaria conservá-la para sempre? Entretanto, quem pode? E quem quer viver em meio a tormentos e padecer dificuldades? Queremos suprimir da vida os males que atingem tanto a alma quanto o corpo em vista da saúde e ausência de sofrimentos, mas como não podemos afastá-los totalmente, não vivemos como queremos.

Santo Agostinho comenta o conselho de Terêncio (*in Andreia*, act. 2, scen. 1, v, 5-6) "*Uma vez que não pode acontecer o que queres, queiras aquilo que podes*"<sup>97</sup> dizendo que na verdade é dado a um infeliz, para que não seja mais infeliz ainda. Santo Agostinho discorda de Terêncio porque para quem é feliz, tudo o que quer é realizável; assim, não é preciso acomodar a vontade ao que possa se realizar, como Terêncio propõe.

Em seguida, a vida feliz é agregada à imortalidade; sem esta não há felicidade<sup>98</sup>. Eis alguns argumentos dessa afirmação, apresentados por santo Agostinho: a) para viver feliz, é necessário viver (pois se o que morre abandona a vida, não há vida feliz); b) quem é feliz ou quer ser feliz, não quer ser infeliz, se não quer ser infeliz não quer que sua felicidade se consuma e pereça, por isso não quer que pereça sua vida (só vivendo pode ser feliz). Portanto, querem ser imortais todos os que são ou desejam verdadeiramente ser felizes.

---

<sup>97</sup> *De Trin.* 1. XIII, VII, 10: "Quoniam non potest id fieri quod uis, id uelis quod possis".

<sup>98</sup> *De Trin.* 1. XIII, VIII, 11: "Cum ergo beati esse omnes homines uolunt si uerum uolunt, profecto esse et immortales uolunt; aliter enim beati esse non possunt". (Todos os homens querem ser felizes, se querem verdadeiramente, querem também ser imortais, pois de outro modo não poderiam ser felizes").

A natureza humana é capaz de receber a imortalidade (como dom divino); se não fosse, não seria também capaz de felicidade, e vã seria sua busca. O que é feliz pode realizar tudo o que quer, porém não é próprio dessa vida mortal realizar tudo o que queremos; isso só ocorrerá com a imortalidade.

A fé também se apresenta como condição da felicidade, é o que encontramos no fim do livro XIII: *"Todos os homens querem ser felizes, mas nem todos possuem fé, através da qual o coração se purifica e se chega à felicidade<sup>99</sup>".*

Através da fé, que nem todos querem ter, é que devemos nos dirigir para aquilo que todos querem, a felicidade. Muitos desesperam da imortalidade, mas sem ela a felicidade não pode existir.

*"Todavia, gostaríamos de ser imortais se pudessem, e não acreditando que possamos ser, não vivem de maneira a poder ser. Portanto, a fé é necessária para alcançarmos a felicidade em todos os bens da natureza humana, isto é, da alma e do corpo<sup>100</sup>".*

A fé promete que o homem inteiro, em sua alma e corpo, será imortal<sup>101</sup>, e essa fé centra-se em Cristo ressuscitado.

---

<sup>99</sup> *De Trin.* 1. XIII, XX, 25: "Beatos esse se uelle, omnium hominum est: nec tamen omnium est fides, qua cor mundante ad beatitudinem peruenitur".

<sup>100</sup> *De Trin.* 1. XIII, XX, 25: "uolunt tamen etiam immortales esse si possint, sed non credendo quod possint non ita uiuunt ut possint. Necessaria est ergo fides, ut beatitudinem consequamur omnibus humanae naturae bonis, id est et animi et corporis".

<sup>101</sup> *De Trin.* 1. XIII, IX, 12: "Fides autem ista totum hominem immortalem futurum, qui utique constat ex anima et corpore, et ob hoc uere beatum, non argumentatione humana, sed diuina auctoritate promittit".

Esse livro não nos proporciona grande avanço no que diz respeito à similitude da Trindade, mas a prepara indicando a passagem da ciência à sabedoria.

Em Cristo encontra-se tanto a ciência como a sabedoria. A ciência, devido a sua encarnação no tempo, e a sabedoria por causa de sua coeternidade com o Pai e o Espírito Santo. Ele é tanto meio quanto fim, que nos conduz através da ciência à sabedoria, da morte à imortalidade. Eis a cristologia agostiniana com todo seu valor, apresentada nos capítulos X-XX e concluindo esse livro. A ciência forma uma trindade, que ainda é imagem imperfeita da Trindade. A ciência dos homens é Cristo, e também nossa sabedoria; ele nos infunde a fé (que é temporal), mostra-nos a felicidade e as verdades eternas, às quais nos conduz.

## A trindade da Sabedoria (livro XIV)

O livro XIV trata da sabedoria humana, que só é verdadeira quando relacionada à sabedoria divina. Nesse livro, santo Agostinho centra-se na relação homem/Trindade, ressaltando a participação do homem em Deus. Eis aqui o aprofundamento do I.X, onde a trindade do conhecimento de si foi desenvolvida; agora, o conhecimento de si relaciona-se ao conhecimento de Deus. Assim, chegamos finalmente ao núcleo e desfecho da reflexão sobre as similitudes apresentadas por santo Agostinho ao longo dos livros VIII-XIV: a verdadeira imagem da Trindade na *mens*.

Essa imagem trinitária não pode estar naquilo que passa, isto é, no temporal, mas deve situar-se no eterno; encontra-se portanto no que o homem tem de imortal, na sua parte mais elevada.

Santo Agostinho diz brevemente, no fim desse livro (cap. XVIII, 24), que quando reporta-se à imagem de Deus se refere à imagem do *Gênesis* (1, 26), **imagem da Trindade**; pois encontramos também em algumas epístolas (*1Jo* 3, 2; *1Cor* 15, 45-49) referências à **imagem do Filho**. A semelhança a Deus conforme a imagem do Filho diz respeito à imortalidade do corpo, porque, como Cristo, teremos um corpo imortal e somente ele na Trindade é o Verbo feito carne. Nesse sentido, nossa semelhança não é segundo a Trindade (conforme a imagem do Pai, Filho e Espírito Santo), mas somente segundo o Filho.

A mente é memória de si, mas se o conhecimento de si fosse só memória, não haveria trindade. A trindade do conhecimento de si explícito implica a geração de um verbo através do pensamento (pois não pode haver verbo sem pensamento, visto que tudo que dizemos, pensamos) e da vontade (amor ou dileção, que é o que une a prole ao pai). Para essa trindade ser imagem de Deus, é preciso que os três elementos sejam consubstanciais e co-presentes (existam simultaneamente).

Por outro lado, se o conhecimento de si dependesse só do pensamento (e sabemos que não é assim, porque quando não estamos pensando em nós mesmos não deixamos de nos conhecer; tal como o matemático que não pensa na matemática mas na música, isso não quer dizer que não conheça a matemática) também não haveria trindade:

*"Deve-se procurar como a inteligência pertence ao pensamento ou por sua vez como o conhecimento de todas as coisas que estão na mente, ainda quando a mente não pensa sobre si mesma, se diz pertencer somente à memória. Pois se assim fosse, não haveria três realidades: que a mente lembra de si, se entende e ama; não haveria essas três realidades, mas apenas lembraria de si, e a seguir, assim que começasse a pensar-se, entender-se-ia e amar-se-ia<sup>107</sup>."*

---

<sup>107</sup> *De Trin.* 1. XIV, VI, 9: "quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriae pertinere. Sic enim hoc ita est, non habebat haec tria ut et sui meminisset et se intellexeret et amaret, sed meminerat sui tantum, et postea cum cogitare se coepit tunc se intellexit atque dilexit".

Que a inteligência não pertence somente ao pensamento já foi dito (um matemático ao pensar na música não deixa de conhecer a matemática), resta agora explicar algo sobre a memória.

Todo o conhecimento que a mente tem de si não é só memória; tampouco o conhecimento que temos das coisas, porque seria como afirmar que são conhecimentos isolados para sempre de qualquer pensamento, perdidos na memória e jamais pensados, o que seria o mesmo que dizer que sabemos mas não sabemos que sabemos. Isso é muito diferente do que santo Agostinho diz quando comenta que "*se assim se pode dizer, não sabemos que sabemos*"<sup>108</sup>. Aqui, ele se refere às coisas em que não pensamos durante muito tempo, mas nas quais podemos pensar quando estimulados, e nas quais somos incapazes de pensar se nada nos levar a recordá-las:

*"Com razão diz àquele que é lembrado aquele que lembra: sabes isso, mas não sabes que sabes; lembrar-te-ei e te descobrirás sabendo aquilo que pensaras não saber"*<sup>109</sup>.

Quando nos referimos ao conhecimento de si, a memória é do presente, e não do passado. E se tal memória do presente não existisse (não nos lembramos somente das coisas passadas) não poderíamos nos lembrar de nós próprios nem de Deus.

---

<sup>108</sup> *De Trin.* I.XIV, VII, 9: "si potest dici, scire nescimus."

<sup>109</sup> *De Trin.* I.XIV, VII, 9: "Denique recte ab eo qui commemorat ei quem commemorat dicitur: Scis hoc sed scire te nescis; commemorabo et inuenies te scientem quod te nescire putaueras."

Comenta santo Agostinho que quando Virgílio<sup>110</sup> diz que Ulisses "*não esqueceu de si*" queria dizer simplesmente que Ulisses lembrou-se de si. Ora, como Ulisses estava presente a si, não poderia de modo algum lembrar-se de si se a memória não fosse também das coisas presentes (l. XIV, XI, 14).

A memória permite à mente estar presente a si mesma e se inteligir através de seu próprio pensamento, gerando o verbo (o conhecimento explícito de si). Quando isso ocorre, ambos elementos (a memória e a inteligência) estão unidos através do amor (e vontade) que a mente tem por si mesma. Voltamos então à co-presença dos três termos da trindade da consciência de si: a memória, que é o que informa o olhar do pensamento; a visão impressa no pensamento; e o que une esses elementos, o amor e a vontade. Quando a mente se vê pelo pensamento e se inteligi, gera um conhecimento explícito de si.

A mente não gera seu conhecimento (quando se inteligi e se vê) como se antes fosse desconhecida de si: ela já se conhecia, mas do mesmo modo como são conhecidas as coisas que estão na memória (l. XIV, VI, 8). O que ela gera, quando pensando em si se vê, não é o conhecimento implícito que tem dela mesma (o que nos levaria a supor que antes se desconhecia), mas sim o verbo.

Esses dois conhecimentos, o que gera e o que é gerado, unem-se através de um terceiro termo, que é o

---

<sup>110</sup> *Aeneid*, lib. 3, vers. 628, 629:

"nec talia passus Vlives,  
Oblitusue sui est Ithacus discrimine tanto."

amor, que nada mais é do que a "*vontade procurando ou possuindo algo para fruir*" (*ibid.*).

Explicado que a imagem de Deus está no que a alma tem de imortal, e que a trindade do conhecimento de si é o que a alma tem de imortal, resta acentuar a relação do conhecimento de si com o conhecimento de Deus.

Essa trindade do conhecimento de si sempre está presente à alma, mas só é imagem de Deus porque a alma também pode se lembrar de Deus, e fazendo isso torna-se sábia: é essa a trindade da sabedoria (l. XIV, XII, 15). A trindade da sabedoria - que é *memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei* - está ligada ao conhecimento de si.

A alma só pode amar-se amando a Deus; se esquece de Deus esquece de si, e se não se entende (conhecimento explícito) não entende Deus:

*"Assim a grande miséria do homem é não estar com aquele sem o qual não pode ser. Aquele que está nele [e todos estamos em Deus, pois nele vivemos, nos movemos e somos; At. 17, 28] sem dúvida alguma não está sem ele, e entretanto se não se lembra dele, se não o entende nem o ama, não está com ele<sup>111</sup>".*

Ainda sobre a trindade da sabedoria, o Tratado esclare (l. XIV, XIV, 18) que o amor a Deus inclui tanto a lembrança como a inteligência de Deus, pois ninguém ama

---

<sup>111</sup> *De Trin.* l. XIV, XII, 16: "Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse sine quo non potest esse. In quo enim est procul dubio sine illo non est, et tamen si eius non meminit eumque non intellegit neque diligit, cum illo non est."



aquilo de que não se lembra e aquilo que não conhece. Eis a razão do primeiro mandamento: "Amarás o Senhor teu Deus" (*Deut.* 6, 5).

Quando a mente ama a Deus, torna-se partícipe dele, e essa participação faz com que seja não somente imagem, mas também uma imagem renovada da deformidade e velhice. O exercício, a atividade das potências ternárias (a lembrança, intelecção e amor de Deus) renova a mente, transformando o homem interior.

A *Epístola aos Colossenses* (III, 9) diz: "*Revesti-vos do homem novo que se renova segundo a imagem daquele que o criou*". Essa renovação da mente ocorre "*segundo Deus*" ou "*segundo a imagem de Deus*". O apóstolo diz "*segundo a imagem de Deus*" para que se compreenda que essa renovação ocorre onde se encontra a imagem de Deus, isto é, na mente (I. XIV, XVI, 22).

Porém, a imagem que se renova dia a dia, e que agora progride paulatinamente, será aperfeiçoada na visão face a face de Deus. O homem recebe, essa imagem da sabedoria, daquele que, "*por participação, pode tornar verdadeiramente sábia a mente racional e inteligível*" (I. XIV, XIX, 26).

Trata-se pois de uma interação entre a passividade e atividade do homem diante de Deus (ele recebe a imagem e pode ativá-la) e uma atividade e passividade de Deus em relação ao homem (providência e livre-arbítrio).

## **CONCLUSÃO**

Tendo sido abordados os livros VIII-XIV do *De Trinitate*, passemos ao último, ao XV, onde santo Agostinho, apresentando uma síntese do Tratado, acrescenta precisões à reflexão desenvolvida desde o início da obra.

Na introdução do I.XV, ele retoma o objetivo fixado no primeiro livro: tanto quanto pudermos, demonstrar que Deus é a Trindade (*quantum possumus, reddere rationem*, I. I, II, 4). Diz o seguinte:

*"Se essa natureza é a Trindade é o que devemos agora demonstrar, não só pela autoridade da Sagrada Escritura - aos que crêem - mas também, se pudermos - aos que integem - por meio de algum raciocínio. Ora, o próprio assunto, quando começar a ser desenvolvido na discussão, mostrará melhor por que eu disse "se pudermos"<sup>112</sup>".*

Mas por que santo Agostinho diz no último livro, "*si possumus ratione iam demonstrare debemus (agora devemos demonstrar se pudermos por meio de algum raciocínio)*", se a questão sobre a intelecção da Trindade já vinha sendo discutida e elaborada desde o primeiro livro (I. I, II, 4)? Ele a reapresenta como se estivesse somente agora começando a discuti-la, ou, na verdade, com isso mostra a dificuldade de seu objetivo?

Trata-se, sem dúvida, do segundo caso. O problema se insere num complexo jogo interativo

---

<sup>112</sup> *De Trin.* I. XV, I, 1: "Quae [natura] utrum sit trinitas non solum credentibus diuinae scripturae auctoritate, uerum etiam intellegentibus aliqua si possumus ratione iam demonstrare debemus. Cur autem 'si possumus' dixerim res ipsa cum quaeri disputando coeperit melius indicabit."

entre fé e inteligência; uma não existe sem a outra<sup>113</sup> e se manifestam como as duas faces de uma mesma moeda. A fé aqui tem sentido cognitivo, e a inteligência é impulsionada por ela, isto é, a fé busca, o intelecto encontra (*Fides quaerit, intellectus inuenit*; XV, II, 2). Finalmente, o intelecto encontra para continuar buscando.

O cap.II (2) do l. XV, apresenta o valor da busca das coisas que são incompreensíveis (*incomprehensibilia*), inclua-se aí Deus e a alma. O homem, inserido no tempo, nunca terá uma plena inteligência de Deus, o que já se afirmara no primeiro livro (I, 3):

*"Por isso é difícil contemplar e conhecer plenamente a substância de Deus que faz as coisas mutáveis sem qualquer mudança de si e cria as coisas temporais sem qualquer movimento temporal seu"<sup>114</sup>.*

A inteligência de Deus faz parte de um jogo claro/escuro, conforme a própria atividade e natureza da mente (v. enigma da mente, p.113 - nota 119). Pelo pensamento, a mente apreende o eterno de modo fragmentário (mas lembremo-nos também da diferença apontada no l. X entre *nosse* e *cogitare*: há verdades eternas que conhecemos e o fato de não pensarmos nelas não implica seu desconhecimento)<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Ver *De Trin.* l. I, II, 4: "et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies inualida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita uegetetur". E: l.VIII, V, 8: "Quamobrem quoniam trinitatis aeternitatem et aequalitatem et unitatem quantum datur intellegere cupimus, prius autem quam intellegamus credere debemus uigilandumque nobis est ne ficta sit fides nostra."

<sup>114</sup> "Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est."

<sup>115</sup> Ver a importante passagem do *De Trin.* l. XV, XV, 25: "Illa etiam quae sciuntur ut numquam excidere possint quoniam praesentia sunt et ad ipsius animi naturam pertinent ut est illud quod

Se devemos **sempre** procurar Deus (conforme recomenda o salmo 104, 4), parece que nunca o encontramos; e por que então **sempre** devemos procurá-lo, se nunca o encontramos? Se Deus pode ser encontrado, por que diz o salmista: "*Buscai sempre a face dele*" (*id.*, *quaerite faciem eius semper*)? Parece, pois, que aquilo que sempre se busca nunca se encontra (II, 2).

Porém, lê-se em *Isaias* (55, 6) que Deus pode ser encontrado quando invocado. Mas, novamente, se o que é buscado pode ser encontrado, por que disse o salmista "*Buscai sempre a face dele*"? Acaso também o que se encontra deve ser buscado? Na verdade, é assim que devemos procurar as coisas incompreensíveis.

*"Pois as coisas incompreensíveis devem ser buscadas de tal modo que não estime nada ter encontrado aquele que pôde encontrar quão incompreensível é aquilo que se buscava"<sup>116</sup>.*

Santo Agostinho prossegue dizendo que devemos continuar a buscar o que compreendemos ser incompreensível porque avançamos no domínio do incompreensível, nos tornarmos cada vez melhores ao buscar tão grande bem, que é

---

nos uiuere scimus; manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus et hoc semper manet; id ergo et si qua reperiuntur similia in quibus imago dei potius intuenda est, etiamsi semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur, quomodo de his dicatur uerbum sempiternum, cum uerbum nostrum nostra cogitatione dicatur, inuenire difficile est. Sempiternum est enim animo uiuere, sempiternum est scire quod uiuit, nec tamen sempiternum est cogitare uitam suam uel cogitare scientiam uitae suae quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare quamuis non desinat scire. Ex quo fit ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et uerbum uerum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus deus intellegatur habere uerbum sempiternum sibiue coaeternum."

<sup>116</sup> *De Trin.* 1. XV, II, 2: "Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit inuenire."

buscado para ser encontrado, encontrado para ser buscado. Ele fecha o capítulo II (3), que discute a intelecção de Deus, recorrendo à conhecida passagem de são Paulo (*Rom.* 1, 20):

*"Assim nos demoramos o bastante nas obras que Deus fez, para que por meio delas se conhecesse Aquele que as fez: pois as [perfeições] invisíveis de Deus, desde a criação do mundo se tornaram visíveis à inteligência por meio daquelas coisas que foram criadas"<sup>117</sup>.*

Baseia-se também no livro da *Sabedoria* (13, 1-5), onde são acusados os que ignoram a Deus e que não são capazes de conhecer "*Aquele que é*" através dos bens visíveis, pois através das criaturas é possível chegar ao conhecimento de Deus (isto é, através da mente podemos encontrar indícios - *indicia* - da suma Trindade).

Sobre o pleno conhecimento de Deus, santo Agostinho diz que pertence à eternidade. A Trindade deve ser procurada nas realidades eternas, imutáveis, cuja plena contemplação será a vida feliz, que é eterna (l. XV, IV, 6).

O l. XV pode parecer à primeira vista uma rejeição do argumento desenvolvido nos livros precedentes, isto é, que a Trindade pode ser inteligida a partir da criação, a partir da mente. A demonstração procurada e reafirmada no cap. I parece ser negada no cap. II, devido à ênfase posta na incognoscibilidade de Deus e na necessidade de uma busca fundada na fé.

---

<sup>117</sup> ou "Pois as perfeições invisíveis de Deus, desde a criação do mundo são contempladas por serem inteligidas por meio daquelas coisas que foram criadas: "Satis itaque remorati fuimus in his quae deus fecit ut per ea cognosceretur ipse qui fecit: Inuisibilia enim eius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur."

Mas é preciso considerar que tal incognoscibilidade é parcial e que a imagem criada nos conduz a uma parcial intelecção de Deus porque está em devir e guarda certa distância da Trindade divina, isto é, apresenta não só similitudes mas também dissimilitudes em relação a Deus.

Em suma, a intelecção está condicionada a certa obscuridade ou enigma. Porque inteligimos Deus parcialmente, numa visão temporal e mutável, ele deve ser buscado para ser encontrado, e encontrado para ser buscado enquanto a mente é reformada de sua deformidade e avança da glória da fé para a glória da visão, quando veremos a Trindade "*face a face*" (1 Cor 13, 12), e nossa obscura semelhança se transformará numa perfeita imagem (l. XV, XI, 20).

O caminho pelo qual santo Agostinho tenciona chegar à contemplação da eterna Trindade, parte da crença na revelação: seu *modus* é o movimento do temporal ao eterno, do externo ao interno, *da fides ao intellectus, per scientiam ad sapientiam* (cf. l. XIII, XIX, 24). Este caminho começa com a Trindade declarada (*foris*) e aceita pela fé. A doutrina trinitária é mostrada sob a perspectiva da revelação (é esse o propósito dos quatro primeiros livros do *De Trinitate*) através da exegese e exposição de certas passagens escriturísticas.

Porém, a exposição da fé que diz respeito à Trindade é somente o começo, na medida em que a intenção de santo Agostinho é a intelecção. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (*Gn* 1, 26); esta imagem e semelhança é a própria mente, e ela, que nos primeiros livros dirigiu-se à exegese (*foris*), deve agora

voltar-se para si (*intus*) e examinar a forma intelectual de sua própria atividade.

No fim do l. VII, o homem é apontado, conforme as citações de São Paulo, como imagem da Trindade, delineia-se então o contexto dos oito últimos livros do *De Trinitate*. Santo Agostinho diz, no começo do l. VIII, que pretende tratar das mesmas questões, mas de *modo interiore*.

A demonstração procurada será alcançada quando a mente, passando pela *scientia*, apreender em si o princípio trinitário da sua própria vida e espelhar a Trindade.

No l. XI encontramos as similitudes trinitárias do homem exterior (ligadas ao sensível) e daí para a frente, até o l. XIV, vai-se caminhando para a similitude trinitária na qual cada elemento externo, mutável, temporal e discursivo é eliminado; nesse ponto a mente vê-se sozinha como *memoria Dei*, *intellegentia Dei*, *uoluntas Dei* (l. XIV, XII, 15), isto é, vê-se como imagem da Trindade. A mente encontra, *intus*, como fundamento de sua própria vida, o princípio trinitário manifestado, *foris*, pela palavra externa apreendida pela fé.

A Trindade apreendida pela fé é o ponto de partida e referência para o auto-conhecimento, enquanto o conhecimento de si conduz à certa intelecção da Trindade.

A imagem da Trindade no homem é a sabedoria, é o homem se renovando no conhecimento de Deus, amando, lembrando e inteligindo Deus. Assim, Santo Agostinho



procura mostrar que a inteligência de Deus está na sabedoria, que se encontra onde há contemplação das realidades eternas (I.XV, III, 5).

Santo Agostinho pergunta, no cap. VI (9) do livro XV, como a sabedoria, que é chamada Deus, é Trindade: "*Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem?*"

Ao tratar, no fim do cap. VI (10), do jogo da inteligência - jogo de visão e obscurecimento - ele responde, alcançando certa compreensão da Trindade:

*"Por que não reconhecemos aí a Trindade? Será que essa sabedoria, que é chamada Deus, não se entende, não se ama? Quem diria isto? Quem não vê que onde não há nenhum conhecimento de nenhum modo pode haver sabedoria? Ou talvez se deveria pensar que a sabedoria que é Deus conhece as outras coisas e se desconhece a si mesma, ou ainda que ama as outras coisas e não ama a si mesma? Seria tolo e ímpio dizer isso ou crer nisso, eis portanto que a Trindade, isto é, a sabedoria, não só é conhecimento de si, mas também amor de si. Assim pois, também no homem encontramos uma trindade, isto é, a mente, não só o conhecimento pelo qual se conhece, mas também o amor pelo qual se ama<sup>118</sup>."*

---

<sup>118</sup> "Cur itaque ibi non agnoscimus trinitatem? An haec sapientia quae deus dicitur non se intellegit, non se diligit? Quis hoc dixerit? Aut quis est qui non uideat ubi nulla scientia est nullo modo esse sapientiam? Aut uero putandum est sapientiam quae deus est scire alia et nescire se ipsam, uel diligere alia nec diligere se ipsam? Quae siue dici siue credi stultum et impium est. Ecce ergo trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Sic enim et in homine inuenimus trinitatem, id est mentem et notitiam qua se nouit et dilectionem qua se diligit."

Quando nos dirigimos para a imagem trinitária no homem, vemos não só similitudes, mas também dissimilitudes: o l. XV traz à tona o hiato entre a própria Trindade e sua imagem. A intelecção parece então estar comprometida devido às dissimilitudes.

Por outro lado, reconhecendo-se o enigma<sup>119</sup> da imagem, isto é, sua obscuridade, apreende-se ao mesmo tempo que somos semelhantes a Deus também no que temos de incompreensível. A imagem torna-se um enigma quando não é mais vista claramente, há também na trindade da nossa mente algo que vemos e não vemos, inteligimos e não inteligimos.

Participar da incognoscibilidade de Deus pelo ser que recebemos dele é também o que nos torna mais semelhantes a ele: na especulação das similitudes surgem dissimilitudes, o enigma torna-se mais manifesto e a imagem torna-se mais clara por ser obscura. Assim, verifica-se o que santo Agostinho dissera no início desse livro, isto é, que não pensemos nada ter descoberto, se pudemos descobrir quão incompreensível é o que procurávamos.

Como não podemos nos fixar na visão da Trindade (l. XV, XXVII, 50), examina-se o que é dado no tempo (l. XV, IX, 16: *in isto modo uidendi qui concessus est huic*

---

<sup>119</sup> No *De Trin.* l.XV (IX, 15-16) santo Agostinho explica o significado do enigma. O enigma é uma obscura similitude, ele é uma espécie de alegoria conforme as figuras de linguagem, é uma alegoria obscura e difícil de se apreendida. Conferir também essas passagens que expressam o enigma da alma: l.XV, VII, 13 (*quando nec me ipsum comprehendere ualeo quem fecisti*); l.XIV, VI (*Quomodo autem quando se non cogitat in conspectu suo non sit cum sine se ipsa numquam esse possit quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, inuenire non possum*) e id. VII (*Sed unde diu non cogitauerimus et unde cogitare nisi commoniti non ualemus, id nos nescio quo eodemque miro modo, si potest dici scire nescimus*).

*uitae*). O movimento em direção a Deus une a alma a ela mesma, e a aperfeiçoa. Mas se detemos esse movimento para nos fixarmos em nós mesmos (a imagem que aí se forma) a trindade encontrada se desfaz (cf. I.X).

Para a mente ver em si mesma a imagem de Deus, deve antes de tudo saber que é imagem, e dirigir-se a Deus. Fazendo isso e reportando a Deus o que vê em si, adquire alguma intelecção dele (que provém da aproximação da imagem - que é dinâmica - à Trindade). A mente deve lembrar-se de que é somente um espelho, de que não tem a visão direta de Deus. Portanto não deve julgar que vê a Trindade nela mesma, nem pensar que a Trindade é tal como vê em si.

Eis um ponto crucial: o verdadeiro conhecimento de Deus ocorre quando se relaciona a Deus o que é visto. O importante é o que vemos através das três potências (*memoria, intellegentia, uoluntas*) da mente, não as três potências: pois disse o apóstolo: "*vemos através de um espelho*" e não, "*vemos um espelho*"<sup>120</sup>.

A relação da memória com a inteligência é imagem da relação do Deus Pai com o Deus Filho (I. XV, XXI, 40). Esta relação, santo Agostinho tentou mostrá-la através da similitude em enigma, isto é, mesmo com a deficiência de tal similitude. Pois não devemos julgar que o Pai é somente a memória, o Filho a

---

<sup>120</sup> *De Trin.* I.XV, XXIII, 44: "Per quod tamen speculum et in quo aenigmate que uident sicut in hac uita uidere concessum est non illi sunt qui ea quae digessimus et commendauimus in sua mente conspiciunt, sed illi qui eam tamquam imaginem uident ut possint ad eum cuius imago est quomodocumque referre quod uident et per imaginem quam conspiciendo uident etiam illud uidere coniciendo quoniam nondum possunt facie ad faciem. Non enim ait apostolus: "Videmus nunc speculum", sed: "Videmus per speculum"."

inteligência e o Espírito Santo vontade (ou amor), visto que o Pai é memória, inteligência e vontade (ou amor) do mesmo modo como o Filho e o Espírito Santo também o são.

O Filho é gerado pelo Pai; o Deus genitor de algum modo diz em seu Verbo, que é coeterno a ele, tudo o que possui substancialmente, e o Deus Verbo possui substancialmente tudo o que está naquele que o gera. Quando encontramos alguma verdade contida na nossa memória, quando dizemos o que sabemos, gera-se um verbo íntimo (como que uma ciência que provém da ciência), uma inteligência que se manifesta no pensamento e que já estava na memória, porém de forma oculta (*ibid.*). Aí está certa similitude entre Pai e o Filho, a memória e a inteligência<sup>121</sup>.

E no p. 41 do cap. XXI, no que se refere ao Espírito Santo, diz santo Agostinho que a vontade - conforme a trindade *memoria, intellegentia, uoluntas* - o amor, ou dileção, se assemelham ao Espírito Santo. O amor ou a dileção é a vontade com toda a sua força. É pela recordação que o olhar do nosso pensamento se dirige para algo, e sem o amor não se dirigiria (o olhar do nosso pensamento não se dirige para suas recordações sem a memória, e só o amor o faz dirigir-se para a memória). O amor une, em

---

<sup>121</sup> *De Trin.* 1. XV, XXIII, 43: "Quamuis enim memoria hominis et maxime illa quam pecora non habent, id est qua res intellegibiles ita continentur ut non in eam per sensus corporis uenerint, habeat pro modulo suo in hac imagine trinitatis incomparabiliter quidem imparem sed tamen qualemcumque similitudinem patris, itemque intellegentia hominis quae per intentionem cogitationis inde formatur quando quod scitur dicitur et nullius linguae cordis uerbum est habeat in sua magna disparilitate nonnullam similitudinem filii, et amor hominis de scientia procedens et memoriam intellegentiamque coniungens tamquam parenti prolique communis, und nec parens intellegitur esse nec proles, habeat in hac imagine aliquam licet ualde imparem similitudinem spiritus sancti(...)"

uma espécie de relação de paternidade e filiação (como o Pai ao Filho) a visão formada na memória e a visão do pensamento.

Santo Agostinho desejou ser lido pelos não-crentes para lhes mostrar que a Trindade não é um despropósito (visto que a mente também oferece uma imagem da Trindade) e para conduzi-los à fé, ao mesmo tempo em que faria progredir seus fiéis cultivados na inteligência da doutrina ( I. I, II, 4). Assim, a relação entre a fé e a inteligência apresenta-se a todo momento: ele quer conduzir pela razão os infiéis à fé, e os fiéis (mais dotados) à inteligência. O Tratado se encerra com uma extensa oração que invoca também a própria imagem trinitária no homem, a memória, inteligência e o amor:

*"Que lembre de ti [Deus], que te entenda, que te ame. Aument<sup>2</sup>e em mim os três [est<sup>3</sup>es três elementos] até que me reformes integralmente"<sup>122</sup>.*

---

<sup>122</sup> *De Trin.* I. XV, XXVIII, 51: "Meminerim tui; intellegam te; diligam te. Auge im me ista donec me reformes ad integrum."

## APÊNDICE

## quadro n. 1

Os principais textos trinitários de santo Agostinho são, além do *De Trinitate* (*apud* nota complementar 1, v. I, *La Trinité*, Bibliothèque Augustinienne, 1991):

Inseparáveis do *De Trinitate*, a carta a Aurélio, bispo de Cartago (*Ep. 174*) e o capítulo relativo ao *De Trinitate* das *Retractationes* (II, 15). Acrescente-se a *Oratio* da Santíssima Trindade, editada por Morin (*Revue bénédictine*, 21 (1904), pp. 124-132). A respeito dos escritos anti-arianos o único importante é *Contra sermonem arianorum*, do final de 418 ou do começo de 419. Da correspondência, ver *Epp.* 120; 169; 170; 239; dos *Tractatus in Ev. S. Joannis* os de n.1, 8; 18, 3-6; 20, 3-11; 71, 2; dos *Sermones* o 52 e o 139. Ver *Confessiones*, XIII, 11, 12; *De fide et symbolo*, 2, 3-4, 5; 9, 16-21; *Enchiridion*, 9, 3; 56; 15; *De Symbolo*, 2, 3-4, 5; 5, 13; *De Civitate Dei*, XI, 10 e 24-30; XII, 2; *Enarrationes in Salmo 68*, S. 1, 5, primeira parte. Há também nas seguintes obras importantes elementos, apesar de apresentados brevemente: *De doctrina christiana*, I, 5, 5 e *De praedestinatione sanctorum*, 8, 13. A respeito das idéias trinitárias de Agostinho, após sua conversão, consultar *De beata vita*, 4, 35; *De ordine*, II, 5, 16; *Epp.* 11 e 12; *De div. quaestionibus* 83, q. 16; 18; 23; 43; 50 e 63. A respeito do homem, imagem da Trindade, ver: *De Genesi ad litt. libr. imp.*, 16, 61 e *De Genesi ad litt.*, III, 19, 29. Sobre a questão se Deus pode ser visto, ver *Epp.* 147 e 148. As exposições de Agostinho sobre os erros relativos à Trindade encontram-se no *De agone christiano*, 13, 15-16, 18; ver também: *ibid.*, 17, 19 e *De haeresibus*, 30; 41; 43; 44; 45; 49; 51 e 52. Nos dois exemplos

catequéticos no fim do *De catechizandis rudibus*, Agostinho fornece uma exposição das três Pessoas divinas onde a especulação é substituída pela afirmação da economia da salvação.

Textos de menor importância são os dois escritos anti-ariano: *Collatio cum Maximino et Contra Maximinum*; as *Epp.* 238; 241 e 242; *Serm.* 117; 118 e 140 e enfim os *Serm.* 212-215 (*in traditione et redditione symboli*) que são extremamente sucintos.



## quadro n.2

Algumas similitudes trinitárias que santo Agostinho distingue no ser em geral (*apud* nota complementar 11, v. I, *La Trinité*, Bibliothèque Augustinienne, 1991):

PAI	FILHO	ESPÍRITO SANTO
	(Similitudes no ser em geral)	
1) esse	species	manentia
2) quo constat	quo discernitur	quo congruit
3) utrum sit	utrum hoc an	utrum
		approbandum
	aliud sit	improbandumve sit
4) esse	speciem suam	ordinatissime admi-
	habere	nistrare
5) modus	species	ordo
6) unitas	species	ordo
7) mensura	numerus	pondus
	(no "conhecer" e no "poder")	
8) natura	doctrina	usus
9) ingenium	scientia	fructus
10) ingenium	doctrina	usus
11) quis fecerit	per quid fecerit	propter quid fecerit
12) origo	informatio	beatitudo
13) conditio	illuminatio	fruitio
14) naturae causa	scientiae forma	uitae summa
15) physica	logica	ethica

- 1) *Epistula* 11, 3. - 2) e 3) *De 83 Quaestionibus* 18. - 4) *De vera religione* 7, 13. - 5) *De natura boni* 3, 3. - 6) *De Trinitate* VI, X, 12. - 7) *De Trinitate* XI, XI, 18. - 8) e 9) *De Civitate Dei* XI, 25. - 10) *De Trinitate* X, 11, 17. - 11), 12), 13) e 14) *De Civitate Dei* XI, 24. 15) *De Civitate Dei* XI, 25.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Santo Agostinho, *opera omnia*. Edição "CORPUS CHRISTIANORUM", Turnholt, Bélgica. Para as obras que ainda não saíram nessa edição, foram utilizadas as edições de Sources Chrétiennes, da Bibliothèque Augustinienne, da Biblioteca de Autores Cristianos, e Migne.
  
- Bailleux, E., *La sotériologie de saint Augustin dans le De Trinitate, Mélanges de Science Religieuse*, 25, 1966.
  
- Bailleux, E., *Dieu notre Père, selon le De Trinitate de saint Augustin, Revue Thomiste*, 1972.
  
- Bourassa, F., *Théologie trinitaire chez saint Augustin, Gregorianum*, 1977 (58).
  
- Bourassa, F., *Personne et conscience en théologie trinitaire, Gregorianum*, 1974 (55).
  
- Booth, E. G. T., *St. Augustine's de Trinitate and Aristotelian and neo-Platonist Noetic, Studia Patristica*, 1975.
  
- Boyer, C., *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1921.

- Boyer, C., *L'Image de la Trinité. Synthèse de la Pensée Augustinienne*, *Gregorianum*, 27 (1946).
  
- Brown, P., *La Vie de Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971.
  
- Brunn, E., *Le Dilemme de l'Etre et du Néant chez Saint Augustin*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1984.
  
- Camelot, P., *A l'Eternel par le Temporel*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1956.
  
- Camelot, P., *Le dogme de la Trinité - Origine et formation des formules dogmatiques*, *Lumière et Vie*, 1956.
  
- Cayré, F., *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes/Desclée de Brouwer, 1947.
  
- Chevalier, I., *La Théorie Augustinienne des Relations Trinitaires*, *Divus Thomas* (Fribourg) 18 (1940).

- Couturier, C., *Structure Métaphysique de l'Etre Créé, Recherches de Philosophie I*, Desclée de Brouwer, 1955.
  
- Crouse, R. D. H, *St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method, Studia Patristica*, 1975.
  
- Daniélou, J., *La Trinité et le Mystère de l'Existence*, Paris, 1968.
  
- Gardeil, A., *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique*, Paris, 1927.
  
- Gilson, E. , *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982.
  
- Gilson, E., *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*, Montreal, 1947.
  
- Gilson, E., *Notes sur l'Etre et le Temps chez Saint Augustin, Recherches Augustiniennes*, 2, 1962.
  
- Gomes, C. F, *A Doutrina da Trindade Eterna*, R.J, Lumen Christi, 1979.

- Hadot, P., *La Notion d'Infini chez Saint Augustin*, *Philosophie* 26 (1990) 59-72.

- Hill, E., *St. Augustine's De Trinitate - The doctrinal significance of its structure*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1973.

- Holte, R., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le Problème de la Fin de l'Homme dans la Philosophie Ancienne*, Paris, Les Etudes Augustiniennes, 1962.

- Jolivet, R., *Dieu Soleil des Esprits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

- Jolivet, R., *Saint Augustin et le Neo-Platonisme Chrétien*, Paris, Denöel et Steele, 1932.

- La Bonnardière, A. M., *Notes critiques sur l'édition récente du De Trinitate de saint Augustin*, *Revue Bénédictine*, 81, 1971.

- Lamarre, J. M., *Saint Augustin - La Trinité*, Paris, Magnard, 1985.

- Markus, R. A, *Imago and similitudo in Augustine*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 11, 1964.
  
- Marrou, H.I., *Saint Augustin et la Fin de la Culture antique*, Paris, Boccard, 1938.
  
- Marrou, H.I., *Santo Agostinho e o Agostinismo*, R.J., Agir, 1957.
  
- Marrou, H.I., *Le Dogme de la Réssurrection des Corps et la Théologie des Valeurs Humaines selon l'Enseignement de Saint Augustin*, *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 12, 1966.
  
- Penido, M. T. L., *Prélude grec à la théorie Psychologique de la Trinité*, *Revue Thomiste*, 1939.
  
- Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927.
  
- Squire, A. K, *Personal integration in the latter books of Augustine's De Trinitate*, *Studia Patristica*, 1975.
  
- Vaz, H, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1991.