



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**JOÃO CLÁUDIO TONIOLO**

**AGOSTINHO E A REINTERPRETAÇÃO DO  
“NOSCE TE IPSUM” NO *DE TRINITATE* X**

**CAMPINAS**

**2015**

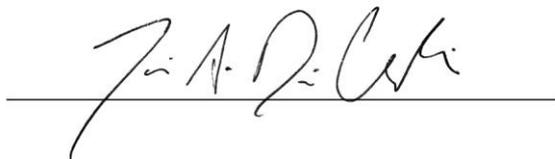
**JOÃO CLÁUDIO TONIOLO**

**AGOSTINHO E A REINTERPRETAÇÃO DO  
“NOSCE TE IPSUM” NO *DE TRINITATE* X**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO CLÁUDIO TONIOLO, E ORIENTADA PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO.



A handwritten signature in black ink, reading "Márcio Augusto Damin Custódio", is written over a horizontal line.

**CAMPINAS**

**2015**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CNPq, 133842/2013-4

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Marta dos Santos - CRB 8/5892

T614a Toniolo, João Cláudio, 1986-  
Agostinho e a reinterpretação do “Nosce te ipsum” no De Trinitate X / João Cláudio Toniolo. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. De Trinitate X. 2. Autoconhecimento. 3. Filosofia. 4. Alma. 5. Filosofia - Pensamento. I. Custódio, Márcio Augusto Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Augustine and the reinterpretation of “Nosce te ipsum” in De Trinitate X

**Palavras-chave em inglês:**

Augustine Saint, Bishop of Hippo. De Trinitate X

Self-knowledge

Philosophy

Soul

Thought - Philosophy

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

José Antônio Martins

Isabella Tardin Cardoso

**Data de defesa:** 17-09-2015

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 17 de setembro de 2015, considerou o candidato **JOÃO CLÁUDIO TONIOLO** aprovado.

Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio

Handwritten signature of Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio, written in black ink above a horizontal line.

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso

Handwritten signature of Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, written in black ink above a horizontal line.

Prof. Dr. José Antonio Martins

Handwritten signature of Prof. Dr. José Antonio Martins, written in black ink above a horizontal line.

*Dedico este trabalho à minha família*

## AGRADECIMENTOS

A meus pais, que me acompanharam e me apoiaram desde o início do trabalho, além de ensinarem-me desde cedo o valor do estudo.

Ao Prof. Dr. Márcio Damin, pela orientação do trabalho, pela atenção dedicada, por sua gentileza e pela liberdade de pesquisa; à Profa. Dra. Fátima Évora, pelo apoio e atenção desde a graduação na UNICAMP em Filosofia até este trabalho de Mestrado; aos membros da banca por terem aceitado o convite e pelas contribuições ao texto final: Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (UNICAMP) e Prof. Dr. José Antônio Martins (UEM); e aos demais professores que contribuíram no percurso de minha formação.

À Secretária de Pós-graduação em Filosofia, Maria Rita, que em diversos momentos ajudou gentil e dedicadamente tirando dúvidas e fornecendo orientações relativas à pós-graduação; à Juliana Zanotto que, semelhantemente, em diversos momentos, contribuiu tirando dúvidas; a Luis Benetti, trabalhador bem humorado e que faz muitas coisas funcionarem no Instituto e aos demais funcionários que trabalham pelo bem dos que estão nele; também aos funcionários das duas bibliotecas que mais utilizei durante a pesquisa, pelos diversos serviços e ajudas prestados: do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Instituto de Estudos da Linguagem; aos funcionários da limpeza dos diversos locais da universidade, que, com seus trabalhos, tornam os ambientes melhores; e a todos os homens e mulheres que de um modo ou de outro contribuem para o bem dos que estão na universidade.

Ao Programa de Estágio Docente na FCA/UNICAMP, na área de Filosofia, enquanto mestrando, em particular ao supervisor de meu estágio, Prof. Dr. Tristan Torriani, e demais colegas que lá fiz, assim como aos funcionários da FCA.

À instituição na qual realizei a pesquisa, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), a qual sou grato desde minha graduação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa, sem a qual esta pesquisa não seria possível *in loco* e nem mesmo viável.

Às seguintes pessoas e instituições pela contribuição com relação à bibliografia: Prof. Dr. Emmanuel Bermon (Université Bourdeaux 3, França); Prof. Dr. Jonathan P. Yates (Vilanova University, EUA); Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino (Itália); Prof. Dr. Giovanni Catapano (Università di Padova, Itália); Profa. Dra. Suzanne Husson (Université Paris IV-Sorbonne, França); ao Augustinian Historical Institute (*Augustijns Historisch Instituut*, Bélgica); a Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven, Bélgica) e a Ernesto

Rezende que, estando na KU Leuven, pôde conseguir alguns artigos importantes para esta pesquisa; e a Cecília Hulshof, pelo bom trabalho de apoio com as edições do CCSL (USP, São Paulo).

A todos os colegas e amigos relativos ao Grupo de Pesquisa História da Filosofia da Natureza – UNICAMP. Sou grato pela amizade, sugestões, críticas e apoio, em particular a Evaniel Brás, Matheus Monteiro, Matheus Pazos, Prof. Dra. Sueli Sampaio, Gabriel Arruti, Maria Clara, Bruno Reiser e Marcos Melo. Sou muito grato a Bruno Reiser por uma tradução em grego e pela revisão de outra na mesma língua.

Aos amigos e colegas que contribuíram ou com sua amizade ou de algum modo para este trabalho, além dos já citados: Gabi, Veruska, Plínio, Fernando, Elena (*in memoriam*), Guilherme, Gesiel, André, Grazielly, Fábio, Gabriel, Caio, Márcia, Gentil, Leonardo, Maria e suas irmãs, Lucas, Marco, Vinicius, João, Juliana, Caio, Gabriel, Fabiano, Fábio, Noslin, Anderson, Lucas, Christiano, Tháles, Otávio, João, Marcos, Edécio, Letícia, José, Victor, Valter, Edgar, Fábio, Alessandra, Pedro, Miguel, Aline (não necessariamente nesta ordem) e a todos os outros amigos e colegas que de um modo ou de outro contribuíram para este trabalho.

Se por ventura alguma pessoa possa ter sido esquecida (a memória é fraca), saiba, porém, que este coração não é ingrato.

Para concluir, gostaria de agradecer sobretudo Aquele de quem Agostinho fala em seu *De Trinitate*, que muito ajudou nesse período de pesquisa.

In quorum consideratione non vana et peritura  
curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia  
et semper manentia faciendus.

(S. AUGUSTINI, *De vera religione*)

## RESUMO

A dissertação versa sobre a reinterpretação que Santo Agostinho realiza do preceito délfico “Conhece-te a ti mesmo” (*Nosce te ipsum*) no contexto do conhecimento de si, tal como é apresentado por ele no Livro X do tratado *De Trinitate*. O trabalho procura fazer uma apreciação do Livro X como um todo, não ignorando os capítulos iniciais e finais, uma vez que a ordem de se conhecer encontra-se aproximadamente na metade do livro. Nesse sentido, o trabalho sustenta que a reinterpretação do preceito operada por Agostinho implica uma mudança de direção da mente (parte superior da alma) para Deus, uma *con-versio* que reordena a alma na ordem da criação divina e culmina na exposição de três capacidades da mente que são certa imagem da Trindade: memória, inteligência e vontade. Além disso, a dissertação trata das dificuldades argumentativas que Agostinho enfrentou ao lidar com a problemática do conhecimento de si no referido livro, como o paradoxo do conhecimento na relação entre amor e conhecimento; a aporia do conhecimento da alma (*mens*); a crítica aos materialistas (ou físicos), que pensavam que a mente fosse algo corpóreo; e a refutação dos céticos acadêmicos, por meio de seu argumento do *cogito*.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; *De Trinitate*; Autoconhecimento; Filosofia; Alma;  
Filosofia – Pensamento

## ABSTRACT

This dissertation deals with St. Augustine's reinterpretation of Delphic Maxim "Know thyself" (*Nosce te ipsum*) in the context of self-knowledge as shown in Book X of his treatise *De Trinitate*. I try to give a study of the Book X as a whole, not ignoring the initial and final chapters, since the order to know yourself is about halfway through the book. In this way, I argue that the precept's reinterpretation operated by Augustine implies a direction's change of the mind (the upper part of the soul) to God, a *con-versio*, which reorders the soul in the order of God's creation and ends in the expositions of three mind's capabilities that are certain image of the Trinity, namely, memory, intelligence and will. The work also exposes the argumentative difficulties faced by Augustine to deal with issues of self-knowledge in *De Trinitate* X, such as the paradox of knowledge in the relation between love and knowledge; the aporia of soul's knowledge (*mens*); the critique of materialists (or physicists), who thought that the mind was something corporeal; and the refutation of the Academic skeptics through its *cogito*'s argument.

**Keywords:** Saint Augustine; *De Trinitate*; Self-knowledge; Philosophy; Soul; Thought – Philosophy

## ABREVIACÕES<sup>1</sup>

AT = *Œuvres de Descartes* editados por Charles Adam e Paul Tannery  
BA = Bibliothèque Augustinienne  
BAC = Biblioteca de Autores Cristianos  
CLR = *Epistola* 174 e *Retractationes* XV, 1-3 em latim na edição do *De Trinitate* por Beatrice Cillerai  
EB = Édition Bénédictine  
CCSL = Corpus Christianorum Series Latina  
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
IEA = Institut d'Études Augustiniennes  
PL = Patrologia Latina  
OLD = Oxford Latin Dictionary  
TLL = Thesaurus Linguae Latinae

### TEXTOS DE AGOSTINHO

*Acad.* = *Contra Academicos*  
*Conf.* = *Confessiones*  
*De beat. vit.* = *De beata vita*  
*De civ. Dei* = *De civitate Dei*  
*De div. quaest.* = *De diversis quaestionibus octoginta tribus*  
*De doct. christ.* = *De doctrina christiana*  
*De Gen. ad liit.* = *De Genesi ad litteram libri duodecim*  
*De immor. anim.* = *De immortalitate animae*  
*De lib. arb.* = *De libero arbitrio*  
*De Mag.* = *De Magistro*  
*De Trin.* = *De Trinitate*  
*De vera relig.* = *De vera religione*  
*Ench.* = *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*  
*Ep.* = *Espitola* ou *Espistulae*  
*Qu./qu.* = Uma *quaestio* do *De diversis Quaestionibus octoginta tribus*  
*Retr.* = *Retractationes*  
*Sol.* = *Soliloquia*  
*Tract. Ioh.* = *In Iohannis evangelium tractatus centum viginti quatuor*

### TEXTOS DE OUTROS FILÓSOFOS

#### Cícero

*Tusc.* = *Tusculanae disputationes*  
*De fin.* = *De Finibus Bonorum et Malorum*

#### Plotino

*Enn.* = Ἐννεάδες (*Enneades*) – “Enéadas”

#### Sexto Empírico

*Pros log.* = Πρὸς λογικούς (*Pros logikous*) – “Contra os lógicos”  
*Adv. Math.* = Πρὸς μαθηματικούς (*Pros mathematikous* ou *Adversus Mathematicos*, na versão latina) – “Contra os matemáticos”

---

<sup>1</sup> Aqui apenas fornecemos as abreviações dos textos. As edições utilizadas para cada texto são indicadas na Nota Editorial, adiante.

## SUMÁRIO

Nota Editorial, **13**

Introdução, **17**

### 1. Discussões preliminares e tradução do termo ‘mens’, **25**

- 1.1. *O “Nosce te ipsum” considerando o “De Trinitate” como um todo*, **25**
- 1.2. *Interioridade/exterioridade e o conhecimento de si*, **28**
- 1.3. *Interioridade agostiniana: uma problemática de leitura*, **30**
- 1.4. *O termo latino mens (“mente”) e sua tradução*, **37**

### 2. Amor e conhecimento: não se ama o que é desconhecido, **43**

- 2.1. *Ninguém ama o desconhecido*, **45**

### 3. O conhecimento de si e o preceito délfico, **60**

- 3.1. *As quatro hipóteses referentes ao amor e ao conhecimento da mens*, **60**
- 3.2. *A aporia do conhecimento da alma (mens)*, **64**
- 3.3. *A reinterpretção do preceito délfico e suas implicações*, **73**
- 3.4. *Crítica aos filósofos materialistas*, **79**
- 3.5. *Como deve se dar a busca do conhecimento de si*, **89**

### 4. A refutação dos cétricos e a ‘imago Trinitatis’, **92**

- 4.1. *A crítica aos cétricos acadêmicos e a retomada da crítica aos materialistas*, **93**
- 4.2. *Um último argumento sobre a imaterialidade da alma*, **98**
- 4.3. *O homem em sua mente é imago Trinitatis*, **100**
- 4.4. *Algumas notas antes do fim*, **103**
  - a) *A respeito do conhecimento de si e do conhecimento de Deus*, **103**
  - b) *Ecos da Escritura no “De Trinitate” X*, **105**

Considerações finais, **107**

Bibliografia, **113**

## NOTA EDITORIAL

Para o principal texto desta dissertação, o *De Trinitate*, fizemos nossa própria tradução guiando-nos pelas traduções em inglês de McKenna (1963 e 2002), em espanhol de Arias (1985), em francês de Agaësse (1997), em português de Belmonte (2005) e em italiano de Cillerai (2013), assim como por traduções em Domínio Público no sítio *Augustinus.it*.

O texto latino do *De Trin.* que utilizamos é o da edição filologicamente mais apurada e recente que encontramos, estabelecido por Beatrice Cillerai, em edição bilíngüe latim-italiano (Milano: Bompiani, 2013), o qual, por sua vez, contém o texto latino estabelecido em 1968, por William J. Mountain em colaboração com François Glorie, no *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), volumes 50 e 50A, porém com mais de uma dezena de modificações, devidamente indicadas na “Nota Editoriale” (p. CLXI-CLXIX) e ao longo do texto.<sup>2</sup>

Para os demais textos de Agostinho, exceto indicação em contrário, as traduções são de nossa autoria. Semelhante à tradução do *De Trin.*, procedemos do mesmo modo em relação a esses textos, guiando-nos pelas traduções em espanhol, francês, inglês, italiano e português, nas edições dispostas ao fim, na Bibliografia. Contudo, para todo o texto das *Confessiones*, servimo-nos da tradução em português do Brasil de Maria Luiza Jardim Amarante, na 14<sup>a</sup> edição de 2001 (São Paulo: Paulus, 2001), por tratar-se de um gênero literário diferente, portanto de uma modalidade diferente de tradução em relação aos outros textos que manejamos, o que, por esse motivo, demandaria mais tempo, algo de que não dispúnhamos para fazer uma tradução autoral. Ao mesmo tempo, no entanto, trata-se de um texto que é academicamente aceito.<sup>3</sup>

De modo geral, para os textos latinos de Agostinho utilizados além do *De Trin.*, buscamos as edições filologicamente mais atuais. Quando isso não foi possível, empregamos aquelas a que tivemos acesso.

Ainda com relação às traduções, de modo geral procuramos, o quanto nos foi possível, ser precisos e manter certa similaridade com o texto latino agostiniano. Isso por vezes não deixa o texto tão fluido como se fôssemos desenvolvê-lo mais, dada sua concisão e dificuldades, a exemplo do latim do *De Trin.* Observamos também que não é possível não se valer de algum tipo de paráfrase para traduzir Santo Agostinho. Em momentos que consideramos críticos, fornecemos

---

<sup>2</sup> A edição conta com a colaboração de Giovanni Catapano, em um longo *Saggio Introduttivo* e em notas de comentários ao final do texto.

<sup>3</sup> Novaes (2007, p. 173, nota 3), por exemplo, vale-se da tradução de Amarante para a concisão do latim na expressão “*interior intimo meo et superior summo meo*” (*Conf.* III, 6, 11).

ao leitor uma tradução que, a nosso ver, está mais fluida ou clara, ou em espanhol (Arias, 1985) ou em inglês (McKenna, 2002), não porque as consideremos melhores, mas por se tratarem de boas opções nos casos usados e estarem em línguas mais acessíveis ao público do que em latim.

Por fim, dentre as dificuldades que encontramos na tradução do *De Trinitate*, o leitor reparará que estas estão, sobretudo, no Capítulo 2 deste trabalho, que versa sobre os primeiros dois capítulos do *De Trin.* De fato, nesses capítulos de Agostinho encontram-se concisão, construções elípticas, além de trechos não claros à primeira vista.

Com relação à numeração dos textos latinos, seguimos à da BA, que parece seguir a numeração padrão da PL e que é usada pelos principais comentadores contemporâneos que concernem ao tema de nosso trabalho. O que notamos de diferente com relação a essa numeração, comparada à de Cillerai, é que os parágrafos se mantêm os mesmos, assim como os livros; o que se muda por vezes é um trecho do texto que vai para um capítulo ou outro, sem mudar, contudo, a numeração parágrafo. Nesse sentido, não há prejuízo ao leitor que consultar o texto latino de Cillerai, partindo da numeração empregada neste trabalho. Mesmo nas diferenças, é próxima à numeração da BA. De todo modo, quando aparecerem divergências na numeração, será oferecida tanto a nossa como a de Cillerai.

Na maior parte, as edições da BA que utilizamos são aquelas mais recentes, que se servem dos textos do CCSL, do CSEL e/ou de outros e que os revisam em confronto com outras edições ou manuscritos.

No que tange à ortografia dos textos latinos, editamos alguns elementos. Embora saibamos que somente a partir da época medieval começaram a surgir as consoantes “v” no lugar de “u”, e “j” no lugar de “i”, empregamos a ortografia do latim moderno onde o latim era o clássico (sem as consoantes) para “v” no lugar de “u”, e que é utilizado na edição do texto latino de Cillerai (*De Trinitate*).<sup>4</sup> Como o texto mais citado é o *De Trin.*, fizemos isso para uniformizar as citações. Outra edição realizada foi com relação aos termos *Deus, Pater, Filius* etc., os quais, nas edições latinas de que nos servimos, em vários casos, aparecem com a inicial minúscula; colocamo-los com a inicial em maiúscula, tal como na PL, a fim de enfatizar que se trata de Deus, de Deus Pai, Deus Filho etc. e porque são nomes próprios. As traduções, no mais, embora usem o texto latino com esses termos com as iniciais minúsculas, realizam a tradução para o vernáculo com as iniciais em maiúsculas, como é o caso da tradução de Cillerai, de McKenna e outros. Uma última edição que fizemos foi no texto latino das *Confessiones*, de O’Donnell (2002); nesse texto, o início de uma frase ou oração, dentro

---

<sup>4</sup> A exceção que reparamos é que, embora Cillerai use “v” em vez de “u”, não usa “j” em vez de “i”, ao menos nos textos manejados.

de um parágrafo e precedida de ponto final, tem sua inicial em letra minúscula; optamos, para haver uniformidade, iniciar as frases ou orações com letra maiúscula após o ponto final.

Um dos comentadores, Bermon (2001), traduz *mens* por “*esprit*” (espírito). Para mantermos uma simetria com nossa tradução, traduzimos o “*esprit*” de Bermon por “mente”, em suas ocorrências ao longo do texto, a fim de deixar claro ao leitor que se trata da mesma referência: ambos fazem menção ao termo latino *mens* em Agostinho e, nas citações, não houve prejuízo quanto ao sentido.

No que tange ao manejo e citação das bibliografias de fonte primária e secundária, optamos por citar no corpo do texto as fontes primárias, fornecendo a obra e a numeração padrão de Agostinho, assim como de outros autores primários com os que relacionamos a ele, a fim de que esses permaneçam em primeiro plano. Quanto às fontes secundárias, optamos por citar o ano, obra e numeração no rodapé, quando essas não são citações longas, exceto em alguns casos em que se mostrou necessário citar o ano para que fique clara a época do texto do comentador. Trata-se de privilegiar as fontes primárias e evitar entravamento na leitura quanto à citação de fontes secundárias, sem, contudo, desconsiderá-las, como se verá.

Por fim, para algumas referências às Escrituras, seguimos a edição e as abreviações da *Bíblia de Jerusalém* (Paulus, 2000), que possui abreviações tradicionalmente conhecidas, como “Gn” para Gênesis, “Sl” para *Livro dos Salmos*, “Lc” para *Evangelho segundo Lucas* etc. Como consulta, utilizou-se também a versão francesa da mesma (*La Bible de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, 1998).

Na próxima página, segue a lista das edições dos textos latinos e gregos que utilizamos.

## TEXTOS LATINOS E GREGOS E SUAS RESPECTIVAS EDIÇÕES

### Textos de Agostinho

<i>Confessiones</i>	ed. O'Donnell, Cambridge, 2002
<i>Contra Academicos</i>	CCSL 29, ed. Green, Brepols, 1970
<i>De beata vita</i>	CCSL 29, ed. Green, Brepols, 1970
<i>De civitate Dei</i>	CCSL 47-48, ed. Dombart e Kalb, Brepols, 1955
<i>De diversis Quaestionibus octoginta tribus</i>	CCSL 44A, ed. Mutzenbecher, Brepols, 1975
<i>De Doctrina christiana</i>	BA 11/2, ed. Moreau, Brepols, 1997
<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>	BA 48-49, ed. Agaësse e Solignac, IEA/Brepols, 2001
<i>De immortalitate animae</i>	BA 5, ed. Labriolle, Desclée de Brouwer, 1948
<i>De libero arbitrio</i>	BA 6, ed. Madec, IEA/Brepols, 1999
<i>De Magistro</i>	CCSL 29, ed. Green, Brepols, 1970
<i>De Trinitate</i>	ed. Cillerai, Bompiani, 2013
<i>De vera religione</i>	CCSL 32, ed. Martin, Brepols, 1962
<i>Enchiridion de fide et spe et caritate</i>	CCSL 46, ed. Hout; Evans et. al., Brepols, 1969
<i>Espistulae</i>	CLR, ed. Cillerai, Bompiani, 2013 [parte referente ao <i>De Trin.</i> ] BAC, ed. Cilleruelo, 1986-87 [texto na íntegra]
<i>In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV</i>	CCSL 36, ed. Willems, Brepols, 1990
<i>Retractationes</i>	CLR, ed. Cillerai, Bompiani, 2013 [parte referente ao <i>De Trin.</i> ] BA 12, ed. Bardy, Desclée de Brouwer, 1950 [texto na íntegra]
<i>Sermones de Vetere Testamento</i>	CCSL 41, ed. Lambot, Brepols, 1961 e PL 38, ed. Migne, 1863
<i>Soliloquia</i>	BA 5, ed. Labriolle, IEA/Desclée de Brouwer, 1948

### TEXTOS DE OUTROS FILÓSOFOS

#### Cícero

<i>Tusculanae disputationes</i>	ed. Fohlen, Les Belles Lettres, 1997
<i>De Finibus Bonorum et Malorum</i>	ed. Rackham, Loeb Classical Library, 2005

#### Sexto Empírico

<i>Pros log.</i> = Πρὸς λογικούς ( <i>Pros logikous</i> )	ed. Bury, Loeb Classical Library, 1967
<i>Adv. Math.</i> = Πρὸς μαθηματικούς ( <i>Pros mathematicous</i> ou <i>Adversus Mathematicos</i> , na versão latina)	ed. Bury, Loeb Classical Library, 1967-76

#### Plotino

<i>Enn.</i> = Ἐννεάδες ( <i>Enneades</i> ) “Enéadas”	ed. Armstrong, Loeb Classical Library, 1984
--	---

## INTRODUÇÃO

O preceito délfico “Conhece-te a ti mesmo”<sup>5</sup> teve grande repercussão na História da Filosofia.<sup>6</sup> Seu primeiro aparecimento na filosofia é atribuído a Sócrates nos diálogos de Platão, especialmente no *Alcebiades I* (124b). Santo Agostinho, que recebera influência filosófica, como ele mesmo o diz nas *Confessiones*,<sup>7</sup> não ficou alheio à temática do conhecimento de si. Embora o preceito em sua fórmula latina (*Nosce te ipsum*) não apareça de modo explícito nos diversos escritos em que reflete sobre o conhecimento de si,<sup>8</sup> contudo é no *De Trinitate* onde a questão se encontra mais desenvolvida e onde aparece, de modo explícito, uma referência ao preceito délfico, sobretudo no Livro X, nosso objeto de estudo.<sup>9</sup>

Tratado tardio de Agostinho, iniciado entre 399 e início do século V, e finalmente publicado entre 420 e 427,<sup>10</sup> o *De Trinitate* é um texto de caráter misto. Segundo Clark (2001), o tratado possui elementos teológicos, exegéticos, filosóficos, polêmicos e pastorais.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Em grego: γνῶθι σεαυτόν (transl. *gnōthi seauton*). Em latim: *Nosce te ipsum*.

<sup>6</sup> Veja-se, p. ex., Pierre Courcelle, ‘*Connais-toi toi-même*’. *De Socrates à saint Bernard*. I vol. : “Histoire du précepte delphique”. (Études Augustiniennes, Antiquité, 58). Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1974. Courcelle mostra, através de paralelos textuais, ao longo de seu livro (em três volumes), as diversas ocorrências do emprego do preceito em textos filosóficos e filosófico-teológicos, começando por Platão (sécs. V-IV a.C.) e Cícero (sécs. II-I a.C.), passando, entre outros, por Filon de Alexandria (séc. I a.C.), Plotino (séc. III d.C) e Agostinho (sécs. IV-V d.C) até Bernardo de Claraval (séc. XIII a.C.). Esse é o trabalho de maior extensão que encontramos a respeito da temática, que abrange desde a Antigüidade até o período pré-escolástico. Pode-se consultar também Étienne Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Capítulo XI – “La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien” (Paris: Vrin, 1989, p. 214-233). Há também um artigo de E. Booth a respeito, *St. Augustine and the Western Tradition of Self-Knowing* (“The Saint Augustine Lecture” 1986. Villanova: Villanova University Press, 1989). Em tempos mais recentes, tem-se ao menos Edmund Husserl (1859-1938), que aborda o tema no livro *Méditations cartésiennes* (Paris: Vrin, 1969, p. 134). Contemporaneamente, pode-se citar também um documento de influência não apenas teológica, mas também filosófica, de João Paulo II, *Fides et Ratio* (São Paulo: Paulinas, 2012, p. 5-14), que dedica sua Introdução ao tema.

<sup>7</sup> *Conf.* III, 4, 7; VII, 9, 13-10, 16.

<sup>8</sup> Courcelle, 1974, p. 125-148; e.g.: *Contra Academicos* (I, 8, 23); *De ordine* (II, 2, 30); *De genesi ad Litteram* (VII, 21, 28), *De vera religione* (XXXIX, 72), *Enarrationes in Psalmos* (XLI), *Confessiones* (livro VII). Cf. também o index sobre o termo “conhecimento” nas obras de Agostinho em Madec, *La bibliothèque augustinienne*, 1988.

<sup>9</sup> Agostinho diz: “O próprio preceito que ouve: ‘Conhece-te a ti mesma’” (*De Trin.* X, 9, 12). Em latim: “*Ipsum enim quod audit: Cognosce te ipsam*” (*De Trin.* X, 9, 12, grifo nosso).

<sup>10</sup> Com relação à datação do *De Trinitate*, empregamos a disposta em *La Trinità* (Cillerai; Catapano, 2013), de modo que, “somadas as datas externas ao *De Trinitate* às datas internas, obtém-se, então, o seguinte resultado: a obra foi iniciada em uma data imprecisa, o mais rapidamente possível, pouco antes do fim de 399, no mais tardar no início do século V, e terminada e finalmente publicada entre 420 e 427” (Catapano, 2013a, p. XVIII). Ainda a respeito da datação do *De Trinitate*, pode-se conferir também Stock (1996, nota 1 da p. 407), Clark (2001, p. 91), Matthews (2002a, p. xxx), Ayres (2010, p. 118-120), bem como Brown (2005, p. 225-229) e Lancel (1999, p. 31 nota “a” e particularmente p. 742).

<sup>11</sup> “O contexto histórico do *De Trinitate* faz dele um trabalho exegético, teológico, filosófico e polêmico. Seu caráter sistemático e pastoral também é discernível” (Clark, 2001, p. 92).

Catapano (2012)<sup>12</sup> indica o caráter teológico do texto e, junto com Cillerai (2002), atenta para o fato de que “entre as grandes obras de Agostinho de Hipona, o *De Trinitate* era, até pouco tempo atrás, um dos menos estudados do ponto de visto histórico-filosófico”, mas que, recentemente, tem recebido atenção relativamente à filosofia da mente, à epistemologia e à teoria do sujeito, “seja sob um ângulo teórico, seja sob uma perspectiva histórica”.<sup>13</sup>

Entre estudiosos do *De Trin.*,<sup>14</sup> tradicionalmente é feita uma divisão do tratado, ao menos, em duas grandes partes.<sup>15</sup> Os livros de I a VII são agrupados na primeira parte: de I a IV, seu caráter é notadamente exegetico; e de V a VII, teológico de base racional.<sup>16</sup> Na segunda parte, livros de VIII a XV, há um caráter teológico e filosófico,<sup>17</sup> em especial no que concerne às imagens da Trindade no homem.<sup>18</sup>

De modo sucinto, pode-se dizer que a primeira parte está concernida em mostrar a co-igualdade essencial das três pessoas da Trindade, demonstrando que a Trindade é um só Deus em termos de essência e três pessoas em termos de relações.<sup>19</sup> A segunda parte está concernida em mostrar as imagens da Trindade no homem, tanto no interior como no exterior

<sup>12</sup> Catapano (2012) serve-se, primeiramente, de uma passagem do *De Trin.* para comentar o escopo geral do tratado, com base nas próprias palavras de Agostinho. Em *De Trin.* I, 2, 4, Agostinho sustenta que a Trindade é “somente um e verdadeiro Deus” (*unus et solus et verus Deus*). Além disso, pontua como escopo particular da obra a tese da inseparabilidade operativa das Três Pessoas e a problemática envolvida no credo Niceno (Catapano, 2014, p. 39-40). Clark tem uma posição semelhante a respeito: “Ao escrever o *De Trinitate*, Agostinho teve três principais objetivos. Ele desejou demonstrar aos críticos do credo Niceno que a divindade e co-igualdade de Pai, Filho e Espírito Santo estão enraizados na Escritura. Ele pretendia falar aos filósofos pagãos da necessidade da Fé em um mediador divino de modo que a auto-revelação e redenção possam ocorrer. Finalmente, ele quis convencer seus leitores que a salvação e o crescimento espiritual estão conectados ao conhecimento de si mesmos, como imagens do Deus Trino, desde quem eles vieram e para quem eles vão com uma tendência dinâmica de união percebida pela semelhança com Deus que é Amor” (Clark, 2001, p. 91).

<sup>13</sup> “Nos últimos decênios, este escrito retornou ao centro dos debates de teologia trinitária, enquanto a sua ‘redescoberta’ filosófica é muito mais recente. Estudos como aqueles de Johannes Brachtendorf na Alemanha, de Gareth Matthews nos Estados Unidos e de Alain de Libera no mundo científico de língua francesa tiveram o mérito de chamar a atenção sobre o interesse que muitíssimas páginas do *De Trinitate* têm para áreas de pesquisa como filosofia da mente, epistemologia e a teoria do sujeito. Ainda resta muito trabalho a fazer para compreender corretamente o significado da doutrina filosófica contida no *De Trinitate* e a seu destino nos sucessivos séculos” (Catapano; Cillerai, 2012, p. 7).

<sup>14</sup> Para citar alguns: Catapano (2012, 2013a, 2013b), Clark (2001), Stock (1996), Matthews (2002), Agaësse (1997), Bermon (2001), Booth (1979), Biolo (2000) e Brittain (2012).

<sup>15</sup> Hendrickx (1997, “Introduction”, p. 7-76); Agaësse (1997, “Introduction”, p. 7-22); Matthews (2002a, “Introduction”, p. ix-xxix); Catapano (2013a, p. XXII-XXVII) – embora Catapano estabeleça uma estrutura mais detalhada, não discorda de que os livros VIII-XV tenham uma unidade temática. Veja-se, também, por exemplo, as seguintes edições: CCSL 50 (*De Trin.* livros I-VII) e CCSL 50A (*De Trin.* livros VIII-XV); BA 15 (*De Trin.* I-VII) e BA 16 (*De Trin.* livros VIII-XV); e a edição de Cambridge, *On the Trinity: Books 8-15* (Cambridge University Press, 2002).

<sup>16</sup> Clark, 2001, p. 92-99; Catapano (2013a, p. XXVI).

<sup>17</sup> Matthews afirma que, nos livros VIII-XV, “então vem o que é filosoficamente a parte mais empolgante da obra, a última metade. É nessa parte, livros de 8 a 15, que Agostinho desenvolve seus extraordinários e originais pensamentos sobre a mente humana” (Matthews, 2002a, p. ix).

<sup>18</sup> Clark, 2001, p. 96-99; Catapano (2013a, p. XXVI).

<sup>19</sup> Clark, 2001, p. 91, já citada em nota acima.

dele, mas particularmente em seu interior.<sup>20</sup> O Livro X está na segunda parte, na qual, a partir do Livro VIII, Agostinho afirma que procederá daí em diante *modo interiore* (*De Trin.* VIII, proem., 1). A discussão do conhecimento de si no Livro X, portanto, está inserida naquilo que se chama de “interioridade agostiniana”.<sup>21</sup>

Conforme ilustram Clark (2001) e Madec (2001),<sup>22</sup> o contexto no qual o tratado foi escrito compreendia respostas e reações ao chamado Credo Niceno, que afirmou a divindade co-essencial entre Cristo e Deus-Pai com relação à Trindade. Sobre esse ponto, diz Clark:

É necessário ler o *De Trinitate* dentro de seu contexto histórico. Dos anos 350 até 380 foi um período de resposta e reação ao Credo Niceno. Teólogos pró-Niceno e anti-Niceno usaram expressões técnicas para o Filho como igual ao Pai ou similar ao Pai, ou de uma vontade com o Pai (*or of one will with the Father*). A teologia nicena da década de 380 enfatizou o ensinamento tradicional de que a natureza da Trindade teve como resultado que suas operações fora da divindade são inseparáveis. (Clark, 2001, p. 91-92)

Sabendo em que contexto o texto foi escrito, vejamos alguns poucos trechos de Agostinho da primeira e segunda parte do tratado, antes do Livro X, de modo a situar o leitor no âmbito em que nosso objeto de estudo se encontra no *De Trin.* Nesse sentido, a respeito do escopo da obra, Agostinho diz:

Por isso, com a ajuda do Senhor, nosso Deus, conforme o quanto pudermos, empreenderemos [a tarefa] de dar razão (*reddere rationem*) – aquela própria razão com que [nossos adversários] demandam com insistência (*flagitant*) –, de que a Trindade é um e único e verdadeiro Deus, e o quão reto se diz, crê e entende, que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são de uma única e mesma substância ou essência. (*De Trin.* I, 2, 4)<sup>23</sup>

No que tange às relações entre as pessoas da Trindade, Agostinho diz:

Mas em Deus nada é dito segundo o acidente, porque n’Ele nada é mutável; porém, nem tudo o que se diz é dito segundo a substância. Pois diz-se em relação a algo, como o Pai em relação ao Filho e o Filho ao Pai, o que não é acidente, porque um é sempre Pai e outro é sempre Filho. [...] Por isso, embora seja diverso o ser Pai e o ser Filho, não é diversa, porém, a substância, porque eles são desse modo chamados não segundo a substância, mas segundo o relativo<sup>24</sup> [as relações]; esse relativo, todavia, não é acidente, porque não é mutável. (*De Trin.* V, 5, 6)<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Quanto ao interior, referimo-nos ao *homo interior*, mencionado e tratado ao longo da segunda parte do *De Trin.* em vários momentos (e.g.: *De Trin.* IX, 6, 9; X, 8, 11; XIV, 2, 4). Com relação ao exterior, referimo-nos ao *homo exterior*, tratado entre outros momentos da segunda parte, porém de modo mais específico, no Livro XII.

<sup>21</sup> Novaes, 2007, Cap. 4, Seção “Interioridade”, p. 189-198.

<sup>22</sup> Madec, 2001, Cap. 11 – “La Méditation Trinitaire”, p. 197-219.

<sup>23</sup> “*Quapropter adiuvante Domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intellegatur*” (*De Trin.* I, 2, 4).

<sup>24</sup> Agostinho aqui está fazendo o uso das categorias aristotélicas. Para mais detalhes, cf. Catapano (2013b, p. 1064).

<sup>25</sup> “*In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens quia et ille semper Pater, et ille semper Filius [...] Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile*” (*De Trin.* V, 5, 6).

Agostinho estabelece, assim, na primeira parte do livro, que a Trindade é um só e verdadeiro Deus segundo a essência, e não três deuses, como alguns à época pensavam (cf. *De Trin.* I, 5, 8), mas um só Deus em três pessoas, de acordo com a categoria de relação, isto é, de acordo com as relações que uma pessoa tem com a outra, como a paternidade, a filiação etc. Agora, na segunda parte do livro, Agostinho afirma que procederá de modo mais interior (*modo interiore*) do aquele com que anteriormente vinha tratando nos livros anteriores do tratado (*De Trin.* VIII, proem., 1).

Nessa segunda parte do livro, como já nos referimos, o filósofo buscará mostrar as imagens da Trindade, especialmente no interior do homem, daí seu aviso de que, a partir do Livro VIII, procederá de modo mais interior. O Livro X encontra-se, então, neste âmbito do *De Trinitate* em que Agostinho, em seu “progresso da pesquisa” (*De Trin.*, *Prologus*), mostrará a Trindade que encontra no homem:

Não falemos ainda das coisas superiores, não falemos ainda de Deus Pai e Filho e Espírito Santo, mas desta imagem desigual, mas ainda assim (*attamen*) imagem, isto é, do homem. (*De Trin.* IX, 2, 2)<sup>26</sup>

Nesse sentido, o Livro X está no âmbito dessas imagens trinitárias que Agostinho busca no homem. Nesse livro, a imagem que ele encontrará no homem é a tríade memória, inteligência e vontade. Contudo, em sua busca, ele trata do conhecimento de si, relacionando-o ao famoso preceito délfico “Conhece-te a ti mesmo”. Ao tratar do conhecimento de si nesse contexto, ele reinterpreta-o de modo a relacioná-lo a Deus Uno e Trino.

Antes de Agostinho, o preceito já recebera diversas interpretações.<sup>27</sup> Podem-se mencionar algumas, conforme elenca Wilkins (1917). Assim, tem-se o “Conhece-te a ti mesmo” nas literaturas grega e latina antigas com os sentidos de conhecimento de sua própria medida ou capacidade (Wilkins, 1917, Cap. II); de conhecer o que você pode e não pode fazer (Cap. III); de conhecimento de seu lugar (Cap. IV); de conhecer sua sabedoria (Cap. V); de conhecer suas próprias faltas (Cap. VI) e, entre outros, de conhecer sua própria alma (Cap. VIII), que aparece, pela primeira vez com esse sentido, no *Alcebíades I* de Platão. Nesse diálogo, segundo Wilkins, é mostrado que o conhecimento de si, relativo ao preceito délfico, é o conhecimento da alma:

É a alma, ou o eu real, então, que o preceito aqui nos oferece conhecer. A antítese entre alma e corpo estabeleceu assim o que resultou em uma tendência para usar o γνῶθι σεαυτὸν a

<sup>26</sup> “*Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto, sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine*” (*De Trin.* IX, 2, 2).

<sup>27</sup> Courcelle (1974, *op. cit.*); e Eliza Gregory Wilkins, *Know thyself” in Greek and Latin Literature* (Chicago: The University of Chicago Libraries, 1917).

ênfatar um conhecimento da alma independente do corpo, embora algumas vezes o encontremos aplicado a um conhecimento em relação aos dois. (Wilkins, 1917, p. 61)

Embora sejam incertas as fontes que Agostinho leu para tomar conhecimento do preceito – não obstante seja possível levantar como hipótese a leitura de neoplatônicos como Plotino e Porfírio,<sup>28</sup> por um lado e, de outro, o romano Cícero –,<sup>29</sup> o fato é que Agostinho tem ciência desse preceito da Antigüidade e discute-o em seu Livro X.

Nesse sentido, é objetivo desta dissertação tratar da reinterpretação que Santo Agostinho realiza do preceito délfico do conhecer-se a si mesmo.<sup>30</sup> Não em comparação com os diversos sentidos que recebeu, anteriores a ele, mas em relação à própria fórmula da ordem do conhecer-se, tal como está em seu texto, pois, para Agostinho, a parte superior da alma (mente) já se conhece – é a esta “parte” do homem que Agostinho refere o preceito –, de modo que o verbo “conhecer” da fórmula é usado não para que a alma se conheça (uma vez que já se conhece), mas para que se pense (*cogitare*) adequadamente, conforme a ordem da criação divina. Assim, sustentamos que Agostinho reinterpreta o conhecimento de si, de modo que essa reinterpretação conduz a duas implicações principais, pelo menos: a primeira é uma *con-versio* (uma mudança de direção), um reordenamento da alma em relação a Deus; a outra, após o reordenamento, é o reconhecimento de que a parte superior da alma, a mente, é certa imagem da Trindade ao considerar-se três de suas capacidades, a saber, memória, inteligência e vontade, as quais, à semelhança da Trindade, são una e trina, ao mesmo tempo.

Para esse empreendimento, propomos a leitura do Livro X como um todo, sem ignorar os capítulos iniciais e finais, uma vez que o problema do conhecimento de si mesmo está, aproximadamente, na metade do *De Trin.* X. Isso faz com que acompanhem os diversos momentos argumentativos do Livro X e percebamos que há uma unidade no livro, de modo que um capítulo está de algum modo relacionado a outro. Nesse sentido, a dissertação está dividida em quatro capítulos, três dos quais lidam, ordenadamente, desde o primeiro até o último capítulo do Livro X. O primeiro capítulo aborda questões preliminares à interpretação que fornecemos do texto agostiniano.

<sup>28</sup> Porfírio escreveu um tratado exatamente sobre o preceito, denominado “Sobre o conhece-te a ti mesmo” – Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτὸν (transl. *Peri tou gnōthi seauton*).

<sup>29</sup> A esse respeito das fontes de Agostinho, cf. Catapano, 2013b, p. 1107. Esse assunto, contudo, será considerado quando tratarmos da reinterpretação do preceito nesta dissertação.

<sup>30</sup> O “conhecer-se a si mesmo”, nas diversas formas em que aparecerá nesta dissertação, pode parecer algo redundante. Mas mantemos o “a si mesmo(a)” para dar ênfase ao reflexivo, além de o próprio preceito o fazer de algum modo, pois *Nosce te ipsum* é “Conhece-te a ti mesmo”, mas bastaria dizer *Nosce te* (“Conhece-te”), que o sentido do conhecimento de si se manteria. Nesse sentido, a ênfase no reflexivo “mesmo(a)” está no próprio preceito.

A leitura do Livro X como um todo justifica-se pelo fato de que, na literatura secundária, os dois primeiros capítulos são colocados à parte, quando se trata da questão.<sup>31</sup> Ao mesmo tempo, essa argumentação apóia-se nas palavras do próprio Agostinho, quando, na *Epistola* 174 (Prólogo do *De Trinitate*), com relação aos livros do *De Trin.*, ele diz que decidiu “não os publicar um a um, mas todos juntos, porque os seguintes estão ligados aos precedentes pelo progresso da pesquisa” (*Ep.* 174).<sup>32</sup> Nesse sentido, sustentamos também que essa mesma indicação que Agostinho forneceu para os livros do tratado aplica-se aos capítulos dos livros (em nosso caso, aos capítulos do Livro X).

A estrutura do Livro X é a seguinte:

Primeiro, Agostinho abre a discussão para provar que ninguém ama o desconhecimento, estabelecendo uma relação entre amor e conhecimento, nos capítulos 1 e 2. Ouvimos falar de coisas que não conhecemos e somos incitados a conhecê-las, mas não as desconhecemos por completo, temos ao menos certo tipo de conhecimento das coisas e um amor relacionado a elas. Após provar que ninguém ama o desconhecido, Agostinho pergunta, na seqüência, o que acontece quando a mente (parte superior da alma) ama, quando procura conhecer a si mesma. Nesse sentido, no Capítulo 3, ele propõe várias hipóteses a esse respeito, mas essas hipóteses levam-no a uma aporia, tratada e superada no Capítulo 4, a saber: se há uma parte da mente que procura e outra que é procurada; a parte que procura não será encontrada, mas apenas a procurada; mas se é a mente como um todo que se estava procurando para conhecer-se, como é possível dizer que se conhece a si mesma, sendo que uma parte lhe é desconhecida? Pode-se concluir daí que a mente não se conhece, levando a aporia.

Superada esta aporia, no Capítulo 5 Agostinho faz referência, pela primeira vez no Livro X, ao preceito do conhecimento próprio e o reinterpreta: como ficou estabelecido no Capítulo 4, que a parte superior da alma já se conhece toda e inteiramente, o preceito serve para ela pensar-se de acordo com a ordem da criação, abaixo de Deus e acima das criaturas. Nos capítulos 6 e 7, Agostinho dedica-se, por sua vez, àqueles que pensavam que a mente fosse feita de algum elemento corpóreo e fornece um primeiro argumento contra os que defenderam tais posições, uma vez que a mente é incorpórea.

---

<sup>31</sup> A exceção é Biolo (2000), que em um capítulo de seu livro (*Parte Seconda*, Cap. 1, p. 111-136) trata desses primeiros capítulos, mas associando-os ao seu tema principal, a autoconsciência, que compreende também a noção de “sujeito” (com a qual não trabalhamos nesta dissertação), além de associá-los a diversas passagens do livro XIV. Por essas razões, não faremos uso de seus comentários neste capítulo, porém, como se verá ao longo da dissertação, várias interpretações de seu livro podem ser (e são) utilizadas para nosso tema, como no Cap. 3.

<sup>32</sup> Citada e traduzida por Gouven Madec, 1996, p. 79. Versão nossa da tradução de Madec, que consideramos apropriada. No texto latino: “*Non enim singillatim sed omnes simul edere ea ratione decreveram quoniam praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur*” (*Ep.* 174 = *Prologus* do *De Trinitate*; CLR, p. 4).

Nos capítulos 8 e 9, após superar a aporia e as posições materialistas acerca da alma – em um primeiro momento –, Agostinho faz certas recomendações de como se deve dar a busca de si mesmo: como a parte superior da alma já se conhece, é preciso que ela se descubra como presente e não como ausente, isto é, como se fosse algum elemento exterior, fora de si, como pensam os materialistas. Ao mesmo tempo, aparece explicitamente o preceito délfico (em sua forma declinada, porém) como *Cognosce te ipsam*. Nesse ponto, Agostinho aí faz referência à questão do significado. É preciso que a mente entenda o que lhe foi dirigido, para que realize o que o preceito reinterpretado lhe pede.

No Capítulo 10, encontra-se uma retomada da crítica aos materialistas<sup>33</sup> e, ao mesmo tempo, uma crítica aos céticos acadêmicos. Nesse capítulo, Agostinho vale-se do argumento que mais tarde ficou conhecido como “argumento do *cogito*”,<sup>34</sup> para refutar as posições céticas e oferecer ao leitor um último argumento sobre a imaterialidade da mente. Ademais, no Cap. 10, Agostinho supera as etapas anteriores e, refutando tanto céticos como materialistas, mostra a seu leitor que não é possível duvidar das capacidades de recordar, de querer, de pensar, de saber, de julgar etc. e mostra que essas são, por assim dizer, o conteúdo do conhecimento que a mente tem de si mesma. Esse capítulo prepara Santo Agostinho para o final dos livros, capítulos 11 e 12, onde mostrará certa imagem da Trindade no interior do homem.

Estabelecido que não é possível duvidar dessas capacidades (pensar, saber, querer etc.) e que elas são imateriais, Agostinho pede, no Capítulo 11, que o leitor desconsidere essas várias capacidades das quais o filósofo acabou de tratar e que ele, o leitor, considere apenas três: memória, inteligência e vontade. Desse modo, Agostinho mostrará que essas três capacidades são uma e três ao mesmo tempo, semelhante à Trindade. Onde uma está, as

---

<sup>33</sup> Quando utilizamos os termos “materialista”, “materialismo” e variantes, não nos referimos à doutrina moderna do materialismo marxista ou semelhantes. De modo distinto, acompanhamos vários comentadores (Verbeke, 1954; Agaësse, 1997; Bermon, 2001; Brittain, 2012; e Catapano 2013a) que fazem o uso dessas mesmas expressões contemporâneas para designar concepções de filósofos antigos que não aceitavam a imaterialidade da alma, ou que não aceitavam o plano espiritual da realidade, admitindo apenas coisas corporais e/ou materiais. É nesse sentido, portanto, que empregamos o termo. Não consideramos, contudo, esse emprego dos termos anacrônico, pois ele não retira ou coloca elementos no texto agostiniano de modo a distorcê-lo, mas é corretamente aplicável ao texto, sem distorções ou prejuízos, como se verá ao longo da dissertação.

<sup>34</sup> Em *De Trin.* X, 10, 14, temos, segundo demonstrou Bermon (2001), o *cogito* agostiniano de modo mais desenvolvido do que em outras obras de sua autoria. Nele vemos, por exemplo, “*si dubitat, cogitat*” e “*quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*” (*De Trin.* X, 10, 14). Seja por esse ou por outros escritos, como o *De civitate Dei* (XI, 26: “*Si enim fallor, sum*”), o fato é que vários autores colocam Agostinho como precursor do *cogito* cartesiano, como Gilson (1930), Menn (1998), Bermon (2001) e outros. Cabe lembrar também que Antoine Arnauld (1612-1694), contemporâneo de Descartes, já notava a presença de temas agostinianos na obra de Descartes, como nas *Quartas Objeções*, presente em Antoine Arnauld, *Oeuvres Philosophiques d’Arnauld*. Volume I, Bristol: Thoemmes Press, 2003. Para mais detalhes, o leitor pode consultar o Capítulo 1 da Dissertação de Vieira (2014), *O Descartes agostiniano de Arnauld*.

outras a acompanham, e assim reciprocamente com cada uma das três. O interior do homem, nesse sentido, é *imago Trinitatis*.

Por fim, no Capítulo 12, Agostinho pergunta se já não é o momento de elevar-se a Deus ou se ainda seria necessário continuar a pesquisa. Afirma que a mente humana é imagem da Trindade, desigual, mas imagem. No entanto, continua em sua pesquisa progressiva nos próximos livros do *De Trin*.

Uma última nota sobre a estrutura do texto. Como Agostinho argumenta de modo progressivo para alcançar seus objetivos – por exemplo, quando mostra que a mente já se conhece e que ela é imagem da Trindade –, parece-nos que sua estrutura argumentativa é uma espécie de dialética. Dialética, porém, não no sentido próprio das Artes Liberais da Antigüidade, da disputa entre dois ou mais interlocutores presentes, como é feito no *De Magistro*; neste, por exemplo, no meio do livro, certas coisas são estabelecidas como certas depois de questionamentos, mas que, contudo, serão superadas por argumentos posteriores na discussão. No *De Trin*. X, o que se vê é que Agostinho estabelece certas coisas, servindo-se de questionamentos; ele estabelece certas coisas em dado momento, mas as respostas definitivas são fornecidas em outro momento ou à medida que o texto avança. Como se viu brevemente acima, Agostinho estabeleceu uma discussão no Capítulo 3 que o levou a aporia, superada somente no Capítulo 4. Ao mesmo tempo, seus argumentos finais contra os materialistas são colocados apenas no Capítulo 10, e não como fora de certo modo estabelecido no Capítulo 9. Nesse sentido, parece-nos que a “Dialética”, que figurava no currículo das *liberales disciplinae* que Agostinho estudou,<sup>35</sup> influenciou de algum modo a escrita do Livro X. Isso é, porém, apenas uma hipótese de leitura (a respeito da estrutura argumentativa do Livro X), com a qual, contudo, não nos delongaremos mais do que estas menções na introdução.

---

<sup>35</sup> Pépin, 1972, p. 1-3. Sobre a Dialética tradicional das Artes Liberais nas obras de Agostinho, cf. o livro de Pépin, *Saint Augustin et la Dialectique*, 1972.

DISCUSSÕES PRELIMINARES  
E TRADUÇÃO DO TERMO ‘MENS’

*1.1. O “Nosce te ipsum” considerando o “De Trinitate” como um todo*

A questão do *Nosce te ipsum* no *De Trinitate* X convém ser discutida considerando esse texto como um todo, bem como considerando outros livros do próprio tratado em questão, além de outros textos da obra agostiniana que contribuam para o entendimento da temática estudada.<sup>1</sup> Consideramos que a indicação que Santo Agostinho faz com relação a todo o *De Trinitate* vale também para cada um dos livros e capítulos que o compõem. Diz ele na *Epistola* 174:<sup>2</sup> “Eu decidi, com efeito, de não os publicar um a um, mas todos juntos, porque os seguintes estão ligados aos precedentes pelo progresso da pesquisa” (*Ep.* 174).<sup>3</sup> No Livro X, semelhante aos livros com relação a todo o tratado, vemos que quase cada capítulo está ligado ao precedente e que, ora ou outra, Agostinho recorre ao que demonstrou em capítulos anteriores.

Nesse livro, seguindo o projeto de seu tratado sobre a Trindade, Agostinho pretende demonstrar a existência, na mente do homem, de uma trindade mais evidente que a demonstrada no livro anterior, IX, no qual discutiu fé, conhecimento, amor, verbo e uma das imagens da Trindade no *homo interior*: a mente, o conhecimento de si mesma e o amor.<sup>4</sup> Essa outra trindade que o Livro X pretende demonstrar é *memória, inteligência e vontade*, as quais, segundo Agostinho, são una e trina, ao mesmo tempo, à semelhança da Trindade.<sup>5</sup> Nesse sentido, o conhecimento de si que é discutido no Livro X está no âmbito das demonstrações de Agostinho das imagens da Trindade no homem.

Alguns comentadores que abordam o *Nosce te ipsum* no Livro X costumam ignorar os dois primeiros capítulos do *De Trin.* Bermon (2001), por exemplo, no capítulo de seu livro

---

<sup>1</sup> A respeito de relacionar o Livro X do *De Trinitate* a outros livros do mesmo tratado, notamo-lo em Courcelle (1974, p. 149-163), Agaësse (1997, p. 602-608), Moingt (1997, p. 608-611), Oliveira (2005, p. 636-647), Catapano (2013b, p. 1102-1116), entre outros. Sobre relacionar o *Nosce te ipsum* no *De Trin.* X com outros escritos de Agostinho, vemo-lo em Courcelle (1974), Agaësse (1997), Catapano (2013), Verbeke (1954), Stock (1996), Novaes (2003), entre outros. Oportunamente, ao longo da dissertação, faremos as relações quando convierem.

<sup>2</sup> Lembramos aqui que a *Ep.* 174 é o “Prólogo” do *De Trin.*

<sup>3</sup> Tradução já mencionada acima. No latim: “*Non enim singillatim sed omnes simul edere ea ratione decreveram quoniam praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur*” (*Ep.* 174; CLR, p. 4).

<sup>4</sup> *De Trin.* IX, caps. 1-12.

<sup>5</sup> *De Trin.* X, caps. 11-12.

dedicado ao conhecimento de si (Cap. III, “*La connaissance de soi*”), diz que o conhecimento de si é originário, começando por citar *De Trin.* X, 3, 5.<sup>6</sup> Só a partir do capítulo três é que desenvolve a questão do conhecimento de si.<sup>7</sup> Semelhantemente, Courcelle (1974) não dá atenção aos dois primeiros capítulos do Livro X. Ao falar do *De Trin.* e dizer que o desenvolvimento do *Nosce te ipsum* em Agostinho se aprofunda no Livro X, tendo antes comentado o Livro IX, pergunta ele: “Como pode ela [a mente] amar-se antes mesmo de conhecer-se?”, começando por citar o mesmo trecho que Bermon, *De Trin.* X, 3, 5,<sup>8</sup> e a partir daí desenvolve seu comentário e retoma-o concernente ao Livro XIV.<sup>9</sup>

Agaësse (1997), Catapano (2013b) e Oliveira (2005), cujos comentários estão ao final das respectivas edições, nas traduções em italiano, francês e português, consideram os dois primeiros capítulos e os demais, como é comum em comentários desse tipo, pois estão realizando um comentário do Livro X e não apenas comentando o *Nosce te ipsum* em tal livro. De um modo geral, em seus comentários, esses autores focam-se nas partes que consideram ter o livro – como Agaësse, que considera os capítulos 1 e 2 do Livro X como uma Introdução<sup>10</sup> – e nas explicações que acham convenientes em certos pontos.<sup>11</sup> A exceção é Catapano, que faz comentários por vezes curtos, mas por vezes extensos e esclarecedores; por exemplo, ele observa que “as quatro hipóteses que seguem [no Cap. 3] correspondem exatamente àquelas apresentadas no parágrafo precedente”,<sup>12</sup> isto é, no Capítulo 2; ou seja, Catapano vê uma correlação entre um capítulo e outro. Nós, de nossa parte, além de observarmos essa relação que faz Catapano, vemos que o Capítulo 2 se relaciona com o Capítulo 1, seguindo algumas observações de Stock (1997).<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Bermon (2001) diz: “O conhecimento de si é originário / O que, pois, ama a mente, quando ardentemente procura-se a si mesma para se conhecer, enquanto ela é desconhecida a si mesma?” (*De Trin.* X, 3, 5). No original em francês de Bermon, incluindo sua tradução do latim: “*La connaissance de soi est originnaire / ‘Que l’esprit [mens] aime-t-il donc lorsqu’il se cherche lui-même avec ardeur afin de se connaître, alors qu’il est inconnu de lui même ?* [nota de Bermon aqui: *De Trin.* X, 3, 5]” (Bermon, 2001, p. 80).

<sup>7</sup> Cf. Bermon, 2001, p. 80-104.

<sup>8</sup> Courcelle, 1974, p. 154. A nota 195 de Courcelle, nesta mesma página, um pouco à frente da citação feita, refere o *De Trin.* X, 3, 5, mas, como a edição do latim de que ele se serve parece ser diferente, está como *De Trin.* X, 2, 29, de forma que a citação começa com o final do capítulo 2 (“*Sed quia exempla quae dedimus eorum sunt*”) e continua com o Capítulo 3 (“*Quid ergo amat mens cum ardentem se ipsam ut noverit dum incognita sibi est?*”); a citação, que tem aproximadamente 20 linhas, compreende boa parte do texto do Capítulo 3 da edição que utilizamos como referência, que coincide, ademais, com a numeração usada por Bermon.

<sup>9</sup> Courcelle, 1974, p. 161.

<sup>10</sup> Agaësse, 1997, p. 602.

<sup>11</sup> Catapano, 2013b, p. 1102-1103; Agaësse, 1997, p. 602; Oliveira, 2005, p. 636-638.

<sup>12</sup> Catapano, 2013b, p. 1103.

<sup>13</sup> Stock, 1996, p. 265.

Outras duas observações que podem ser feitas a respeito da relação entre os capítulos são as seguintes:

Uma é a retomada do preceito delfico no Capítulo 9, que primeiramente aparece em *De Trin.* X, 5, 7: “Por que então foi ordenado à mente para que se conheça?”<sup>14</sup> Em *De Trin.* X, 9, 12, tem-se: “O próprio preceito que ouve: ‘Conhece-te a ti mesma’, de que modo cuidará de realizá-lo se desconhece o que seja ‘conhece-te’ ou o que seja ‘a ti mesma?’” (*De Trin.* X, 9, 12).<sup>15</sup>

Outra é uma primeira crítica e, ao mesmo tempo, uma primeira solução de resposta àqueles que acreditam ser a alma feita de algum elemento corpóreo, nos Capítulos 6 e 7, quando disse: “Incorre em erro a alma quando se vincula a essas imagens, levada por um amor tão grande, que vem a considerar do mesmo gênero que elas” (*De Trin.* X, 6, 8).<sup>16</sup> Na seqüência, mostrou a incorporeidade da mente ao falar que: “Em todas essas maneiras de pensar (*sententiis*), quem quer que seja vê que a natureza da mente é uma substância e não é corpórea, isto é, não ocupa um local menor em sua parte menor e maior em sua parte maior” (*De Trin.* X, 7, 10).<sup>17</sup> Contudo, essa crítica e simultaneamente um novo argumento para solução do problema é apresentado no Capítulo 10, quando Agostinho discute sobre o conhecimento da substância, isto é, se se conhece algo, é certo que se conhece a sua substância; a mente, conhecendo sua substância (equilavente de essência para Agostinho) e sabendo que suas capacidades são imateriais, não pode ser dito que é mente é algo corpóreo (*De Trin.* X, 10, 16).<sup>18</sup>

Ademais, sabemos que a leitura do preceito delfico feita por Agostinho é abordada especialmente no meio do Livro X, em *De Trin.* X, 5, 7. Contudo, com essas indicações e breves demonstrações acima, investigaremos o *Nosce te ipsum* neste livro, olhando-o como um todo, sem ignorar os capítulos iniciais e finais (visto que o Capítulo 5 é aproximadamente o meio do livro). Tudo isso ficará mais claro ao longo da dissertação, em que demonstraremos textualmente as relações entre os livros e a importância de considerar o *Nosce te ipsum* levando-se em consideração o plano metafísico que aparece no final do Livro X, além da relação entre amor e conhecimento que aparece no início, cujos intérpretes dão pouca importância e, por esse motivo, pretendemos cobrir um pouco essa lacuna, ao dissertar sobre esses textos.

<sup>14</sup> “*Utquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat?*” (*De Trin.* X, 5, 7).

<sup>15</sup> “*Ipsum enim quod audit: Cognosce te ipsam, quomodo agere curabit si nescit aut quid sit cognosce aut quid sit te ipsam?*” (*De Trin.* X, 9, 12).

<sup>16</sup> “*Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet*” (*De Trin.* X, 6, 8).

<sup>17</sup> “*In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, id est non minore sui parte minus occupare loci spatium maiusque maiore*” (*De Trin.* X, 7, 10).

<sup>18</sup> Isso é apenas um resumo da problemática. Este assunto será desenvolvido no Cap. 4 desta dissertação.

## 1.2. Interioridade/exterioridade e o conhecimento de si

Entre os diversos estudiosos que discutem sobre o Livro X do *De Trinitate* ou que tratam do “conhecimento de si” em Agostinho em outros textos, encontramos diversas abordagens. Encontramos abordagens na linha da teoria do conhecimento, como o faz Bruce Bubacz (1981),<sup>19</sup> outros na linha da psicologia, como Maurice Ferraz (1862),<sup>20</sup> outros no domínio da teoria da leitura, como Brian Stock (1996),<sup>21</sup> e outros propriamente em História da Filosofia, como Booth (1977),<sup>22</sup> Bermon (2001),<sup>23</sup> Catapano (2013),<sup>24</sup> entre outros autores.<sup>25</sup> Chamamos a atenção para o seguinte: não obstante as diferentes perspectivas ou enfoques de cada autor, todos tocaram no “conhecimento de si” em Agostinho ou no Livro X do *De Trinitate*.<sup>26</sup>

Como nosso intento é um estudo da reinterpretação que Agostinho faz do “Conhece-te a si mesmo” délfico,<sup>27</sup> vemos a necessidade de que não basta apenas ler o Livro X sob uma só perspectiva, seja ela psicológica, epistemológica, histórico-filosófica, ou outra em particular, uma vez que, primeiramente, essas áreas não estavam definidas à época de Agostinho tais como as conhecemos hoje.<sup>28</sup> No entanto, não são por completo desprezíveis os estudos de autores que procedem da forma referida, pois são também intérpretes de Agostinho, além de fazerem parte do levantamento do *status quaestionis* do presente estudo.<sup>29</sup>

---

<sup>19</sup> Bubacz, Bruce. *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*. New York: Edwin Mellen Press, 1981.

<sup>20</sup> Ferraz, Maurice. *De la psychologie de Saint Augustin*. Paris: Ernest Thorin Editeur, 1862.

<sup>21</sup> Stock, Brian. *Augustine the reader: Meditation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation*. The Belknap of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.

<sup>22</sup> Booth, Edward. *St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*, in “Augustiniana” vols. 27-29 (1977, 1978, 1979, respectivamente).

<sup>23</sup> Bermon, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.

<sup>24</sup> Catapano, Giovanni. *Saggio introduttivo*. 160p. 2013a. In: Agostinho. “La Trinità – Testo latino a fronte.” Bompiani: Milão, 2013; e Catapano, Giovanni. *Note al testo*. 2013b. In: *op. cit.*, Bompiani: Milão, 2013.

<sup>25</sup> Entre outros como Agaësse (1997), Courcelle (1974), O'Daly (1987, 2012), Biolo (2000), Novaes (2003, 2007) e Brittain (2012).

<sup>26</sup> No livro *Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard*, Courcelle afirma que “o desenvolvimento [de Agostinho] tocante ao conhecimento de si aprofunda-se no Livro X [*De Trinitate*]. Agostinho esforça-se para determinar o modo de conhecimento da alma que se procura conhecer a si mesma” (Courcelle, 1974, tomo 1, p. 154).

<sup>27</sup> A respeito do caminho do preceito délfico até Agostinho, cf. Courcelle, 1974, p. 113-163.

<sup>28</sup> Nesse sentido, Gilson comenta que, no caso de Agostinho, “não se trata de definir uma filosofia ou uma teologia, mas de conhecer as coisas” (Gilson, 2006, p. 75).

<sup>29</sup> Nesse sentido, um exemplo de autor que procura extrair uma teoria de leitura em Agostinho, sem contudo distorcer o texto, e com isso esclarece pontos do pensamento do filósofo, é Stock (1996), o qual será mencionado no próximo capítulo ao comentar-se a relação entre os capítulos 1 e 2 do Livro X.

Nesse sentido, é preciso compreender em que contexto do pensamento agostiniano<sup>30</sup> se situa o *Nosce te ipsum*. O contexto são os domínios da *interioridade* e da *exterioridade*, que estão presentes em vários capítulos do *De Trin.*<sup>31</sup>

A respeito dessa divisão no pensamento agostiniano, Gilson afirma:

Ora, há em nós, por assim dizer, dois homens: o homem exterior e o homem interior. Diz respeito ao homem exterior tudo o que nos é comum com os animais: corpo material, vida vegetativa, conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações. Ao contrário, diz respeito ao homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais. (Gilson, 2006, p. 225-226).

Seguindo as observações de Clark,<sup>32</sup> essa divisão também pode ser compreendida mediante uma distinção de termos feita por Agostinho entre *anima*, *animus* e *mens*. Nesse sentido, *animus* refere-se à alma racional, e *mens*, à sua parte superior; ambas estão no “homem interior”. *Anima* refere-se também à alma, mas de um modo geral, uma vez que, para Agostinho, os animais também têm alma; o “homem exterior”, por sua vez, está compreendido na *anima*, mas *anima* não é co-extensiva a homem exterior.<sup>33</sup>

Embora os domínios exterior e interior possam ser referidos ao homem, o conhecimento de si para Agostinho situa-se no domínio do homem interior. Quando o filósofo discute o conhecimento de si no Livro X, ele refere-se à mente (*mens*), parte superior da alma. No segundo capítulo do texto, depois de estabelecer uma discussão acerca do modo como conhecemos coisas que não se referem a nós mesmos, Agostinho afirma:

Mas porque os exemplos dados são daqueles que desejam conhecer algo que eles não são, é necessário ver se não é talvez um novo gênero de coisas que aparece quando a mente deseja conhecer-se a si mesma. (*De Trin.* X, 2, 4)<sup>34</sup>

Na passagem, Agostinho fala em um conhecimento outro que não o conhecimento de si, mas adianta que, a partir do Capítulo 3, passará a buscar o conhecimento de si, a saber, da mente. No entanto, há duas passagens do *De Trin.* que corroboram o conhecimento de si referido ao domínio da interioridade. A primeira é do início do Livro VIII, onde Agostinho diz que, a partir dele, procederá *modo interiore*:

<sup>30</sup> Aqui usamos “agostiniano” como sinônimo de “de Agostinho”, “pertencente a Agostinho”. Em nosso trabalho, não abordaremos no corpo do texto pensadores agostinianos ou filosofias agostinianas, mas a filosofia de Agostinho.

<sup>31</sup> Do Livro VIII ao XV, em várias passagens, como *De Trin.* IX, 6, 9; X, 8, 11 e o Livro XII como um todo, especialmente Capítulo 1. Uma distinção metafórica que Agostinho usa para referir-se ao interior e ao exterior é a de homem de *homo interior* e de *homo exterior*, explicitamente trabalhada no Livro XII.

<sup>32</sup> Clark, 2001, p. 97.

<sup>33</sup> Vários textos de Agostinho fazem referência a essa divisão, como *De Magistro* (XIV), *De Trinitate* (em uma série de capítulos), *Sermo* 142 (3, 3), *Confessiones* (IV e V), entre outros.

<sup>34</sup> “*Sed quia exempla quae dedimus eorum sunt qui aliquid quod ipsi non sunt nosse cupiunt, videndum est ne forte aliquod novum genus appareat cum se ipsa mens nosse desiderat*” (*De Trin.* X, 2, 4).

Agora, portanto, na medida em que o Criador admiravelmente misericordioso [vier-nos] em ajuda, atentemos a esses assuntos que trataremos de um modo **mais interior** (*modo interiore*) do que aqueles [tratados] acima. (*De Trin.* VIII, proem., 1, grifo nosso)<sup>35</sup>

Pelas palavras do próprio Agostinho sabemos que, do Livro VIII ao XV, o tratamento será de modo mais interior. Desse modo, sendo que o conhecimento de si no Livro X é o conhecimento da mente (parte superior da alma), o segundo excerto é do Livro XII, que nos esclarece que a *mens* está no *homo interior*:

Logo, em suas mentes reconhece-se uma natureza comum; em seus corpos representa-se (*figuratur*) a divisão da única mente. Portanto, o que ascende íntima e gradualmente através das partes da alma (*animae partes*), e a partir daí começa a apresentar algo que não é comum com os animais (*bestiis*), é então que começa a razão, e onde já se pode reconhecer o homem interior. (*De Trin.* XII, 8, 13)<sup>36</sup>

A partir do momento em que, pela ascensão gradual através das partes da alma, de modo interno (isto é, íntimo, interior), chega-se onde as coisas já não são comuns aos animais, é aí que se encontra e começa a razão e, nesta parte íntima, é possível reconhecer o homem interior. Quando Agostinho diz que “vejamos agora se, por caso, aparece um novo gênero de coisas quando a mente (*mens*) anseia por conhecer-se a si mesma” (*De Trin.* X, 2, 4),<sup>37</sup> este é o conhecimento de si para Agostinho, o conhecimento da parte superior da alma, a mente.<sup>38</sup>

### 1.3. Interioridade agostiniana: uma problemática de leitura

Entre as diferentes perspectivas a que já fizemos menção – como extrair uma teoria do pensamento de Agostinho –, a mais antiga é provavelmente a de Ferraz (1862). Entre esses diferentes tipos de leitura, há uma em específico que consideramos inapropriada, a saber, aquela que ignora o plano metafísico presente no texto agostiniano.<sup>39</sup> Em um artigo de 2007,

<sup>35</sup> “*Nunc itaque in quantum ipse adiuvat creator misericors attendamus haec quae modo interiore quam superiora tractabimus*” (*De Trin.* VIII, proem., 1).

<sup>36</sup> “**13.** *Ergo in eorum mentibus communis natura cognoscitur; in eorum vero corporibus ipsius unius mentis distributio figuratur. / viii. Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes unde incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio ubi iam homo interior possit agnosci*” (*De Trin.* XII, 8, 13; ed. Cillerai, *De Trin.* XII, 7-8, 13). Aqui se nota o que mencionamos na Nota Editorial: uma parte de um parágrafo que é colocado em outro capítulo; no caso, o parágrafo 13 que, na BA e na PL, aparecem no Cap. 8, uma parte sua está no Cap. 7, na edição de Cillerai. Nos próximos momentos em que isso ocorrer faremos menção destacando a diferença em negrito no texto latino (como no texto latino desta nota) e forneceremos ao mesmo tempo a numeração de Cillerai, conforme já notado.

<sup>37</sup> “*videndum est ne forte aliquod novum genus appareat cum se ipsa mens nosse desiderat*” (*De Trin.* X, 2, 4).

<sup>38</sup> Na Seção 1.3 do presente capítulo, “O termo latino *mens* (mente) e sua tradução”, serão vistas com mais detalhes essas distinções da *mens* e do *animus*.

<sup>39</sup> Exceto por indicação em contrário, e pela disciplina de metafísica tal como é concebida hoje, ao longo desta dissertação, entendemos por “metafísica” ou “plano metafísico” as realidades não materiais no pensamento de Agostinho, como Deus, a alma etc.

John Cavadini já atentou para esse tipo de problema. Ao comentar um trabalho de Charles Turner sobre a interioridade em Agostinho, disse o autor:

A assunção implícita deste trabalho e de outros semelhantes é que a “filosofia” de Agostinho poderia ser dissociada de sua teologia da Encarnação e de sua eclesiologia. É que essa dissociação, ou a assim chamada *inward turn* [referida por Turner] pode ser dissociada de sua Cristologia e sua eclesiologia sem nenhuma perda essencial, que “conduz” a Descartes. (Cavadini, 2007, p. 119, nota 1)

Não entraremos aqui na discussão com Turner, mas citamos Cavadini para mostrar que não apenas nós percebemos este tipo de problema. Cavadini chama a atenção para o modo como alguns autores têm interpretado Agostinho, dissociando elementos essenciais de seu pensamento, como os temas referentes a Deus. Cavadini vê, no caso particular que analisa, que esse tipo de leitura ocasiona perdas essenciais. De nossa parte, faremos uma breve análise de outro autor que, a nosso ver, incorre em algo semelhante, isto é, que interpreta Agostinho dissociando a metafísica presente em seu texto, sem aparentemente notar que isso causa perdas semânticas e textuais que fogem ao texto do autor.

\*

No livro *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis* (1981), Bubacz dedica um capítulo todo para discutir o homem interior agostiniano,<sup>40</sup> algo que, contudo, é retomado no último capítulo do livro quando o autor aproxima Agostinho do Idealismo referente ao conhecimento *a priori*.<sup>41</sup> Para Bubacz, o “*inner man*” de Agostinho é um “dispositivo explicativo” (“*Augustine's explanatory device*”), considerado como locuções metafóricas<sup>42</sup> usadas em duas importantes vias: na primeira, “ele usa-as para explicar vários aspectos de sua epistemologia” e, na segunda, “ele usa-as para explicar como nós julgamos e reportamos nossos próprios juízos”.<sup>43</sup>

Bubacz faz uma interessante cronologia da locução “homem interior” na obra agostiniana. Ele observa que, nos primeiros escritos, Agostinho não se vale desta locução, como no período em que esteve em Cassiciaco (386-387)<sup>44</sup> e escreveu *Contra Academicos*.<sup>45</sup> Em outros textos, do mesmo período, como o *De beata vita*, *De ordine e Soliloquia*, segundo o

<sup>40</sup> Bubacz, 1981, Capítulo 2, “*The Inner Man*”, p. 8-38.

<sup>41</sup> Bubacz, 1981, Capítulo 8, “*Augustine and Idealism*”, p. 205-227.

<sup>42</sup> Locuções no plural, porque Bubacz nota que elas aparecem em diferentes textos de Agostinho; para as quais, ele traça uma cronologia dessas ocorrências na seção II do Capítulo II, desde os primeiros escritos, em que há algum tipo de noção de “homem interior”, até os escritos pós-conversão e de maturidade, que usam explicitamente as locuções “homem interior” e “homem exterior” (Bubacz, 1981, p. 10-19).

<sup>43</sup> Bubacz, 1981, p. 8.

<sup>44</sup> Cf. Brown, 2005, p. 90.

<sup>45</sup> Bubacz, 1981, p. 10.

autor, também não aparece a locução “homem interior”. Vê-se, contudo, a ocorrência de “olho interior” (e.g. *De beat. vit.* IV, 35), num contexto de iluminação de Deus.<sup>46</sup> No entanto, uma mudança ocorre desses escritos para outros, como o *De immortalitate animae* e *De quantitate animae*, que são posteriores a Cassiciaco e estão entre 387 e 388. Bubacz observa que de “olho interior” passa-se a falar em “visão interior”.<sup>47</sup> Mas é difícil – diz Bubacz – “datar exatamente o primeiro uso explícito de *homo interior*”, mas é possível ver que, ou é em um trecho do *De Genesi contra Manicheos*, escrito entre 388 e 390, ou é em um trecho do *De Magistro*, escrito em 389,<sup>48</sup> de modo que, a partir de então, como em *De vera religione* e em outros escritos tardios, Agostinho serve-se da locução “homem interior” em diversos momentos, como em *Confessiones*, *De Genesi ad litteram* e *De Trinitate*.<sup>49</sup>

A linguagem da qual se vale Bubacz, ao tratar do *homo interior*, não apenas no referido capítulo, mas também no livro como um todo, é uma linguagem visivelmente de Filosofia da Ciência. A própria escolha do autor de asseverar que o “homem interior” é um “dispositivo” (*device*) demonstra isso. Ademais, ele recorre a expressões como “máquina” (*machine*), “modelos” (*models*), “protótipo” (*prototype*), entre outros.<sup>50</sup> Esses termos auxiliam a ilustrar o que o autor considera ser o *homo interior* de Agostinho, uma espécie de “modelagem analógica” (*analogue modeling*),<sup>51</sup> como no caso da Física:

Explicação por meio de analogia é comum, especialmente quando o *explanandum* é misterioso ou escapa à observação direta. Por exemplo, um professor de física pode explicar uma reação nuclear, usando ratoeiras e bolas de pingue-pongue. Quando Agostinho explica como nós

<sup>46</sup> Bubacz, 1981, p. 12-15.

<sup>47</sup> Bubacz, 1981, p. 15-16. Sobre a datação, pode-se conferir também Brown, 2005, p. 90.

<sup>48</sup> Bubacz, 1981, p. 17. Mas, segundo a datação de Brown (2008), mais atualizada, pode-se afirmar que a primeira ocorrência de “homem interior” pode ter sido, mais provavelmente, no *De Genesi Contra Manicheos*, datado em 388 (ou 389), enquanto se têm mais certeza que o *De Magistro* é de 389. Essa datação está mais precisa do que aquela fornecida por Bubacz (388-390).

<sup>49</sup> Bubacz, 1981, p. 18-19. Na seqüência, páginas 19, 20 e 21, Bubacz falará um pouco sobre o “homem exterior”. Aqui percebemos um provável deslize de interpretação do autor que, embora não esteja sob o domínio de que estamos tratando (interior), acreditamos ser conveniente registrar. Bubacz afirma que “no *De Trinitate*, o homem exterior dá vida para o corpo” (“*In De Trinitate the outer man gives life to the body*”), citando como prova *De Trin.* XII, 1, 1. Mas quando vamos a esse texto, não encontramos evidência textual de que o homem exterior dá vida ao corpo, de modo categórico como Bubacz afirma. Citamos *De Trin.* XII, 1, 1: “*Non enim solum corpus homo exterior deputabitur sed adiuncta quadam vita sua qua compages corporis et omnes sensus vigent quibus instructus est ad exteriora sentienda*”. Quando Agostinho usa “*adiuncta quadam vita sua*” isto significa uma junção/união com sua própria vida, de modo que não se deve considerar o homem exterior apenas como corpo, mas *adiuncta quadam vita sua*, também com uma espécie de acréscimo a sua própria vida (*De Trin.* XII, 1, 1). Observamos, então, que considerar *adiuncta quadam vita sua* (que pode ser traduzido em português como “acrescentando um tipo de vida própria”) dista do inglês “*gives life*” (i.e., “dar vida”). Cf. Bubacz, 1981, p. 20.

<sup>50</sup> Bubacz, 1981, Cap. 2, “The Inner Man”.

<sup>51</sup> Cf. Bubacz, 1981, p. 28-30 (seção IV, que contém o item “*Analogue Models and Explanation*”). O interessante a ser observado aqui é que, no título desse item, Bubacz coloca uma nota de fim de página, citando vários textos de teoria e/ou filosofia da ciência, como os livros de Peter Achinstein, *Concepts of Science* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968) e *Law and Explanation* (London: Oxford University Press: 1971), entre outros (Bubacz, 1981, p. 38, nota número 58).

conhecemos – especialmente quando ele explica conhecimento *a priori* – ele fala de luzes-interiores (*inner-lights*), olhos-interiores (*inner-eyes*) e homens-interiores (*inner-man*). [...] Ele valoriza as locuções de homem interior por sua utilidade em explicar esse processo [de conhecimento], especialmente no contexto de sua teoria da iluminação. (Bubacz, 1981, p. 9)

Difícil negar que a locução “homem interior” de Agostinho é um modo de explicar uma dada realidade. Como se sabe, Agostinho empresta a expressão de São Paulo.<sup>52</sup> A própria Escritura é repleta de analogias, parábolas e diferentes modos de explicar uma realidade, como demonstram os próprios evangelhos, sendo prescindível ir aos exegetas atuais para reconhecê-lo.

Embora Bubacz diga que “[não é seu] propósito nem defender ou dispensar o dualismo metafísico [corpo e alma]”,<sup>53</sup> o que de algum modo envolve o plano metafísico, ele afirma na “Introdução” de seu livro que seu terceiro objetivo é caracterizar a epistemologia de Agostinho de modo geral e que isso exigirá uma “detalhada consideração do que tem sido chamado de ‘interioridade’”,<sup>54</sup> mas que, dos seus três objetivos, esse é talvez o mais controverso, porque, conforme diz,

O presente trabalho, então, é um tratamento da teoria do conhecimento de Agostinho que analisa elementos individuais desta teoria e relaciona esses elementos, em uma estrutura unificada. A análise não envolve uma simples repetição dos modos de explicação de Agostinho; na verdade, o central para esse tratamento de Agostinho é uma consideração de seus vários dispositivos explicativos. *A análise vincula Agostinho a outros epistemólogos, especialmente àqueles da tradição idealista. Nisso a consideração é não-teísta, é focada no papel da razão, mais do que no da autoridade. Este último ponto é, talvez, o elemento em minha abordagem de Agostinho que é mais controverso. Ele depende de mostrar que a epistemologia de Agostinho está fundamentada na razão.* (Bubacz, 1981, p. 3-4, grifo nosso)

Nesse sentido, o diferente nesse ponto é que Bubacz não considera o plano metafísico, isto é, não considera que a luz interior é a luz de um Deus que Agostinho considera verdadeiro, não apenas um modo de dizer ou explicar (um *model*, em suas palavras). Em vez de reconhecer esse elemento patente no texto agostiniano, Bubacz prefere, diferentemente, falar de conhecimento *a priori* concernente à epistemologia idealista. Por conseguinte, esse procedimento é forçar o texto a uma interpretação que ignora um dos pontos centrais do pensamento de Agostinho, isto é, a divindade. Citemos um exemplo.

O texto é o *De Magistro*, um texto de quando Agostinho ainda não era bispo, no qual encontramos a teoria da iluminação. Não sendo um texto do *De Trinitate*, ele nos auxilia, contudo. Primeiro, porque está presente no capítulo sobre o homem interior de Bubacz, e a teoria da iluminação, para este autor, é considerada como especialmente válida do *homo interior* como um

<sup>52</sup> Clark, 2001, p. 97.

<sup>53</sup> Bubacz, 1981, p. 9.

<sup>54</sup> Bubacz, 1981, p. 3.

*model.* Segundo, porque, quando lemos o *De Mag.*, percebemos que a teoria da iluminação ocorre no homem interior, isto é, o conhecimento que se manifesta no interior do homem vem do chamado “Mestre Interior”. Conforme se expressa Santo Agostinho:

Mas do universo que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala de fora, mas a verdade que dentro de nós está assentada diante da própria mente, admoestados talvez pelas palavras para consultarmos. Aquele, porém, que é consultado, e que ensina – e que se diz que habita no homem interior – é Cristo, isto é, a Virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um tanto quanto [a mente] pode compreender, de acordo com sua própria boa ou má vontade. (*De Mag.* XI, 38)<sup>55</sup>

No universo das coisas inteligíveis, quem ensina para Agostinho é Cristo, o “Mestre Interior”.<sup>56</sup> As palavras, nesse sentido, servem para admoestar-nos. A verdade ou não das coisas inteligíveis que nos chegam através das palavras será aferida pela consulta a esse Mestre que habita no interior do homem.

Como há pouco se viu, Bubacz argumentou que:

A análise vincula Agostinho a outros epistemólogos, especialmente àqueles na tradição idealista. Nisso a consideração é não-teísta, é focada no papel da razão, mais do que no da autoridade. Este último ponto é, talvez, o elemento em minha abordagem de Agostinho que é mais controversa. Ela depende de mostrar que a epistemologia de Agostinho está fundamentada na razão. (Bubacz, 1981, p. 3-4, *op. cit.*)

Nesta passagem, Bubacz pretendeu demonstrar que o vir a conhecer em Agostinho – no qual há uma consideração relevante sobre o *homo interior* – está fundado na razão, “focada no papel da razão mais do que no da autoridade” (*Ibid.*). Nesse caso, a autoridade é a da Escritura, que Agostinho invoca em seus escritos. Mas vejamos isso com mais demora.

---

<sup>55</sup> “*De universis autem quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest*” (*De Mag.* XI, 38, CCSL 29, p. 195-196).

<sup>56</sup> Para Agostinho, aprendemos algo não pelo poder das palavras, mas pelo conhecimento de seu significado e pelo contato com os objetos aos quais elas se referem (*De Mag.* XI), sejam eles exteriores ou interiores, isto é, sensíveis ou inteligíveis (distinção essa feita em *De Mag.* XII, 40). Nesse sentido, o conhecimento é sensível quando se refere aos objetos que afetam nossos cinco sentidos, como, por exemplo, quando conhecemos o cheiro de uma rosa ao levá-la próxima do rosto, tendo assim o conhecimento do cheiro da rosa através do olfato. Assim sendo, a nossa aprendizagem de qual é o cheiro da rosa suceder-se-á mediante o contato sensível com ela. O conhecimento daquilo que é inteligível, por sua vez, acontece quando se trata dos objetos que afetam nossa mente, nosso interior, como as coisas relativas a Deus e aquilo que não é propriamente sensível. Para o primeiro tipo, também chamado por Agostinho de carnal, o conhecimento é realizado mediante o contato direto ou indireto com os objetos. Para o segundo tipo, o inteligível, também chamado de espiritual, o conhecimento realiza-se também mediante o contato direto ou indireto com os objetos, mas esses são interiores. Porém, aqui, não há professores ou mestres que nos admoestam, pois nenhum ser humano é capaz de apresentar objetos interiores ao nosso interior, mas somente um Mestre, Cristo que, como diz Paulo aos Efésios (3, 16-7), habita no homem interior. O processo de conhecimento e aprendizagem no domínio interno é semelhante ao externo, mas quem ensinará, dizendo de algum modo se são verdadeiros ou falsos, será Cristo, o Mestre interior. Sendo assim, se nos é apresentado exteriormente, através de palavras, algo que se refere ao domínio interior, a aprendizagem e o conhecimento só se realizarão mediante o significado dessas palavras e mediante o contato com esses objetos, que passarão a serem contemplados pela Luz divina, que, habitando no interior do homem, ilumina sua mente para que verifique a verdade ou falsidade do que é apresentado (*De Mag.*, cap. XII).

Quando Bubacz afirma que sua consideração é “não-teísta”, ele desconsidera o plano metafísico que está explícito no texto agostiniano. Este é um primeiro ponto a considerar. Nesse sentido, ou se reconhece o que Agostinho diz na plenitude semântica do seu texto, isto é, envolvendo Deus, ou se distorce o que o autor escreveu, ignorando ou afastando elementos presentes no próprio texto. Nessa medida, esta interpretação, se confrontada com o texto de Agostinho, não se sustenta, justamente por ignorar ou distorcer as palavras do filósofo.

Um segundo ponto a considerar é que, um pouco à frente no *De Mag.*, em XIV, 46, Agostinho diz a seu filho Adeodato “para que, a partir de agora, não apenas creiamos, mas também comecemos a compreender quão verdadeiramente está escrito pela divina autoridade” (*De Mag.* XIV, 46).<sup>57</sup> Com isso, é possível atestar que Agostinho sabe diferenciar entre autoridade (*non crederemus tantum*) e compreensão da verdade (*intelligere inciperemus quam vere*). Nesse sentido, não se justifica uma consideração não-teísta do texto quando o próprio possui elementos teístas.<sup>58</sup> Além disso, a linguagem de que o autor se vale para referir-se a Santo Agostinho é anacrônica: apenas se aplica ao texto do filósofo por força ou distorção.

\*

De modo distinto, citamos como contraponto um intérprete de Agostinho que, embora procure extrair uma teoria de seu pensamento, não ignora os elementos presentes no texto de modo a forçá-lo.<sup>59</sup>

Gerard O’Daly (1987) inicia seu livro *Augustine’s Philosophy of Mind* afirmando que

Embora a pesquisa acadêmica tenha esbanjado (*lavished*) em vários aspectos individuais dos pontos de vista de Agostinho sobre a natureza e as atividades da mente e da alma, será certo que nenhuma monografia substancial tenha sido dedicada a um estudo geral sobre o tema desde o trabalho pioneiro de Ferraz em meados do século XIX. (O’Daly, 1987, p. ix)

Pode parecer um tanto pretensioso – não somos capazes de julgá-lo –, mas é fato que O’Daly aborda os mais diferentes itens da mente humana em Agostinho: teoria da alma, percepção sensível, imaginação, memória, tempo e, o que mais se aproxima de nosso estudo, a psicologia do conhecimento humano. Embora não aborde em específico o *Nosce te ipsum* do

<sup>57</sup> “*ut iam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus, quam vere scriptum sit auctoritate divina*” (*De Mag.*, XIV, 46, CCSL 29, p. 202).

<sup>58</sup> Ao comentar a problemática da interpretação dos textos de Agostinho, Gilson avalia que “quando se avista o problema do ponto de vista de Agostinho, torna-se inútil pressionar os textos para fazê-los fornecer um sentido inteligível e conformá-los a isso; eles dizem exatamente o que o autor quis dizer” (Gilson, 2006, p. 189). A afirmação pode ser questionada, mas é inegável que denota uma preocupação em interpretar o texto agostiniano sem distorcê-lo.

<sup>59</sup> Quanto a outros comentadores que tratam especificamente do Livro X do *De Trin.* – ou que, de algum modo, tocam na temática desta dissertação, de modo a influenciar a compreensão do Livro X –, esses serão abordados, oportunamente, a partir do próximo capítulo até o final da dissertação. Neste capítulo, pretendemos, entre outros, fornecer ao leitor uma crítica a respeito de um tipo de leitura que é feita de Agostinho, com a qual não estamos de acordo, oferecendo razões para isso. Ao mesmo tempo, com isso, mostramos que nossa leitura não pretende ignorar os elementos metafísicos presentes no texto agostiniano.

*De Trin.* X, discute introspecção e autoconhecimento ao empregar vários escritos de Agostinho que se referem ao tema,<sup>60</sup> na brevidade de cinco páginas.<sup>61</sup>

Desde o início, nota-se que o autor olha para Agostinho como filósofo sem, no entanto, ignorar o plano metafísico de sua obra. No primeiro capítulo, “*Augustine the Philosopher*”, afirma que há, de acordo com Agostinho, em seu “trabalho prematuro (*early*) intitulado *Soliloquia*, dois principais objetos da investigação filosófica, Deus e a alma (*Sol. I, 7*)”.<sup>62</sup> Desse modo, O’Daly diferencia-se de Bubacz por não ignorar o teísmo presente no texto agostiniano. Outra diferença é que o autor realiza um tratamento de Agostinho sem forçar a interpretação de modo a aplicar ao texto conceitos anacrônicos, tais como *machine, models* etc.<sup>63</sup>

A despeito de seu sétimo capítulo sobre a psicologia do conhecimento humano ocupar-se de variados temas que concernem a tópicos dos Livros de VIII a XV do *De Trin.*, bem como a outros textos de Agostinho, interessa-nos neste capítulo a seção vi, “Introspecção e vontade”.<sup>64</sup> Nela, O’Daly diz que a mente, em sua busca por conhecimento intelectual, engaja-se em um tipo de percepção interior: “introspecção e autoconhecimento são pré-requisitos de todo conhecimento, que é de certo modo uma transcendência da mente em seu próprio nível de ser”.<sup>65</sup> Para tal, ele cita o famoso trecho do *De vera religione* (XXXIX, 72): “Não vás para fora, volta para ti mesmo [...]”.<sup>66</sup>

Continua O’Daly:

A terminologia da introspecção é rica em Agostinho. À mente é dito “para retornar dentro de si” (*redire in se(met) ipsum*), “para restaurar a si mesma” (*se sibi reddere*), “para recolher-se em si mesma” (*se ipsum in se colligere*), “para se concentrar” (*in se intendi*),<sup>67</sup> “para voltar” (*reverti*) e, acima de tudo, “para direcionar-se para/ser direcionada para” (*convertere/converti*) Deus e a verdade. (O’Daly, 1987, p. 208)<sup>68</sup>

<sup>60</sup> Convém lembrar aqui que o conhecimento de si, em Agostinho, pode ser encontrado em outros escritos, além do *De Trinitate*, como os *Soliloquia*, um de seus primeiros textos. Dos comentadores consultados, Courcelle (1974, p. 113-163) é o que mais abrange, se não todos, quase todos os escritos de Agostinho nos quais é discutido ou mencionado o *Nosce te ipsum*, o que, inclui, evidentemente, o *De Trin.* Para Courcelle, contudo, o *De Trin.* é onde mais se encontra desenvolvida essa temática.

<sup>61</sup> O’Daly, 1987, Cap. 7, Seção vi.

<sup>62</sup> O’Daly, 1987, p. 1. Cabe notar aqui que os *Sol.* é um texto tipicamente filosófico, de quando Agostinho não era batizado e, não obstante, discorre sobre Deus e a alma. De acordo com Brown (2005, p. 90), o texto dos *Soliloquia* foi escrito no inverno de 386, quando Agostinho estava em Cassiciaco.

<sup>63</sup> O’Daly, 1987, p. v-vi.

<sup>64</sup> O’Daly, 1987, p. 207-211.

<sup>65</sup> O’Daly, 1987, p. 207.

<sup>66</sup> “*Noli foras ire, in te ipsum redi [...]*” (*De vera relig.* XXXIX, 72; CCSL 32, p. 234).

<sup>67</sup> Repare-se aqui que é apenas “se concentrar”, e não “se concentrar em si mesma”. Se o fizesse desta última forma, não poderia transcender, ficaria presa em si mesma.

<sup>68</sup> Dispomos o original em inglês, para que fiquem mais claras ao leitor a interpretação e sua relação com as expressões latinas: “*The terminology of introspection is rich in Augustine. The mind is said ‘to return into itself’ (redire in se(met) ipsum), ‘to restore itself to itself’ (se sibi reddere), ‘to collect itself in itself’ (se ipsum in se colligere), ‘to be focused on itself’ (in se intendi), ‘to return’ (reverti), and above all, ‘to turn towards/be turned towards’ (convertere/converti) God and the truth*” (O’Daly, 1987, p. 208). Observamos, por fim, que a cada

Com base nessas considerações, nota-se que O’Daly não se limita como Bubacz (1981). Claramente, ao abordar a interioridade, faz referência ao *convertere* a Deus. Ademais, o intérprete nota a dinâmica da interioridade, que é referida por ao menos dois outros autores, Madec (1994) e Novaes (2003 e 2007). Essa dinâmica pode ser resumida (ela será mais bem abordada no Capítulo 3) do seguinte modo, segundo Novaes (2007): “O movimento de interiorização é, a um só tempo, procura da sede da semelhança, isto é, procura de um lugar privilegiado para a conversão à origem, e também confirmação do papel humano na conversão mediante a auto-acusação”.<sup>69</sup> É um retornar para dentro si, procurando sua origem, que é Deus. Daí que O’Daly sublinhe que o *convertere* está, nessa dinâmica, “acima de tudo”.

Por essas considerações, concluímos que o texto agostiniano precisa ser lido levando-se em conta tanto os elementos materiais como espirituais. Do contrário, corre-se o risco de afastar-se do texto ou de distorcê-lo, de modo que a interpretação resulte incompleta. Em outros termos, resulta em uma interpretação não fiel ao texto de Agostinho.

#### 1.4. O termo latino *mens* (“mente”) e sua tradução

Por fim, antes de dissertarmos sobre nossa temática, são oportunas algumas considerações sobre o termo latino *mens* e sua(s) tradução(ões). Nesse sentido, o primeiro a observar é a problemática de traduzir *mens* por “mente” em sua acepção atual na língua portuguesa. Contudo, opto por traduzir *mens* por “mente”, a fim de chamar a atenção para o sentido originário desta palavra, assim como para contribuir ao estabelecimento de vocabulário filosófico em língua portuguesa.

Antes de mais, vejamos o que Agostinho diz a respeito do termo:

Retirando-se o corpo, se se pensa apenas na alma, a *mente* é uma parte da alma, como o é a sua cabeça, o olho ou a face, mas nisso não devemos pensar como se fosse do corpo. A *mente* não é a alma, mas o que excede a alma. (*De Trin.* XV, 7, 11)<sup>70</sup>

O termo “excede” poderia ser lido como “o que é de superior”, pois o verbo latino usado é *excello*, que tem o sentido de algo que está acima.<sup>71</sup> Além disso, o próprio Agostinho

---

citação em aspas simples há uma nota de fim de página em que O’Daly refere o texto de Agostinho onde ocorre a expressão ou termo.

<sup>69</sup> Novaes, 2007, p. 202. Madec, por sua vez, afirma: “A interioridade é conversão, ‘Inkeer’ na linguagem dos místicos *rhéno-flamands*” (Madec, 1994, p. 156).

<sup>70</sup> “*Detracto etiam corpore si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens tamquam caput eius vel oculus vel facies, sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima sed quod excellit in anima mens vocatur*” (*De Trin.* XV, 7, 11).

<sup>71</sup> *Oxford Latin Dictionary* (OLD, 1982), Gaffiot (1934) e Lewis & Short, (2011), termo “*excello*”.

toma como sinônimos *mens* e *spiritus* (espírito): “mas porque toda *mens* é espírito” (*sed quia omnis mens spiritus est*) (*De Trin.* XIV, 16, 22). Em *De Gen. ad litt.* vê-se algo semelhante: “Chama-se espírito também a própria mente racional, onde está como que os olhos da alma, a quem se refere (*pertinet*) a imagem e o conhecimento de Deus” (*De Gen. ad litt.* XII, 7, 18).<sup>72</sup> Ou seja, pelos textos do próprio Agostinho nota-se que mente (*mens*) se refere à alma, ao espírito e, mais especificamente, à parte superior da alma.

A respeito desse assunto, podemos citar alguns comentadores que esclarecem um pouco mais a terminologia usada por Agostinho.

Gilson (2006), por exemplo, comenta que:

Falando propriamente, *anima* designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. O homem tem uma *animam*, também os animais. *Animus* [...] é preferencialmente empregado por Agostinho para designar a alma do homem, ou seja, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional [...]. Nesse sentido, *animus* é o ‘*summus gradus animae*’ (*De Civitate Dei*, VII, 23) e, por vezes, parece confundir-se com *mens*. [...] O pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional (*animus*); é ela que adere aos inteligíveis e a Deus. (Gilson, 2006, p. 95-96)

Clark (2001), por sua vez, não discorda por completo de Gilson. Segundo ela:

[Agostinho] define os termos para serem usados como *animus*, *mens*, *anima*. *Animus* refere-se à alma racional; *mens*, ao seu nível mais alto; esses juntos são o ‘homem interior’. *Anima* refere-se à alma, mas não necessariamente apenas à alma humana. É o sujeito das funções sensoriais mais baixas do “homem exterior”. Esses termos – exterior e interior – são de São Paulo (2Cor 4,16). (Clark, 2001, p. 97)

Semelhantemente, tanto um comentador mais velho de que dispomos como um mais recente, Gardeil (1927)<sup>73</sup> e Brittain (2012),<sup>74</sup> identificam *mens* em Agostinho como a parte superior da alma, baseando-se em textos do *De Trinitate*.<sup>75</sup>

Além disso, Clark<sup>76</sup> observa que o termo *mens* não tem o sentido moderno de “mente” (*mind*), afirmando que em Agostinho *mens* é espiritual e é onde Deus tem Sua imagem – o

<sup>72</sup> “*Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei*” (*De Gen. ad litt.* XII, 7, 18; BA 49, p. 354)

<sup>73</sup> Gardeil, 1927, p. 21-22.

<sup>74</sup> Brittain, 2012, p. 109.

<sup>75</sup> Dentre os comentadores que tocam nesse assunto, Catapano (2013a) parece ter uma posição pouco diferente da de Gilson e Clark, ao identificar o homem interior *inteiramente* com a própria *mens*. Diz ele: “Agostinho distingue entre ‘homem exterior’ e ‘homem interior’. O ‘homem interior’ coincide inteiramente com a própria (*stessa*) mente, considerada como o que faz o ser humano diverso e superior a respeito dos outros animais. O ‘homem exterior’, ao contrário, consiste em tudo o que o homem tem em comum com os outros animais: trata-se não somente do corpo, mas também de algumas funções psíquicas, e precisamente, além da vegetativa, que tem relação com os corpos externos (sensação, memória (*ricordo*), desejo ou aversão) e que não implicam o uso da razão” (Catapano, 2013a, p. CXXVII). Como nosso objetivo é mostrar que o *Nosce te ipsum* está referido ao homem interior, apenas deixamos notada a diferença entre os intérpretes nesse caso. Todavia, lembremos o que Gilson esclareceu há pouco, que *animus*, por vezes, confunde-se com a própria *mens*. Além disso, o *Nosce te ipsum* – como veremos – é o conhecimento mais em específico da *mens* (e não da *animus*), o que significa dizer que, não obstante essa diferença entre intérpretes, não há discordância no que diz respeito à mente estar no homem interior.

que é exatamente o que encontramos em *De Gen. ad. liit.* XII, 7, 18, há pouco citado. Porém, Clark nota que, ademais, *mens* em Agostinho inclui as atividades *volicional*, *afetiva* e *cognitiva*. Normalmente, entende-se “mente” atualmente sem o sentido volicional e, sobretudo, sem o sentido espiritual. Percebe-se isso quando se consultam dicionários de latim e de língua portuguesa.

Segundo o *Novíssimo Dicionário Latino-Português* de Saraiva (2000), *mens* em primeira acepção significa “espírito, alma”. Conforme o *Dicionário Escolar Latino-Português*, de Faria (1962), *mens* significa “a mente, o espírito (em oposição a corpo), a inteligência”. De acordo com o *Dictionnaire Latin-Français* de Gaffiot (1934), *mens* é “a faculdade intelectual, inteligência”, citando, porém, como primeiros exemplos, um trecho de Lucrécio (*mens animi*, Lucr., 4, 758, “faculdade intelectual do espírito”) e um trecho da *República* de Cícero (*quae pars animi mens vocatur*, Cic., *Rep.* 2, 67, “a parte da alma que chamamos inteligência”); e, em segunda acepção e em sentido geral, tem-se em Gaffiot que *mens* é “espírito, pensamento, reflexão”. Conforme o *Latin Dictionary* de Lewis & Short (2011) *mens* é em primeira acepção “a mente, disposição; o coração, alma”. Já no *Oxford Latin Dictionary* (OLD, 1982), a primeira acepção para *mens* é “o lugar ou órgão das atividades intelectuais, a mente” e, em terceira, é dito que *mens* é usada em referência à “mente divina, ao princípio criativo do universo etc.” (entre outras acepções). Porém, notamos que na acepção que mais se aproxima da de Agostinho (a primeira), o OLD não fornece, por exemplo, a citação da *Republica* de Cícero (2, 67), na qual é afirmado que a mente é uma parte da alma, que possui, assim, um sentido espiritual e não puramente material. Por outro lado, o *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL, 2015), entre centenas de exemplos desde os antigos até Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.), e dezenas de exemplos do termo em Agostinho, fornece para *mens* em 8.0.712.10 a mesma passagem que citamos acima (e que, ademais, condiz com o uso de nosso estudo): “*non mens anima, sed quod excellit in anima, mentis vocatur*” (TLL, 2015, *mens*, 8.0.712.10, citando *De Trin.* XV, 7, 11), isto é, *mens* é a parte superior da alma, o que lhe excede, o que lhe é superior, de acordo com o que se viu pouco acima neste capítulo.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Clark, 2001, p. 97.

<sup>77</sup> Não discutiremos as outras acepções porque ou coincidem de algum modo com a primeira, ou não coincidem, de modo que a primeira é satisfatória para o propósito desta discussão, que visa à compreensão do sentido agostiniano da palavra. Porém, como ilustração do que acabamos de afirmar, citamos alguns exemplos de outras acepções: a segunda acepção de *mens* em Lewis & Short (2011) é “sentimentos”, que não corresponde ao sentido agostiniano. Em Gaffiot (1934), a terceira acepção de *mens* é “disposição do espírito”, que de algum modo toca no sentido agostiniano por se referir a espírito. Em Saraiva (2000), a segunda acepção é “razão, sabedoria”, que por sua vez não está tão distante do sentido agostiniano, se considerarmos “razão” como “pensamento”, seguindo Gilson (2006, *op. cit.*). Na nona acepção do OLD, *e.g.*, *mens* é “vontade, inclinação” (OLD, 1982, *mens*), que, ao

O que se observa de comum nesses autores antigos é que *mens* é alma/espírito ou está relacionada a isso, o que está mais próximo da acepção de Agostinho, cujo sentido é a parte superior da alma, ou espírito e, por vezes, segundo Gilson (2006, *op. cit.*), parece confundir-se com a própria alma (*animus*).

Por outro lado, quando consultamos dicionários de língua portuguesa, buscando o sentido de “mente”, encontramos uma não correspondência com o sentido agostiniano e, por vezes, nem mesmo com o sentido latino da palavra. Assim, segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, de 2001, a primeira acepção para “mente” é “sistema organizado no ser humano referente ao conjunto de seus processos cognitivos e atividades psicológicas”.<sup>78</sup> De acordo com o dicionário *Caldas Aulete*, que, além da atualização dos termos na edição mais recente de 2014, recolhe também os sentidos da edição da década de 1980, temos, segundo a acepção atual, que “mente” é “fonte da atividade psíquica e intelectual”, fornecendo como sinônimos “espírito” e “intelecto”. Diferentemente, o termo “mente” na edição da década de 80 é “o entendimento, o espírito, a alma”.<sup>79</sup> Segundo o dicionário *Aurélio* de 1986, “mente” é “intelecto, pensamento, entendimento; alma, espírito.” Na edição do *Aurélio* de 1999 (*Aurélio Século XXI*) o significado permanece o mesmo. Mas o interessante de notar em todas essas acepções mais recentes do português é que o primeiro sentido está associado a algo de psicológico ou intelectual, o que não abarca o sentido transcendental de Agostinho, que é, sobretudo, espiritual. Normalmente, contudo, é em tom psicológico, intelectual etc. que “mente” é compreendida nos dias de hoje, a julgar-se pelos dicionários. Mas o que os dicionários de português nos dizem relaciona-se também com o uso da palavra “mente” em Filosofia, especialmente em Filosofia da Mente, que trata de estados mentais, psicológicos etc.<sup>80</sup>

Se buscamos “mente” em dicionários recentes de Filosofia, como o *The Oxford Dictionary of Philosophy*, de Blackburn (na edição de 1996 ou de 2008), o autor remete-nos à expressão “Filosofia da Mente”, não tendo uma explicação para o termo “mente”, e se vamos à “Filosofia da Mente”, encontramos “racionalidade”, “sentimentos”, “funções mentais”, tópicos

---

mesmo tempo em que dista do sentido agostiniano, pode se relacionar de algum modo se considerarmos que a *voluntas*, para Santo Agostinho, é própria da *mens* (vide Seção 4.3 do Capítulo 4 desta dissertação).

<sup>78</sup> *Houaiss*, 2001, termo “mente”.

<sup>79</sup> *Aulete*, 2014, termo “mente”. Um pouco à frente, veremos Ferrater Mora (2000-2001) comentar a mudança em tempos mais recentes do sentido de “mente” como “espírito” para sentidos mais psicológicos, como algo de físico-psíquico.

<sup>80</sup> A respeito do termo “mente”, com seus diversos significados contemporâneos, que diferem do significado em Agostinho, cf. Chalmers, *Guide to the Philosophy of Mind*, 2015. A respeito da disciplina “Filosofia da Mente” no Brasil, que trata “mente” também de modo diverso do que Agostinho entendia por mente, cf. artigo no *PhilBrasil*, “Filosofia da mente”, disponível [on-line] <http://philbrasil.com.br/referencias/page/8/> [Último acesso em 26/05/2015].

em tom psicológico que não abarcam o sentido a que Agostinho se refere. Do mesmo modo, se consultamos o *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999), no vocábulo “*mind*”, Audi remete-nos igualmente à expressão “Filosofia da Mente”. Poder-se-ia argumentar que esses dois dicionários são de tradição anglo-saxã e que, por isso, eles tendem a associar mente ao aspecto mais psicológico, por conta da tradição da literatura filosófica de língua inglesa em Filosofia da Mente. Contudo, se vamos a outro dicionário de tradição europeia continental, como o de Ferrater Mora, o autor diz para “mente” que:

Na literatura filosófica, usa-se às vezes “mente” como equivalente a “psique”, “espírito” e “alma”; e “mental” como equivalente a “psíquico”, “espiritual” e “anímico”. Como os termos “espírito” e “espiritual” foram usados amiúde em sentidos relativamente bem determinados – com frequência, próxima dos vocábulos alemães *Geist* e *geistlich*<sup>81</sup> –, e como “alma” e “anímico” foram adquirindo sentidos cada vez mais “tradicionais”, ligados a questões filosófico-religiosas, tendeu-se muitas vezes a empregar “psique” e “psíquico” em acepções predominantemente psicológicas e epistemológicas. Foi o que ocorreu com a questão da chamada “relação entre o físico e o psíquico”, em comparação, e às vezes em contraste, com a questão mais tradicional da “relação entre a alma e o corpo”. Possivelmente, por influência da abundante literatura filosófica em língua inglesa sobre “a filosofia da mente” (*philosophy of mind*) e sobre a questão da natureza do “mental” (*mental*), houve uma crescente tendência a usar ‘mente’ e, em particular, ‘mental’ no debate da questão também intitulada “alma-corpo” e “psíquico-físico”; [...] Em algumas ocasiões, prefere-se “mente” a “espírito” quando se quer evitar implicações metafísicas, ou supostamente metafísicas, que este último vocábulo suscita. (Ferrater Mora, 2000-2001, v. 3, K-P, termo “mente”)

Mas, embora encontre suas origens no *Fédon* de Platão e apareça com relevo em Descartes,<sup>82</sup> o debate corpo-alma não aparece no contexto do conhecimento de si em Agostinho e, mesmo nesse debate, Ferrater Mora nota a influência da literatura filosófica inglesa sobre Filosofia da Mente, que se relaciona com estados mentais e não propriamente com a parte superior da alma. Por fim, Ferrater Mora nota algo quando se emprega “mente” em contraponto a “espírito”, isto é, que se usa por vezes o termo “mente” para evitar uma referência à metafísica, ao imaterial; entretanto, a questão em Agostinho, por ser espiritual, é metafísica, mas não puramente física.

Portanto, por isso tudo, consideramos problemática a tradução de *mens* por “mente” tal como expressa em dicionários atuais de português e em dicionários de Filosofia que sofreram influência da área Filosofia da Mente e da questão relativa à natureza do mental, conforme assinalou Ferrater Mora. Entretanto, optamos traduzir *mens* por “mente” a fim de chamar a atenção ao sentido original da palavra (sendo, assim, coerentes com o sentido de Agostinho) e, ao mesmo tempo, contribuir para o estabelecimento de vocabulário filosófico em língua

<sup>81</sup> “Espírito” e “espiritual” em português, respectivamente.

<sup>82</sup> De acordo com Robinson (2012). Por exemplo, em Descartes, a problemática aparece nas *Paixões da alma* (*Les Passions de l'âme*, “Œuvres de Descartes”, AT vol. XI) e nas *Meditações Metafísicas* (*Meditationes de prima philosophia*, “Œuvres de Descartes”, AT vol. XII).

portuguesa. Como vimos acima, o sentido agostiniano não está completamente compreendido nem mesmo nos dicionários de latim, sendo necessário buscar o sentido no próprio texto agostiniano. Além disso, os sentidos contemporâneos de “mente” em português e na literatura filosófica não contemplam de modo próprio o sentido espiritual no qual pensava Agostinho.

Convém notar, por fim, que não é fortuito vermos a tradução de *mens* por “âme” (alma) na tradução de Agaësse,<sup>83</sup> nem de *mens* por “alma” na de Belmonte (2005) – embora Belmonte não justifique de algum modo, como o faz Agaësse. Nem é furtiva a tradução de *mens* por “*esprit*” (espírito), quando Bermon (2001) trata de passagens do *De Trin.* em que ocorre o termo *mens*;<sup>84</sup> nem a de Biolo (2000), que, ao tratar da autoconsciência em Santo Agostinho, por vezes não traduz *mens* pelo italiano “*mente*”, mas apenas mantém a palavra *mens* em meio a seu texto, ou fala em “alma” (como Agaësse), ou por vezes traduz para o italiano “*mente*” (como Cillerai, 2013). Todavia, os dicionários em italiano divergem quanto ao significado de “*mente*”: por um lado, dois dicionários atribuem a “*mente*” os sentidos de “espírito” ou “alma” (Mea, 1980 e Amendola, 1976) e, por outro, o *Il Grande Dizionario Garzanti della Lingua Italiana* (Stoppelli, 1994) atribui para “*mente*” o sentido de “o conjunto das faculdades intelectivas que permitem ao homem conhecer a realidade, pensar e julgar”. Contudo, Cillerai, que traduziu na íntegra o *De Trin.* para o italiano, muito provavelmente tinha ciência que o sentido de *mens* não é o sentido do dicionário de Stoppelli, justamente porque, como vimos, o próprio Agostinho define *mente* como o que é superior na alma, em *De Trin.* XIV, 7, 11. Outros autores também procederam de modo semelhante aos citados, como Gardeil (1927),<sup>85</sup> Verbeke (1954), Courcelle (1974), Brittain (2012), entre outros.

---

<sup>83</sup> Agaësse, 1997, p. 7.

<sup>84</sup> Cf., p. ex., Bermon, 2001, p. 80.

<sup>85</sup> Gardeil (1927) comentava o seguinte a respeito de *mente*: “É de santo Agostinho, que a alma humana, em sua parte superior, recebeu o nome intraduzível de *mens*” (Gardeil, 1927, p. 21), mas há de notar-se também que, no francês, não existe um cognato para *mens* como o há em português, italiano e espanhol. Normalmente, usa-se “*esprit*” (espírito) ou “*âme*” (alma) (e.g.: Verbeke, 1954; Agaësse, 1997; Bermon, 2001).

## AMOR E CONHECIMENTO: NÃO SE AMA O QUE É DESCONHECIDO

Amor e conhecimento são tratados nos dois primeiros capítulos do *De Trinitate X*. Neles, Agostinho procura mostrar a seu leitor que não se ama aquilo que se desconhece. Ao falar do amor relacionado ao conhecimento, o filósofo maneja os verbos *amare* (“amar”), *appetere* (“apetecer”, “desejar”) e *cupere* (“querer”, “desejar”). À primeira vista, parece que os verbos não se relacionam. Contudo, a fim de esclarecer os termos utilizados, vejamos o que Agostinho diz na *Quaestio 35* do *De diversis Quaestionibus octoginta tribus*, que se chama “O que devemos amar”, onde ele oferece um esclarecimento:

Amar (*amare*), na verdade, não é outra coisa senão desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma [...]. Uma vez que o amor é um movimento, e não há movimento senão em direção a alguma coisa, quando buscamos aquilo que deve ser amado, buscamos o que seja aquilo para o qual se deve (*oporteat*) mover. [...] Pois o amor é um certo desejo (*appetitus*) (*De div. quaest.*, qu. 35, 1-2).<sup>1</sup>

O amor é certo desejo, mas também é movimento. Movemo-nos a algo para amá-lo. Amar é desejar algo por si mesmo: desejamos algo por aquilo que é e para o qual nos movemos, isto é, nosso amor de algum modo é determinado por aquilo a que tende, o objeto do amor.<sup>2</sup> Dos parágrafos de 1 a 3, do Capítulo 1 do Livro X, Agostinho utiliza, em vez de *appetere*, o verbo *cupere*. *Appetere* aparecerá no 4º parágrafo, pertencente ao Capítulo 2. Há também que notar que, quando Agostinho fala de *amor* (amor) com relação à *notitia*

<sup>1</sup> “*Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. [...] Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat quaerimus. [...] Namque amor appetitus quidam est*” (*De div. quaest.*, qu. 35, 1-2; CCSL 44A, p. 50-52).

<sup>2</sup> Arendt (1997) comenta a respeito dessa e de outras passagens correlatas: “Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma’. E, indo um pouco mais longe [Agostinho diz]: ‘Pois o amor é desejo (*appetitus*).’ Todo o desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseja. É este objeto do desejo que, antes de mais, faz nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direção. É determinado por aquilo que o termina, pelo que é predestinado ao seu fim. Não encontra este determinado espontaneamente: é-lhe sempre dado antecipadamente; o desejo dirige-se para um mundo conhecido. A coisa (*res*) conhecida é um bem (*bonum*), pois a ela se aspira por ela própria (*propter se ipsam*). Devido a esta tensão contra si mesma, a coisa é para o amor independente das suas relações com outros objetos, e apresenta apenas o bem que lhe advém como algo particular, isolado do resto. O caráter específico deste bem é o de não ser possuído. Imediatamente após ser possuído, o desejo acaba, a não ser que exista o perigo de perder o que foi adquirido, nesse caso, o desejo de possuir (*habendi*) transforma-se em medo de perder (*metus amittendi*). Devido ao fato de aspirar ao bem e não a um objeto qualquer, o desejo não é apenas orientação para... mas é também retrospectividade do por. Está ligado por um movimento de retorno ao homem que conhece o bem e o mal (*malum*) do mundo e que se esforça para viver feliz (*beate vivere*). É a partir desta atitude fundamental, o querer ser feliz (*beatum esse velle*), que é determinado o respectivo bem de cada desejo. O desejo, ou ainda mais o amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem” (Arendt, 1997, trad. Dinis, p. 17-18).

Ainda a respeito do amor em Agostinho, o leitor pode consultar também Gunnar Hultgren, *Commandement d’amour chez Augustin* (Paris: Vrin, 1939), assim como um debate entre Tarcisius J. van Bavel, William R. Schoedel e Charles Kannengiesser no *Augustinian Studies*, vol. 17, 1986. O artigo do debate intitula-se “The Double Face of Love in Augustine” e é de autoria de van Bavel.

(conhecimento) nos capítulos em questão, ele não usa a palavra *caritas*.<sup>3</sup> A esse respeito, Gilson (2006) mostra que a terminologia de Agostinho para caridade, por exemplo, é flutuante e coincide, não raro, com o conceito de amor.<sup>4</sup> Contudo, como o bispo de Hipona não se vale da *caritas* no texto referido,<sup>5</sup> olhando-se para o contexto pode-se dizer que Agostinho toma *amare*, *appetere* e *cupere* como semelhantes e/ou sinônimos: os três verbos fazem referência a um certo desejo de conhecer.<sup>6</sup>

Outro ponto que cabe notar, a respeito desses capítulos iniciais, é que o verbo *studere* empregado neles é polissêmico. Significa tanto “estudar” (conforme traduzimos em diversos momentos), como também “devotar-se a algo”, “concentrar-se”, “aplicar-se a”, “desejar”, “ser zeloso”.<sup>7</sup> Assim, parece não ser aleatório o uso deste verbo por Agostinho quando discute desejo/amor e conhecimento. De fato, em alguns momentos, ele usará termos como “acender”, “inflamar” e “arder” para o desejo de conhecer, no contexto do estudo (*studere*).

Para tudo isso se tornar mais claro, vejamos os capítulos.

<sup>3</sup> Fizemos a consulta no texto latino e de fato não consta nenhuma ocorrência de *caritas*.

<sup>4</sup> “Quanto a esse assunto, bem como a outros, a terminologia de Agostinho é assaz flutuante. Tanto quanto for permitido julgar conforme textos muito diversos, o sentido mais geral da palavra ‘caridade’ seria: ‘todo amor de uma pessoa para com outra pessoa (em oposição ao amor por coisas).’ Partindo daí, distinguir-se-á: 1º caridade divina; 2º caridade humana. Na caridade humana distinguem-se também: 1º caridade lícita; 2º caridade ilícita (ver *Sermo* 349, I-III; t. 39, col. 1529-1531). Esse uso é sistemático e refletido em santo Agostinho. Para ele, como veremos, *caritas* = *dilectio*, e *dilectio* = *amor*; uma vez que, então, é possível haver amores bons ou maus, e deve haver caridades boas ou más. Nesse ponto, através de textos escriturais, ele se justifica contra o uso contrário de alguns escritores que ele não nomeia – *De civ. Dei*, XIV, 7, 2; t. 41, col. 410. Todavia, segundo o próprio Agostinho, ‘amor’ é o termo que melhor convém para designar, ao mesmo tempo, o amor pelo bem e pelo mal; o termo ‘*dilectio*’, embora aplicado ao amor desregrado, se formos rigorosos, designa o amor pelo bem. ‘Toda *dilectio* [caridade], mesmo aquela que se diz carnal, que não é *dilectio*, é porém geralmente chamada de amor (pois a palavra *dilectio* se diz geralmente em melhor sentido, em melhor aceitação)’ *In Epist. Ioan. ad Parthos*, VIII, 5; t. 35, col. 2038. O mesmo ocorre no que concerne à caridade; para evitar qualquer equívoco, nas passagens que se seguem, também limitaremos a extensão do conceito de caridade aos dois sentidos seguintes: amor lícito do homem pelo homem, amor do homem para com Deus ou de Deus pelo homem. Ademais, esses são os dois sentidos próprios do termo; Agostinho falou apenas excepcionalmente em ‘caridades ilícitas’ (ver, para o emprego ordinário do termo, *Tract. Ioh.* 87, 1; t. 35, col. 1852. *Adnot. in Job.*, t. 34, col. 878). Quando se emprega, em sentido estrito, o amor lícito pelo homem ou por Deus, todos os sentidos de caridade se unem, já que o amor lícito do homem é o amor que o homem tem para com Deus; *Sermo* 265, VIII, 9; t. 32, col. 1222-1223” (Gilson, 2006, nota 29, trad. de Ayoub, p. 261; daqui em diante, as citações deste trabalho de Gilson valer-se-ão da referida tradução).

<sup>5</sup> Fizemos a consulta no texto latino e de fato não consta nenhuma ocorrência da *caritas*.

<sup>6</sup> Não pretendemos aprofundar a questão do amor e entrar na ética agostiniana. Fornecemos apenas esses elementos a fim de deixar mais clara a interpretação que se seguirá do Livro X.

<sup>7</sup> Acepções segundo o OLD (1983), Saraiva (2000) e Lewis & Short (2011), verbo *studeo*.

## 2.1. Ninguém ama o desconhecido

Em *De Trin.* X, 1-2, por força de alguns gêneros de exemplos, Agostinho procura persuadir o leitor de que *ninguém ama o desconhecido*. Tanto o primeiro como o segundo capítulo concernem a essa temática. Vejamos o início do primeiro e o final do segundo:

Primeiramente, como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, é necessário investigar de modo diligente qual o tipo de amor dos que se dedicam ao estudo, isto é, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam conhecer algum saber (*doctrina*). (*De Trin.* X, 1, 1)<sup>8</sup>

Mas creio ter persuadido (*persuasisse*) [com os exemplos dados até aqui] aqueles que observam diligentemente a verdade, que a coisa acontece de outro modo, e que absolutamente não se ama o que é desconhecido. Mas porque os exemplos dados são daqueles que desejam conhecer algo que eles não são,<sup>9</sup> é necessário ver se não é talvez um novo gênero de coisas que aparece quando a mente deseja conhecer-se a si mesma. (*De Trin.* X, 2, 4)<sup>10</sup>

### Agostinho abre o Livro X afirmando:

Agora, para explicar conseqüentemente essas mesmas coisas de um modo mais claro, é aproximar-se delas com uma atenção mais acurada.<sup>11</sup> Primeiramente, como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, é necessário investigar de modo diligente qual o tipo de amor dos que se dedicam ao estudo, isto é, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam conhecer algum saber (*doctrina*). (*De Trin.* X, 1, 1)<sup>12</sup>

<sup>8</sup> “*Nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda limatior accedat intentio. Ac primum quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est non iam scientium sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam*” (*De Trin.* X, 1, 1).

Convém transcrever aqui a nota que Catapano coloca, nesta edição em conjunto com Cillerai, a respeito da palavra *doctrina*, usada por Agostinho no Livro X do *De Trin.* Em relação a essa passagem, comenta Catapano: “O termo latino usado por Agostinho é *doctrina*, embora ele signifique literalmente ‘ensinamento’ (de *docere*, ‘ensinamento’), neste caso específico (e em todas as ocorrências deste livro [Livro X]), ele é empregado como equivalente do termo *disciplina* e indica, portanto, um conjunto de conhecimentos organizados em um saber como o são, por exemplo, a aritmética ou a geometria” (Catapano, 2013b, p. 1102).

<sup>9</sup> Isto é, que não são eles próprios.

<sup>10</sup> “*Sed quam se res aliter habeat neque omnino quidquam ametur incognitum, arbitror me persuasisse verum diligenter intuentibus. Sed quia exempla quae dedimus eorum sunt qui aliquid quod ipsi non sunt nosse cupiunt, videndum est ne forte aliquod novum genus appareat cum se ipsa mens nosse desiderat*” (*De Trin.* X, 2, 4). A primeira oração é de difícil tradução. Nesse caso, foi preciso interpretar. Nesse sentido, seguimos o que as principais traduções de que nos servem de guia fizeram. Embora haja divergência entre uma e outra, todas fizeram, de algum modo, uma tradução interpretativa.

<sup>11</sup> Benjamin P. Lee (2008, p. 32-43) observa que, quando Agostinho usa a expressão *enodatius* no início do Capítulo 1, “para explicar conseqüentemente essas mesmas coisas” (*ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda*, grifo nosso), o termo latino *enodatius* (“explicação”) remete à contrariedade de Agostinho em relação aos céticos, pois Agostinho usou a mesma terminologia no *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, em um contexto de refutação aos céticos Acadêmicos, citando este trecho como exemplo: “Agora, nem mesmo a questão mais complicada (*nodosissima*) eu tomei para explicar (*enodanda*), a qual torturou os agudos homens acadêmicos, se um homem sábio deve aprovar algo para não cair em erro em aprovar o falso como verdadeiro, sendo todas coisas, como afirmam, ocultas ou incertas (*Ench.* VII, 20). No texto latino: “*Nec quaestio nodosissima, quae homines acutissimos Academicos torsit, nunc mihi enodanda suscepta est, utrum aliquid debeat sapiens approbare, ne incidat in errorem si pro ueris approbauerit falsa, cum omnia, sicut affirmant, vel occulta sint vel incerta*” (*Ench.* VII, 20, CCSL 46, p. 60-61). Cf. Lee, 2008, p. 34. Lee parece estar correto nesta observação, uma vez que Agostinho no Livro X enfrenta o ceticismo dos acadêmicos em *De Trin.* X, 10, 14.

<sup>12</sup> “*Ac primum quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est non iam scientium sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam*” (*De Trin.* X, 1, 1).

Quando Agostinho fala que “para explicar conseqüentemente essas mesmas coisas de um modo mais claro, é aproximar-se delas com uma atenção mais acurada” (*De Trin.* X, 1, 1),<sup>13</sup> ele refere-se, e ao mesmo tempo retoma, o que vem fazendo desde o Livro VIII do *De Trin.*, isto é, mostrar as imagens da Trindade no homem, procedendo *modo interiore*.<sup>14</sup> De algum modo, ele já tratou do conhecimento da mente e de que a mente não se pode conhecer sem amor, no Livro IX. Como ele mesmo disse na *Ep.* 174, ele decidiu publicar todos os livros do *De Trin.* juntos, “porque os seguintes estão ligados aos precedentes pelo progresso da pesquisa” (*Ep.* 174)<sup>15</sup>: sua pesquisa, portanto, é progressiva em todo o tratado.

Vejam os brevemente alguns trechos do Livro IX que, juntos, ilustram o progresso da pesquisa de Agostinho e, conseqüentemente, são um exemplo de como no Livro X ele retoma o que havia abordado anteriormente:

Eis que procuro quando amo algo, que são três: eu, o que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, a menos que ame o amante, pois não há amor onde nada é amado. Portanto são três [coisas]: o amante, o que é amado e o amor. (*De Trin.* IX, 2, 2)<sup>16</sup>

Agostinho faz esta consideração antes de falar do amor da mente a si mesma. Como ele está buscando analogias com a Trindade, ele passa pela consideração desses três elementos do amor. Como disse, não há amor onde nada é amado. Se não amo nada, não há amor (disso se extrai que “não amo o amor”). “Eis que procuro” (*ego*), disso se extrai o sujeito que ama. Há também o que é amado, mas, para que algo seja amado, é necessário que alguém o ame (disso se extrai o amor, em si mesmo). Portanto, são três elementos: aquele que ama, o que é amado e o amor.

Continua Agostinho:

Mas que coisa acontece se amo a não ser a mim mesmo?<sup>17</sup> Não existirão apenas dois, o que amo e o amor? [...] [Agora] tratemos apenas da mente. Portanto, quando a mente se ama a si mesma, mostra duas coisas: a mente e o amor (*De Trin.* IX, 2, 2)<sup>18</sup>

Logo no próximo capítulo do Livro IX, o filósofo afirma: “De fato, a mente não se pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma. Pois de que modo se ama o que se

<sup>13</sup> “*Nunc ad ea ipsa consequenter enodatus explicanda limatior accedat intentio*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>14</sup> *De Trin.* VIII, proem., 1.

<sup>15</sup> Tradução já mencionada. No latim: “*quoniam praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur*” (*Ep.* 174).

<sup>16</sup> “*Ecce ego qui hoc quaero cum aliquid amo tria sunt, ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem nisi amantem amem, nam non est amor ubi nihil amatur. Tria ergo sunt, amans et quod amatur et amor*” (*De Trin.* IX, 2, 2).

<sup>17</sup> Nesta primeira oração, optamos pela tradução da Cillerai, que desenvolve a concisão do latim: “*Ma che cosa accade se non amo che me stesso?*” (ed. Cillerai, p. 511).

<sup>18</sup> “*Quid si non amem nisi me ipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor? [...] de sola mente tractemus. Mens igitur cum amat se ipsam duo quaedam ostendit, mentem et amorem*” (*De Trin.* IX, 2, 2).

desconhece?” (*De Trin.*, IX, 3, 3).<sup>19</sup> Ou seja, Agostinho discutiu três realidades referentes ao amor e, depois, tocou no amor da mente e em seu conhecimento, que, quando ela procura amar a si mesma, ela identifica-se com o amado, de modo que já não são três elementos, mas dois. Contudo, ainda no Livro IX, como Agostinho diz no início deste livro, ele não encontrou uma trindade nesses três elementos do amor nem na identificação entre mente e amor; pois deseja uma trindade. Diz ele:

Onde está, pois, a trindade? Atentemo-nos o quanto pudermos e invoquemos a luz eterna, para que ilumine nossas trevas e vejamos em nós, o quanto nos for concedido, a imagem de Deus. (*De Trin.* IX, 2, 2)<sup>20</sup>

A trindade que encontrará nesse livro é aquela que já mencionamos, mas que agora citamos textualmente:

E é certa imagem da Trindade a própria mente, seu conhecimento, que é sua prole e o verbo gerado de si mesma e, em terceiro, o amor. Esses três são um (*unum*) e uma substância. (*De Trin.* IX, 12, 18)<sup>21</sup>

Voltemos ao início do Livro X.

Ainda nesse primeiro capítulo do livro, é anunciado também o objetivo geral dos dois primeiros capítulos: “como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, é necessário investigar de modo diligente qual o tipo de amor dos que se dedicam ao estudo, isto é, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam conhecer algum saber” (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>22</sup>

O primeiro ponto a observar-se com relação a esse objetivo é que, antes de persuadir o leitor de que não se ama aquilo que não se conhece, o capítulo é iniciado dando por pressuposto que ninguém pode amar algo desconhecido. Ao mesmo tempo, para que isso seja possível, é preciso identificar qual tipo de amor é o daqueles que se dedicam ao estudo, pois, se ninguém pode amar algo desconhecido, qual tipo de amor é este dos que ainda não sabem algum saber, mas desejam saber?<sup>23</sup> Dito de outro modo, sabendo que não se pode amar aquilo que é ignorado, e sabendo que não se ama aquilo que não se conhece, como é possível a

<sup>19</sup> “*Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat quod nescit?*” (*De Trin.* IX, 3, 3).

<sup>20</sup> “*Ubi ergo trinitas? Attendamus quantum possumus et invocemus lucem sempiternam ut illuminet tenebras nostras et videamus in nobis quantum sinimur imaginem Dei*” (*De Trin.* IX, 2, 2).

<sup>21</sup> “*Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia*” (*De Trin.* IX, 12, 18).

Lee (2008) também observa, de algum modo, que o Livro X é uma retomada dos livros anteriores: “os capítulos de 1,1 a 2,4 introduzem o problema do autoconhecimento, no Livro X, por uma recapitulação dos argumentos nos livros de VIII a IX sobre como a mente conhece o que ela ama” (Lee, 2008, p. 33).

<sup>22</sup> “*quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est non iam scientium sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>23</sup> *De Trin.* X, 1, 1.

alguém amar algo que não conhece?<sup>24</sup> A respeito deste último ponto, podemos observar, por analogia, ao menos uma ressonância do chamado paradoxo do conhecimento que encontramos no *Mênon* de Platão, em 71b-82e. Sócrates diz em 71b: “E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?”.<sup>25</sup> Não sabemos se Agostinho leu o *Mênon*, mas é certo que leu alguns escritos de Platão e livros de platônicos. Talvez ele recolocou o problema aqui em seus próprios termos.

Agostinho procura, então, responder a esta questão paradoxal, utilizando, primeiramente, exemplos de conhecimentos que surgem daquilo que se ouve dizer (*ex auditu*), isto é, conhecimentos aos quais não temos o acesso direto, com o objeto a ser conhecido, mas cujo conhecimento que temos desse objeto surge de algum modo do que ouvimos dizer. Diz Agostinho: “Com efeito, ainda nestas coisas, nas quais não se diz usualmente ‘estudo’, surgem geralmente amores do que se ouve dizer (*ex auditu*)” (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>26</sup> Adiante, ele fornece quatro exemplos desses amores (e por, conseguinte, conhecimentos).

O primeiro deles é quando a alma se acende (ou inflama) “pelo desejo de ver e gozar qualquer coisa pela fama da beleza delas” (*De Trin.* X, 1, 1),<sup>27</sup> e isso acontece, segundo Agostinho, porque a alma (*animus*) “conhece de maneira genérica as belezas corporais, pelo fato de as ter visto muitíssimo, e é presente ao seu interno (*intrinsecus*) um critério com base no qual foi aprovado o que é aspirado (*inhiatur*) externamente (*forinsecus*)” (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>28</sup> Ou seja, nesse primeiro caso, mesmo não conhecendo diretamente o objeto, a mente já conhece de maneira *genérica* (*generaliter novit*) as belezas corporais, pois teve experiência das mesmas anteriormente.

O segundo exemplo de Agostinho é quando “amamos um homem bom de cuja face não vimos; assim, o amamos pelo conhecimento (*notitia*) de suas virtudes, as quais conhecemos na própria Verdade” (*in ipsa veritate*) (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>29</sup>

Aqui, primeiramente, existe uma *aparente* contradição em amar uma pessoa sem a conhecer. Mas esta contradição desaparece quando notamos que Santo Agostinho está

<sup>24</sup> *De Trin.* X, 1, 2.

<sup>25</sup> Platão, *Mênon*, 71b, tradução de Maura Iglésias (2001). No texto grego usado por Iglésias, de Burnet: “ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γινώσκει τὸ παράπαν ὅστις ἐστίν” (*Mênon*, 71b, ed. Burnet, 1903).

<sup>26</sup> “*Et in his quippe rebus in quibus non usitate dicitur studium solent existere amores ex auditu*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>27</sup> “*cuiusque pulchritudinis fama ad videndum ac fruendum animus accenditur*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>28</sup> “*generaliter novit corporum pulchritudines, ex eo quod plurimas vidit, et inest intrinsecus unde approbetur cui forinsecus inhiatur*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>29</sup> “*Cum autem virum bonum amamus, cuius faciem non vidimus, ex notitia virtutum amamus quas novimus in ipsa veritate*” (*De Trin.* X, 1, 1).

dizendo que conhecemos suas *virtutes*, e não o que ouvimos dizer: “*ex notitia virtutum amamus, quas novimus in ipsa veritate*” (*De Trin.* X, 1, 1). Temos em nós o conhecimento de virtudes, antes de conhecer uma pessoa, por ouvir dizer, como a justiça ou a bondade, e, ouvindo falar a respeito das virtudes de uma pessoa, amamo-la justamente porque temos o conhecimento dessas virtudes, antes do *ex auditu*.

Em segundo lugar, a passagem não é muito clara quando se fala que conhecemos essas virtudes *in ipsa veritate*, na própria Verdade. Por tratar-se de uma passagem que não esclarece por si própria o que isso significa, recorremos a Luigi Gioia (2006).<sup>30</sup> Comenta ele que, se olhamos para a natureza do amor no *De Trinitate* de Agostinho, nós descobrimos que seu objeto é algo presente em nós; isto é, tudo o que amamos, nós conhecemos e temos uma imagem, ao menos genérica, disso que conhecemos ou queremos conhecer. É o que foi dito anteriormente por Agostinho, tomando por pressuposto, antes de oferecer os exemplos: não é possível amar o desconhecido. Essa imagem que temos, em nós, da coisa amada (nos termos de Gioia, objeto) é uma *forma* (em latim). Essa *forma* é conhecida *in ipsa veritate*. Para Agostinho, continua Gioia, Deus é *veritas e lux* com as quais nós vemos a virtude da *iustitia*. O exemplo fornecido por Gioia é extraído do Livro VIII do *De Trin.*, no qual Agostinho fala do conhecimento a respeito do apóstolo Paulo, sem tê-lo visto, quanto à virtude da justiça atribuída a ele.<sup>31</sup> Portanto, ver algo *in ipsa veritate* significa que Deus é *veritas e lux* que nos faz ver as virtudes do homem bom.<sup>32</sup>

O terceiro exemplo fornecido por Agostinho é aquele dos conhecimentos doutrinários (de *doctrina*). Diz ele:

Mas nosso desejo de conhecer os saberes (*doctrinas*) é na maior parte das vezes estimulado pela autoridade daqueles que os louvam e os exaltam e, no entanto, a não ser que tivéssemos impresso na alma (*animo*), como em estado de esboço (*breviter*), o conhecimento de cada saber, não inflamaríamos de desejo algum para aprendê-lo. (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>33</sup>

Os saberes como retórica, aritmética, geometria (poderíamos dizer, as *liberales disciplinae*) são louvados e exaltados por mestres, aos quais damos ouvido. Se não tivéssemos

<sup>30</sup> Único interprete que encontramos que comenta a expressão “*in ipsa veritate*” (Gioia, 2006).

<sup>31</sup> Gioia, 2006, p. i-viii.

<sup>32</sup> Uma hipótese de interpretação que colocamos aqui é que está em jogo, neste caso, a teoria da iluminação agostiniana exposta no *De Magistro*, mas que, nesta passagem, no *De Trin.* X, 1, 1, não está explícita, pois cremos que Agostinho, por já a ter tratado de algum modo no Livro VIII (conforme vimos seguindo Gioia, 2006) – e provavelmente seus leitores conheciam o *De Mag.* –, ele deu-a por entendido, não prescindindo de mais explicações a respeito. Além disso, cabe notar que Agostinho, no *De Trin.*, não abandonou essa teoria se tomarmos um trecho do Livro XIV, no qual, ao falar de coisas que são descobertas pela mente, se são verdadeiras, ele diz que é a Verdade que guia a própria mente: “*in ipsa mentis duce veritate*” (*De Trin.* XIV, 7, 9).

<sup>33</sup> “*Ad doctrinas autem cognoscendas plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas, et tamen nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremos*” (*De Trin.* X, 1, 1).

esse conhecimento (*notionem*) de modo breve, “em estado de esboço” (*breviter*),<sup>34</sup> não teríamos desejo de aprendê-lo. Com relação a esse conhecimento em estado de esboço, Catapano é da interpretação de que ele “exprime a modalidade na qual um saber se encontra, a respeito da mente, antes que esta o conceitualize”<sup>35</sup> e relaciona os conhecimentos impressos na alma (*notiones impressae*) a um patrimônio que ela já tem, referente à teoria da iluminação agostiniana, em que mestres apenas desempenham o papel da *admonitio* (admoestar), como em *De Mag.* X, 33ss.<sup>36</sup>

Afinal, portanto, como Agostinho demonstra retoricamente, “quem, por exemplo, dedicaria cuidado e trabalho para aprender retórica, se antes não soubesse que esta é ciência do falar?” (*De Trin.* X, 1, 1),<sup>37</sup> isto é, quem desejaria aprender uma disciplina se não tivesse algum conhecimento, mesmo que em estado de esboço, do que se trata essa disciplina? É preciso, desse modo, que exista uma espécie de conhecimento anterior para que se deseje conhecê-la mais e, melhor dizendo, conhecê-la *strictu sensu*, sendo que antes era ignorada.

O quarto e último exemplo de Agostinho refere-se à nossa admiração pelas finalidades do saberes, oriundas do ouvir falar ou por experiência.<sup>38</sup> Afirma o filósofo:

Algumas vezes, admiramos ainda os fins desses próprios saberes, por ouvir dizer ou por experiência, e daí inflamamos (*inardescimus*), para adquirir, estudando, a faculdade graças a qual possamos chegar a eles (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>39</sup>

Seja por ouvir dizer, ou por alguma experiência, vislumbramos a finalidade de algum saber, finalidade que nos impulsiona a conhecê-lo. Se vejo que esse saber tem uma finalidade e, portanto, cumpre alguma função, não sendo, assim, algo a ser desprezado, é essa finalidade que moverá o desejo em vista do fim desse saber. Mas Agostinho especifica: inflamamo-nos, isto é, ascendemos de desejo para adquirir, através do estudo, a faculdade que permite chegar a esses fins. Isso fica mais claro na seqüência do texto, no momento em que Agostinho cita o exemplo de um analfabeto: é como se disséssemos a ele que é possível, à distância, enviar

<sup>34</sup> Seguimos aqui a opção de Agaësse, “à l’état d’ébauche” (BA 16, p. 115), que, por sua vez, é seguida por Cillerai com “allo stato di abbozzo” (“em estado de esboço”) (ed. Cillerai, p. 551).

<sup>35</sup> Catapano, 2013b, p. 1102.

<sup>36</sup> A respeito desse trecho do *De Trin.*, Catapano (2013b) é o único intérprete que encontramos que o comenta.

<sup>37</sup> “*Quis enim sciendae verbi gratia rhetoricae ullam curam et operam impenderet nisi ante sciret eam dicendi esse scientiam?*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>38</sup> As traduções divergem nesse ponto. Na de Belmonte (2005, p. 310) está “pela experiência vivida por outros”; na de Cillerai (2013, p. 553) está “*abbiamo fatto esperienza*” (“fizemos experiência”). Na de Agaësse (1997, p. 117) “*par expérience*” (“por experiência”). Na inglesa de McKenna (2002, p. 42) “[we] *experience the result of learning*” (“nós experimentamos o resultado do aprendizado”). Optamos, nesse caso, por aquela de Agaësse.

<sup>39</sup> “*Aliquando etiam ipsarum doctrinarum fines auditos expertosve miramur, et ex hoc inardescimus facultatem comparare discendo, qua ad eos pervenire possimus*” (*De Trin.* X, 1, 1). Nossa tradução para esta passagem é devedora das versões de Agaësse (1997, p. 117) e de Cillerai (2013, p. 553).

palavras escritas, em silêncio, e que o destinatário poderá entendê-las, “não com os ouvidos, mas com os olhos” (*De Trin.* X, 1, 1),<sup>40</sup> e que o analfabeto poderá verificar como isso de fato acontece. Se ele verificar que isso é possível, pergunta Agostinho novamente, de modo retórico: “não é verdade que, enquanto este anseia saber como se o pode fazer, é impulsionado por qualquer desejo nesse fim que já tem por conhecido?” (*Ibid.*).<sup>41</sup> Nesse sentido, admirados pela finalidade de um saber, somos impulsionados a conhecê-lo.

Agostinho conclui os quatro exemplos afirmando que “desse modo se acende o desejo de conhecer daqueles que procuram aprender, pois, de fato, de nenhum modo se pode amar o que é de todo ignorado” (*De Trin.* X, 1, 1).<sup>42</sup> Portanto de algum modo o desejo (ou amor), surge, quando, querendo conhecer algo, temos algum conhecimento do que almejamos conhecer.

Mas Agostinho oferece ainda outro exemplo, porém de um gênero diferente, e depois aprofunda a questão a respeito da não possibilidade de amar o que é desconhecido. É o caso, por exemplo, da palavra *temetum*, arcaica e já em desuso, da qual certas pessoas não sabem o significado. Em sua busca para saber por que alguém ama aquilo que não se conhece, Agostinho vale-se dessa palavra. Quando alguém percebe que ela é um sinal desconhecido, ouve-lhe o som, mas ignora-lhe o significado, isto é, não a conhece. Diz Agostinho que, ao ouvir esse sinal desconhecido, se a pessoa não sabe, pergunta, deseja saber.<sup>43</sup>

A questão em discussão é que o som emitido é um signo (*signum*),<sup>44</sup> um sinal. Esta palavra em latim vem do verbo *signo*, que significa “marcar”, “selar”, “definir”. *Signum*, por sua vez, é o substantivo do verbo: “sinal”, “marca”; isto é, algo que tem um sinal, é-o porque tem uma marca, um selo indicativo. Fica mais claro quando vamos ao verbo *significo*: “mostrar”, “indicar”, “revelar”, “significar”. Ou seja, o *signum* indica e releva algo, “mostra” algo (uma das possíveis traduções) e é algo que tem marca, isto é, que possui uma *significatius* (significado).<sup>45</sup> Por esta breve digressão filológica, entendemos quando Agostinho diz:

<sup>40</sup> No latim: “*non auribus, sed oculis*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>41</sup> “*Nonne dum concupiscit nosse quo id possit omni studio circa illum finem movetur quem iam notum tenet*” (*De Trin.* X, 1, 1).

<sup>42</sup> Última frase do parágrafo. No texto latino: “*Sic accenduntur studia discentium. Nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest*” (*De Trin.* X, 1, 1). Se lermos outro texto ainda, o *Tract. Ioh.* XCVI, 4, vemos também esta relação entre amor e conhecimento: “Não se ama, pois, o que se ignora totalmente. Mas quando se ama aquilo que de algum modo se conhece, em virtude desse amor pode-se conhecer isso de modo melhor e mais pleno.” Em latim: “*Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur*” (*Tract. Ioh.* XCVI, 4, CCSL 36, p. 571).

<sup>43</sup> *De Trin.* X, 1, 2.

<sup>44</sup> “*Ita etiam signum*” (*De Trin.* X, 1, 2, primeira oração do parágrafo).

<sup>45</sup> A questão do “signo” encontra-se sobremaneira trabalhada no *De Magistro*. Além disso, cabe lembrar que, antes de Charles Peirce, Agostinho é considerado um dos pais da semiótica devido à temática do “signo”. Sobre este

Pois já deve conhecer que é um sinal, isto é, que aquela voz não é vazia, mas que ela significa algo. De modo diverso, esse trissílabo [*temetum*] já é conhecido e, através dos ouvidos, esse som articulado imprimiu-se em sua alma (*animo*). Por que se deve procurar algo mais [...], [visto que] tornou-se conhecido de que é um sinal e isso colocou nele em movimento o desejo de que coisa seja o sinal? Portanto, quanto mais é conhecido, mas não perfeitamente conhecido, tanto mais a alma deseja conhecer o que disso resta. [...] Nenhum sinal se conhece perfeitamente se não se conhece de que coisa ele é sinal. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>46</sup>

Sim, porque se soubesse que o som não era indicativo de algo, não perguntaria, talvez satisfeito com o que foi percebido pelos ouvidos. Por isso a importância de que, percebendo-se que é um *signum*, mas ainda não conhecendo sua *significatius*, procura saber: “porque já sabe que não apenas a voz existe, mas também que é um sinal, quer conhecê-lo de modo perfeito” (*De Trin.* X, 1, 2),<sup>47</sup> isto é, de modo completo, uma vez que a palavra latina usada aqui é *perfecte* e nos dá a idéia de algo completo e não dividido em partes.<sup>48</sup>

Com esses exemplos todos, Agostinho procura mostrar que sempre há algo que nos move a conhecer o que não conhecíamos. Todavia, na seqüência, ele entra no centro daquilo que é seu objetivo:

Quem, pois, pergunta com ardente cuidado para conhecê-lo, e ardente no estudo insiste, pode-se dizer que seja sem amor? Portanto, o que ama? Certamente, na verdade, não pode amar algo a não ser o que é conhecido. Nem ama as três sílabas, que já conhece. Dir-se-á que o que ama nelas é o saber que tem um significado, mas agora não se trata disso (de fato, não é isso que se busca conhecer), todavia, naquele que procura conhecer, inquirimos o que ele ama e de fato ainda não conhece. E por isso admiramos por que ama, pois sabemos com absoluta certeza que não se pode amar a não ser o que é conhecido. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>49</sup>

---

assunto pode-se consultar: Ruef, Hans. *Augustin ueber Semiotik und Sprache: sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift “De Dialectica” mit e. dt. Übers.* Bern: Wyss, 1981 e Cary, Phillip. *Outward signs: the powerlessness of external things in Augustine’s thought* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2008).

<sup>46</sup> “*Iam itaque oportet ut noverit signum esse, id est non esse inanem illam vocem sed aliquid ea significari; alioquin iam notum est hoc trisyllabum, et articulatam speciem suam impressit animo per sensum aurium. Quid amplius in eo requiratur quo magis innotescat [...] innotuit signum esse, movitque sciendi cupiditatem, cuius rei signum sit? Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est [...] neque ullum perfecte signum noscitur nisi cuius rei signum sit cognoscatur*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>47</sup> “*Quia vero non solum esse vocem sed et signum esse iam novit, perfecte id nosse vult*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>48</sup> No *A Latin Dictionary* de Lewis & Short (2011), *perfecte* significa “inteiramente, completamente, perfeitamente”; no OLD (1982) encontra-se o seguinte: “tal que nada está necessitando, completamente, perfeitamente, totalmente etc.” O verbo do qual deriva *perfecte* é *perficio*, que dá a idéia de fazer algo por completo, levar algo a seu término ou conclusão, terminar (Gaffiot, 1934; OLD, 1982; Lewis & Short, 2011; termo “perficio”), além de outros sentidos, como os de “fazer”, “construir”, “realizar”, “estabelecer” etc. (Lewis & Short, 2011; OLD, 1982; termo “perficio”).

<sup>49</sup> “*Hoc ergo qui ardentis cura quaerit ut noverit studioque accensus insistit, num potest dici esse sine amore? Quid igitur amat? Certe enim amari aliquid nisi notum non potest. Neque enim ille istas tres syllabas amat quas iam notas habet. Quod si iam hoc in eis amat quia scit eas significare aliquid, non inde nunc agitur (non enim hoc nosse quaerit), sed in eo quod scire studet quid amet inquirimus, quod profecto nondum novit, et propterea miramur cur amet quoniam firmissime novimus amari nisi nota non posse*” (*De Trin.* X, 1, 2). Para a tradução desta passagem seguimos em parte as opções de Beschin (1973, italiano) e Arias (1985, espanhol). Conforme dito na Nota Editorial, fornecemos uma opção de tradução (no caso, a de Arias) que, embora simples, parece não perder o sentido do texto agostiniano: “*Y el que con ardorosa diligencia estudia para saber y se inflama y persevera en su esfuerzo, ¿estará ayuno de amor? ¿Qué es, pues, lo que ama? No es posible, en verdad, amar una cosa sin conocerla. No ama estas tres sílabas el que ya las conoce. ¿Se dirá que lo que ama en ellas es el saber que tienen un significado? No se trata ahora de esto; no es esto lo que se busca saber: en el que se afana por conocer*”

Ao falar do *signum* há pouco, observou que “quanto mais se conhece um sinal, sem nunca o conhecer perfeitamente, mais o espírito deseja saber o que ainda lhe falta conhecer” (*De Trin.* X, 1, 2) e, logo após, no trecho supracitado, afirma que “não ama as três sílabas que já conhece. Poderá acontecer que as ame, por saber que significam algo para ele. Mas não se trata disso agora, pois não é isso o que se está procurando” (*De Trin.* X, 1, 2).<sup>50</sup> De algum modo nessa passagem ressoa o paradoxo do conhecimento, que Agostinho afirma admirarmos. Se não podemos amar a não ser o que seja conhecido, como pode existir amor nesses que procurar conhecer algo que ainda não conhecem? Mas Agostinho prossegue na argumentação em busca de uma resposta.

Nesse sentido, então pergunta: que, pois, ama? (*Quid ergo amat*).<sup>51</sup>

Não ama, pois, se não porque conhece e contempla nas razões das coisas qual seja a beleza (*pulchritudo*) de um saber em que está contido o conhecimento de todos os sinais; e qual utilidade há nessa habilidade (*peritia*) graças a qual a sociedade humana comunica os pensamentos entre si para que os grupos de homens não sejam piores do que qualquer solidão, se no dialogar não trocam os próprios pensamentos? A alma (*anima*), pois, distingue, conhece e ama esta forma (*speciem*) bela (*decoram*) e útil; e o quanto pode empenha-se a consegui-la em si quem quer que busque conhecer seja qual for o significado das palavras que ignora. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>52</sup>

Em um primeiro momento deste trecho, percebemos que Agostinho é sugestivo, no seguinte sentido: o homem não amaria, porque conhece e contempla nas razões das coisas a beleza do saber? O homem *conheceria* e contemplaria a *beleza de um saber* – o qual contém todos os sinais – e a *utilidade* desse saber, de forma que evitaria a solidão – algo que as pessoas sabem não ser bom e também com o qual não seria possível a vida em sociedade. Então, têm-se conhecimento, beleza e utilidade. Nesse primeiro momento do texto Agostinho não usa a expressão *species* (“forma”, “idéia”) – provavelmente de influência platônica –, mas apenas lida com saber, beleza e utilidade. Contudo, no segundo momento do trecho, ele fornece a resposta daquilo que sugere: “A alma, pois, distingue, conhece e ama esta forma (*species*) bela e útil” (*De Trin.* X, 1, 2).<sup>53</sup> No primeiro momento, ele não fala em forma, de

---

*preguntamos qué es lo quo él ama y aún no conoce; y precisamente nos admira su amor, porque sabemos con toda certeza que sólo es dable amar lo conocido”* (*De Trin.* X, 1, 2; trad. Arias, ed. BAC, 1985, p. 575).

<sup>50</sup> Tradução e texto latino das duas páginas agora citadas referidos pouco acima.

<sup>51</sup> *De Trin.* X, 1, 2. Aqui Agostinho se refere à pessoa que busca amar/conhecer.

<sup>52</sup> “*Quid ergo amat nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea peritia qua inter se humana societas sensa communicat ne sibi hominum coetus deteriores sint quavis solitudine si cogitationes suas colloquendo non misceant? Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima et novit et amat, eamque in se perfici studet quantum potest quisquis vocum significantium quaecumque ignorat inquirat*” (*De Trin.* X, 1, 2). A concisão do latim, nesta passagem, obrigou-nos a seguir mais de perto a tradução de Cillerai (2013).

<sup>53</sup> “*Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima et novit et amat*” (*De Trin.* X, 1, 2).

sorte que ela está implícita, mas agora está clara: é esta forma (*speciem*) que a alma conhece e ama. É a forma que se ama.

Conviria perguntar agora: que vem primeiro, o conhecimento (*notitia*) ou o amor (*amor*)? Além do que já vimos, desde o início, no texto agostiniano, vemos que, de algum modo, o conhecimento vem primeiro. No texto latino, tem-se “*propter hoc notum decus et ob hoc amatum quia notum studiose quaeritur verbum illud ignotum*” (*De Trin.* X, 1, 2, grifo nosso), isto é, “amado porque conhecido”. Agora, contudo, reforçamos esta hipótese de leitura, partindo da tradução francesa de Agaësse (1997), que deixa mais clara a tradução (uma vez que o texto latino, a nosso ver, não é tão simples, considerando-se a passagem na qual o excerto ocorre): “*la connaissance provocant l’amour*”<sup>54</sup> (“o conhecimento que provoca amor”).<sup>55</sup> Ou seja, a forma (*speciem*) bela e útil que a alma ama é-o porque esta a conhece.<sup>56</sup>

O trecho em português:

Está, de fato, à disposição de quase todas as almas (*animis*) racionais para ver a beleza desta habilidade por meio da qual os pensamentos entre os homens são conhecidos pela enunciação de vozes significantes. Por causa dessa beleza conhecida, e amada porque conhecida, busca-se com ardor a palavra ignorada. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>57</sup>

Além disso, diz Agostinho:

Com efeito, aquela forma (*species*) toca a alma (*animus*), que ela conhece e pensa, na qual brilha a beleza das almas (*animorum*) que devem unir-se em sociedade através da escuta e do intercâmbio de vozes conhecidas; e esta forma acende com zelo aquele que certamente busca o que ignora, mas que contempla e ama a forma que conhece, para a qual a coisa desconhecida pertence. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>58</sup>

Por essas duas passagens do texto agostiniano, vê-se que a *forma é conhecida*. Ademais, como Agostinho disse, a alma ama essa forma (*species*). Além disso, é a forma que acende o

<sup>54</sup> BA 16, p. 121.

<sup>55</sup> Pela tradução de Cillerai (2013, p. 559) também é possível ler que o conhecimento vem primeiro: “*a causa di questa bellezza conosciuta, e amata in quanto conosciuta*” (“por causa dessa beleza conhecida, e amada enquanto conhecida”). Antes de citar o texto latino, vejamos também a tradução em inglês de McKenna (2002, p. 44): “*he knows the beauty of this knowledge and loves it because he knows it*” (“ele conhece a beleza desse saber e o ama porque o conhece”). A precedência está dada ao conhecimento. A passagem à qual as traduções se referem é a já citada: “*propter hoc notum decus et ob hoc amatum quia notum studiose quaeritur verbum illud ignotum*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>56</sup> O leitor, se desejar, poderia lembrar aqui a noção de amor discutida no início deste capítulo.

<sup>57</sup> “*Omnibus enim fere animis rationalibus in promptu est ad videndum huius peritiae pulchritudo qua hominum inter se cogitata significantium vocum enuntiatione noscuntur; propter hoc notum decus et ob hoc amatum quia notum studiose quaeritur verbum illud ignotum*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>58</sup> “*Species namque illa tangit animum quam novit et cogitat in qua elucet decus consociandorum animorum in vocibus notis audiendis atque reddendis, eaque accendit studio quaerentem quidem quod ignorat, sed notam formam quo id pertineat intuentem et amantem*” (*De Trin.* X, 1, 2). Reparemos aqui que, no texto latino, é *vocibus notis*, mas é importante notar aqui que essas vozes conhecidas são vozes que possuem significado, senão seriam uma mera emissão de som sem sentido, como o próprio Agostinho pontuou anteriormente, ao falar da palavra *temetum*.

desejo de busca daquele que procura o que não conhece (*De Trin.* X, 1, 2).<sup>59</sup> Na seqüência, o exemplo que Agostinho oferece, ao final do parágrafo dois, para ilustrar o que está dizendo, é o seguinte: se perguntássemos a alguém o que é *temetum*<sup>60</sup> e o que lhe importa saber esta palavra, a pessoa responderia que importa sabê-lo para, quando a ouvir ou ler, poder entender o que o autor quis dizer (*temetum* é um vocábulo antigo para *vinum*, “vinho”).<sup>61</sup>

Contudo, isso não diz muito acerca da *forma que toca a alma* e faz com que ela busque conhecer o que ignora. Uma vez mais, parece que Agostinho dá por suposto que seu leitor saiba que a beleza de que ele está falando é contemplada na “luz da verdade” (*luce veritatis*), algo que ele diz no mesmo capítulo, depois de afirmar que é a forma (*speciem*) que a alma conhece e ama, mas que não está de todo claro no exemplo dado. Vejamos o trecho:

Com efeito, percebe-se na luz da verdade quão grande e quão bom seja entender todas as línguas de todos os povos e a nenhum ouvir como estrangeiro e de não ser ouvido por ninguém desse modo. A beleza desse conhecimento já é discernível pelo pensamento e, como algo que é conhecido, é amado. (*De Trin.* X, 1, 2)<sup>62</sup>

Nesse sentido, consideramos que, uma vez mais, é a teoria da iluminação divina que está em questão, pois ela está intimamente associada ao *luce veritatis* (como se viu acima, em Gioia, 2006). A respeito dessa iluminação, Gilson (2006) esclarece que:

Com justiça, ela [a teoria da iluminação divina] é considerada tão característica de sua doutrina que, comumente, sua teoria do conhecimento é designada pelo nome “doutrina agostiniana da iluminação divina”. Qual é o sentido dessa metáfora?

Primeiro, ela supõe que o ato pelo qual o pensamento conhece a verdade seja comparável àquele pelo qual o olho vê os corpos: *menti hoc est intelligere, quod sensui videre*.<sup>63</sup> Ademais, ela supõe que, como os objetos devem ser tornados visíveis pela luz para serem percebidos pela vista, as verdades científicas devem tornar-se inteligíveis por um tipo de luz para serem apreendidas pelo pensamento. Enfim, *ela supõe que, como o sol é a fonte da luz corporal que torna as coisas visíveis, Deus é a fonte da luz espiritual que torna as ciências inteligíveis ao pensamento*.<sup>64</sup> *Portanto, Deus é para nosso pensamento o que o sol é para nossa vista; como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade.* (Gilson, 2006, p. 159-160, grifo nosso)

Conforme se viu anteriormente, em que Gioia observou que Deus é *lux* e *veritas*, tem-se agora, pelo comentário de Gilson, que Deus é fonte de luz e fonte da verdade (ambos os comentários condizendo com o clássico *De Mag.* 33-34). Nesse sentido, voltemos ao ponto

<sup>59</sup> “*eaque accendit studio quaerentem quidem quod ignorat*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>60</sup> Vocábulo já referido anteriormente no mesmo capítulo e parágrafo do texto agostiniano (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>61</sup> *De Trin.* X, 1, 2.

<sup>62</sup> “*Conspicit namque in luce veritatis quam magnum et quam bonum sit omnes omnium gentium linguas intellegere ac loqui nullamque ut alienigenam audire et a nullo ita audiri. Cuius notitiae decus cogitatione iam cernitur amaturque res nota*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>63</sup> Há uma nota de Gilson aqui, p. 159, n. 33, que remete ao *De ordine* II, 3, 10 e a *Sol.* I, 6, 12.

<sup>64</sup> Nota de Gilson (2006, p. 160, n. 34), que transcrevemos: “*Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum aurem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est arque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat.*” *Soliloq.*, I, 6, 12 r. 32, col. 875. Cf. I, 14, 24; col. 882” (Gilson, 2006, p. 160, n. 34).

sobre o qual discutíamos. Agostinho diz: “A alma, pois, distingue, conhece e ama esta forma (*species*) bela e útil” (*De Trin.* X, 1, 2).<sup>65</sup> Agostinho também falou em contemplação da “beleza de um saber” associado à forma (*speciem*) que a alma conhece e ama, de sorte que só seria possível contemplar esse saber na luz da verdade.<sup>66</sup> Assim sendo, vemos que a forma (*species*) já conhecida é uma iluminação divina, porque a beleza de seu saber é considerada *in luce veritatis*, isto é, na luz da verdade que provém de Deus.

Por fim, no final do capítulo, Santo Agostinho expressa-se a respeito do conhecimento no que tange ao amor pelo próprio saber. Pontuando uma diferença entre o “ama saber o desconhecido” e o “ama o desconhecido”, em que o amor ao desconhecido é impossível, pois sempre há um conhecimento prévio ao que é ignorado, e em que “amar saber o desconhecido” é distinto, porque não se ama aí o desconhecido enquanto tal, mas o próprio saber, diz Agostinho:

Porque, a não ser que se conheça o que é saber, ninguém poderia dizer com confiança (*fidenter*) se sabe ou não se sabe. Não apenas, com efeito, aquele que diz: “Sei”, e diz a verdade, é necessário que saiba o que seja o saber; mas também aquele que diz: “Não sei”, e o diz com confiança, diz a verdade, sabe que diz a verdade e sabe o que seja o saber, pois distingue também o que não sabe daquele que sabe, quando, observando a si mesmo segundo a verdade,<sup>67</sup> diz: “Não sei”. E quando sabe que diz a verdade, de onde saberia se ignorasse o que seja o saber? (*De Trin.* X, 1, 3)<sup>68</sup>

Quando alguém é indagado se conhece ou não conhece alguma coisa, se sabe ou não sabe algo, independentemente da resposta “sei” ou “não sei”, esse alguém tem ciência do que seja o saber, o conhecimento. Ao dizer “sei” ou “não sei”, está embutida a noção de verdade, porque, se se diz “sei”, é porque sabe aquilo e, sabendo aquilo, sabe que aquilo é tal coisa com relação à pergunta proposta, isto é, há uma correspondência de verdade entre a pergunta e a resposta, independente da resposta, mas dependente da noção de verdade: “E quando sabe que diz a verdade, de onde saberia se ignorasse o que seja o saber?” (*De Trin.* X, 1, 3).<sup>69</sup> Não há como ignorar o que seja saber/conhecer se o que se diz é dito com a intenção de dizer a verdade, com confiança (*fidenter*) e segundo a verdade.

<sup>65</sup> “*Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima et novit et amat*” (*De Trin.* X, 1, 2).

<sup>66</sup> *De Trin.* X, 1, 2.

<sup>67</sup> Aqui nos servimos da opção de Cillerai (2013), que traduziu *veraciter* por “*secondo verità*” (ed. Cillerai, 2013, p. 561). Traduzir por “verdadeiramente”, ou algo semelhante, fugiria um pouco do sentido de Agostinho, dado o contexto da teoria da iluminação divina.

<sup>68</sup> “*Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quidquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim qui dicit: ‘Scio’, et verum dicit necesse est ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit: ‘Nescio’, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique quid sit scire quia et discernit ab sciente nescientem cum veraciter se intuens dicit: ‘Nescio’. Et cum id se scit verum dicere, unde sciret si quid sit scire nesciret?*” (*De Trin.* X, 1, 3).

<sup>69</sup> “*Et cum id se scit verum dicere, unde sciret si quid sit scire nesciret?*” (*De Trin.* X, 1, 3).

O segundo capítulo (que, como dissemos, faz parte do tratamento da relação entre e amor e conhecimento) é curto e tem apenas um parágrafo. Nele, Agostinho retoma o que abordou no Capítulo 1, mas de forma resumida e teórica, isto é, quais são os tipos de conhecimentos que foram vistos até agora com relação ao amor. Uma vez que vimos de modo extenso o Capítulo 1, podemos resumir o segundo com as principais sentenças que retomam os tipos de conhecimento vistos, que são quatro. Diz Agostinho:

Portanto, todo estudioso e todo curioso não ama o desconhecido, ainda quando persegue com ardentíssimo desejo de conhecer o que não sabe. [1] Ou,<sup>70</sup> na verdade, já tem um conhecimento genérico do que ama, e aspira ainda conhecê-lo em algo singular ou nas coisas singulares ainda não conhecidas, talvez louvadas [por ouvir dizer] [...]. [2] Ou vemos na forma da razão eterna algo e aí amamos, que, quando se expressa em alguma imagem temporal, cremos e amamos, por conta daqueles que a elogiam e a experimentaram, [assim] não amamos qualquer coisa desconhecida, onde já argumentamos suficientemente acima. [3] Ou amamos algo conhecido por causa de algo desconhecido que buscamos [...], conforme falei um pouco anteriormente acerca da palavra desconhecida [viz. *temetum*]. [4] Ou, quem quer que seja, ama-se o próprio saber, o qual a ninguém que deseja saber algo pode ser desconhecido. (*De Trin.* X, 2, 4)<sup>71</sup>

Associando os números de 1 a 3, Brian Stock comenta que há em [1]:

O conhecimento através de um gênero, com ignorância de uma coisa específica que recai sob o gênero. Nesse caso, eu conheço um gênero, o qual é fonte do meu “amor”; e eu desejo conhecer uma coisa particular dentro desse gênero. Eu ainda não o conheço, mas o ouvi elogiado por outros. Como uma expressão do meu desejo, eu represento o particular objeto em minha mente criando uma imagem do que ele se parece. Esse desejo é a forma pela qual expresso meu “amor”. (Stock, 1996, p. 265)

Stock faz seu comentário com base no segundo capítulo, mas consideramo-lo de modo que abarque o primeiro. Pois, neste caso, podemos lembrar quando Agostinho falou do amor por ouvir dizer (*ex auditu*) das belezas corporais, das quais já se tem um conhecimento *genérico* por tê-las visto numerosas, bem como os outros exemplos *ex auditu*, que cabem

<sup>70</sup> Reparemos que os quatro tipos possíveis (chamemos de hipóteses) de amor e de conhecimento, nesse parágrafo, são introduzidos por Agostinho pela preposição “*aut*”. No próximo capítulo desta dissertação, como veremos, ele retomará essas quatro hipóteses, introduzindo-as com a preposição “*an*”.

<sup>71</sup> “*Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. [1] Aut enim iam genere notum habet quod amat idque nosse expetit etiam in aliqua singula vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur. [...] [2] Aut in specie sempiternae rationis videmus aliquid et ibi amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporalis effigie illis qui experti sunt laudantibus credimus et amamus, non aliquid amamus incognitum unde iam supra satis disseruimus. [3] Aut aliquid notum amamus propter quod ignotum aliquid [...] sicut de incognito verbo paulo ante locutus sum. [4] Aut ipsum scire quisque amat, quod nulli scire aliquid cupienti esse incognitum potest*” (*De Trin.* X, 2, 4).

Fornecemos ao leitor a versão de McKenna para esta passagem: “*No studios person and no curious person, therefore, loves the unknown, even when he presses forward with the utmost eagerness to know the unknown. For he either already knows generically what he loves, and is now eager to know it in some particular thing or things which he does not know, but whose praises he has perhaps heard. [...] Or we see something in the form of the eternal reason and love it there. And when this is reproduced in some image of a temporal thing, and we give credence to it and love it on account of those experienced ones who praise it, we do not love anything unknown, according to the principle that we have already discussed at sufficient length. [...] Or, again we love something known, and on account of it, we seek something unknown [...], as I said a little before when speaking of the unknown word. Or finally, everyone loves knowing, a fact that cannot be unknown to anyone who desires to know something*” (*De Trin.* X, 2, 4, trad. de McKenna, ed. Cambridge, 2002, p. 45-46).

classificá-los como o que conhecemos de algum modo, sob algum gênero. Agaësse tem uma posição semelhante a essa ao comentar o *De Trin.* X, 1, 1, que contém os *ex auditu*: “não se deseja conhecer qualquer coisa se não se tem uma imagem genérica da mesma”.<sup>72</sup>

Prossegue Stock que há:

[2] O conhecimento através da razão eterna, com ignorância de como isso é para se manifestar. Nesse caso, eu vejo algo que está dentro do escopo do entendimento da razão eterna (*falls within the purview of eternal reason*),<sup>73</sup> que é de onde meu amor nasce. Quando esse amor é expresso em uma semelhança da razão eterna, existindo no tempo, eu acredito nisso e o amo por conta de quem, tendo experimentado isso, ofereceu seu louvor disso. (Stock, 1996, p. 265)

Nesse caso podemos lembrar, no primeiro capítulo do *De Trin.* X, quando Agostinho falou, sugestivamente, que, “não ama, pois, se não porque conhece e contempla nas razões das coisas (*rationibus rerum*) qual seja a beleza de um saber?” (*De Trin.* X, 1, 2). Fala-se em “razão das coisas”, mas, como vimos, ela está relacionada à divindade, o que a aproxima, porque é o conhecimento através da razão eterna, isto é, do *Logos*, do Mestre Interior.

Por fim, Stock comenta o [3]:

[3] O conhecimento de algo por via dos sentidos, com ignorância de alguma coisa não acessível aos sentidos. Nesse caso, eu expresso minha devoção em direção a algo que é conhecido, como um som de uma palavra, e, por conta disso, eu busco algo que é desconhecido, que é o significado da palavra. Este é caso do *temetum*, no qual está o amor do que é conhecido que me chama a atenção, juntamente ao seu relevante potencial para o que eu não conheço. (Stock, 1996, p. 265)

Como vimos, o caso do *temetum* apareceu em *De Trin.* X, 1, 2.

O quarto exemplo [4], o do amor ao saber, que Stock não comenta, fazemo-lo e relacionamo-lo. Vimos que Agostinho, em *De Trin.* X, 1, 3, afirmou: “Porque, a não ser que se conheça o que é saber, ninguém poderia dizer com confiança se sabe ou não se sabe. Não apenas, com efeito, aquele que diz: ‘Sei’, e diz a verdade, é necessário que saiba o que seja o saber; mas também aquele que diz: ‘Não sei’” (*De Trin.* X, 1, 3).<sup>74</sup> No Capítulo 2, o filósofo falou sobre o amor ao próprio saber, que estava no fim do primeiro capítulo. Seguindo o modelo de Stock, poderíamos dizer que esse é o conhecimento através da noção de verdade. Se não houvesse uma noção de verdade, não poderia haver o amor ao saber, posto que o amor ao próprio saber depende da correspondência entre pergunta e resposta no que tange à verdade.

<sup>72</sup> Agaësse, 1997, p. 602.

<sup>73</sup> Utilizando aqui a terceira acepção de “*purview*” do Merriam-Webster (*in*: Lingoês, 2005): “*range of vision, understanding, or cognizance*”.

<sup>74</sup> “*Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quidquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim qui dicit: ‘Scio’, et verum dicit necesse est ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit: ‘Nescio’*” (*De Trin.* X, 1, 3).

Acompanhando Agostinho nesses dois primeiros capítulos, pôde-se perceber que sua investigação é progressiva. Ele retoma o que vinha discutindo, mas o caminho é, sobretudo, progressivo, de tal modo que, no final do segundo capítulo, ele deseja continuar:

Mas creio ter persuadido (*persuasisse*) aqueles que observam diligentemente a verdade, que a coisa acontece de outro modo, e que absolutamente não se ama o que é desconhecido. Mas porque os exemplos dados são daqueles que desejam conhecer algo que eles não são, é necessário ver se não é talvez um novo gênero de coisas que aparece quando a mente deseja conhecer-se a si mesma. (*De Trin.* X, 2, 4)<sup>75</sup>

Quando o filósofo fala, neste final, que os exemplos dados se referem àqueles que desejam conhecer algo que eles não são, isso é porque esses conhecimentos são conhecimentos que não os da própria alma, que não o conhecimento de si. Este é o que ele visa agora, quando afirma que deseja ver se surge algo diferente quando a *mens* anseia por conhecer-se.

Se Agostinho agora visa o conhecimento da mente, e falou do amor da mente no Livro IX, conforme brevemente mencionamos, então se tem que essa discussão entre amor e conhecimento é uma preparação para o conhecimento de si. Uma vez estabelecido que há uma relação entre *mens* e *amor* (Livro IX), e estabelecido nesses dois capítulos que não há *amor* sem *notitia* (conhecimento), ficou também assente que não se ama o que não se conhece – não se ama o desconhecido, pois temos algum conhecimento daquilo que desejamos conhecer e que ainda não conhecemos (propriamente falando). Nessa medida, agora Agostinho está, teoricamente, preparado para falar do *notitia sui* (conhecimento de si), que, como veremos no próximo capítulo, o conhecimento de si é o conhecimento da *mens*.

Arriscamos aqui também a hipótese de que Agostinho está procedendo no Livro X conforme o que ele diz no *De vera religione* XXIX, 52:

Na consideração dessas coisas [viz. criaturas] não se deve exercer uma vã e perecível curiosidade, mas ascender gradualmente ao imortal e duradouro. (*De vera relig.* XXIX, 52)<sup>76</sup>

Isto é, na consideração das criaturas, não se deve exercer uma curiosidade vã e efêmera, mas ascender gradualmente ao que é eterno. Em outros termos, poder-se-ia dizer: ir do sensível ao inteligível, do corpóreo ao imaterial, das criaturas até Deus.

<sup>75</sup> “*Sed quam se res aliter habeat neque omnino quidquam ametur incognitum, arbitror me persuasisse verum diligenter intuentibus. Sed quia exempla quae dedimus eorum sunt qui aliquid quod ipsi non sunt nosse cupiunt, videndum est ne forte aliquod novum genus appareat cum se ipsa mens nosse desiderat*” (*De Trin.* X, 2, 4).

<sup>76</sup> “*In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*” (*De vera relig.* XXIX, 52; CCSL 32, p. 221).

## O CONHECIMENTO DE SI E O PRECEITO DÉLFICO

Estabelecido nos capítulos 1 e 2 do Livro X que ninguém ama o desconhecido (ou que não há nada que se ame sem que haja algum conhecimento da coisa amada), Agostinho parte para o Capítulo 3 de modo argumentativamente semelhante aos anteriores, isto é, lidando com problemáticas relativas às questões e procurando resolvê-las,<sup>1</sup> porém agora se referirá não ao plano sensível, mas ao inteligível e interior. Pergunta ele:

O que, pois, ama a mente, quando ardentemente procura-se a si mesma para se conhecer, enquanto ela é desconhecida a si mesma? Eis que de fato a mente procura-se a si mesma para se conhecer e se inflama por esse desejo. Portanto ama. Mas o que ela ama? Se ama a si mesma, como é possível, dado que não se conhece ainda e ninguém pode amar aquilo que não conhece? (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>2</sup>

Se não se pode amar algo sem conhecimento, como já foi demonstrado, como pode a alma se amar procurando-se para se conhecer, se ela ainda não se conhece? Para responder a isso, Agostinho lança quatro hipóteses<sup>3</sup> antes de fornecer uma primeira resposta afirmativa. Ele vale-se delas para mostrar a seu leitor que, embora as conheça e as admita como hipóteses, mostrará que nenhuma delas é o caso. Vamos enumerá-las para que fique claro que elas correspondem às quatro hipóteses do capítulo anterior, porém agora referidas à mente, ao interior/inteligível. No texto latino, essas hipóteses são introduzidas pela conjunção *an*,<sup>4</sup> que tem sentido interrogativo, significando: “será que?”, “ou?”, “por acaso?”, entre outros.<sup>5</sup>

### 3.1. As quatro hipóteses referentes ao amor e ao conhecimento da mens

Pergunta Agostinho o que a mente poderia amar:

[1] Será a fama que celebrou sua beleza, como quando ouvimos falar de coisas ausentes? Talvez não se ame a si mesma, mas o que imagina (*fingit*)<sup>6</sup> de si e que é muito provavelmente diferente

<sup>1</sup> Pode-se também dizer que procede com aquela espécie de dialética a que nos referimos na introdução. O desenvolvimento das problemáticas levantadas por Agostinho, e tratadas neste Capítulo 3, deixará isso mais claro.

<sup>2</sup> No latim: “*Quid ergo amat mens cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit ut noverit et inflammatur hoc studio. Amat igitur. Sed quid amat? Si se ipsam, quomodo cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit?*” (*De Trin.* X, 3, 5).

<sup>3</sup> Para um aprofundamento dessas quatro hipóteses, Catapano (2013b, p. 1103-1104) e, sobretudo, Bermon (2001, p. 80-89) são os que mais as desenvolvem, dentre os comentadores consultados.

<sup>4</sup> Bermon, 2001, p. 80.

<sup>5</sup> Sentidos segundo os dicionários de Saraiva (2000) e Gaffiot (1934), assim como do OLD (1982).

<sup>6</sup> Agostinho aqui está usado o verbo *fingo* provavelmente em seu sentido figurado (imaginar, inventar etc.) e não em seu sentido primeiro (fazer por modelagem, criar, fabricar, modelar) (OLD, 1982; Gaffiot, 1934; Faria, 1962). Embora se possa traduzir como “fabricar”, nesse caso teria que se usar uma paráfrase ou explicar que é uma fabricação mental que não corresponde à realidade. O próprio contexto da citação nos permite inferir que é algo como imaginar, inventar etc.

do que é. Ou será que a mente se imagina semelhante a si e, por isso, quando ama esta imaginação (*figmentum*), ama-se antes de se conhecer, pois observa atentamente o que é semelhante a si e, portanto, conhece outras mentes na base das quais imagina a si própria e é conhecida a si segundo o próprio gênero [das mentes pelas quais se imaginou]. Por que então quando conhece outras mentes, não conhece a si mesma, dado que nada pode ser mais presente a si própria do que ela mesma? (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>7</sup>

[2] Será que vê na razão da Verdade eterna o quanto seja belo conhecer-se a si mesma e assim ama o que vê e se esforça para realizá-lo em si mesma? Pois, por mais que não seja conhecida a si mesma, entretanto é conhecido o quão bom é se conhecer. E certamente é surpreendente não se conhecer ainda e que já se conheça o quão belo seja se conhecer. (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>8</sup>

[3] Por ventura vê algum fim excelente (*optimum*), isto é, a própria segurança e felicidade, mediante certa memória oculta, que não a abandonou em seu progresso a lugares longínquos, e acredita não poder chegar a esse fim a não ser que se conheça? (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>9</sup>

[4] Ou talvez, quando ama conhecer-se, não ama a si mesma, que não conhece ainda, mas ama o próprio conhecer, e amargamente tolera esta falta de ciência com a qual quer compreender tudo? Porém sabe o que seja o conhecer e, enquanto ama o que conhece, deseja também conhecer-se. (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>10</sup>

Na primeira hipótese, tem-se que a mente amar-se-ia através de uma imagem (*figmentum*) que faz de si por meio de outras mentes, mas que, a princípio, é muito diferente do que ela própria é. Mas suponhamos que essa imagem corresponda ao que ela é, pois observa atentamente o que é semelhante a si nas outras mentes, e isso está de acordo com o que é. Nesse sentido, ela poderia amar-se com base nessa imagem que lhe é semelhante, do mesmo gênero. Mas o conhecimento de outras mentes não fornece o conhecimento de si própria, por isso que Agostinho pergunta, afirmativamente, que “nada pode ser mais presente a

---

<sup>7</sup> “*An ei fama praedicavit speciem suam sicut de absentibus solemus audire? Forte ergo non se amat, sed quod de se fingit hoc amat longe fortasse aliud quam ipsa est. Aut si se mens sui similem fingit et ideo cum hoc figmentum amat se amat antequam noverit quia id quod sui simile est intuetur, novit ergo alias mentes ex quibus se fingat et genere ipso sibi nota est. Cur ergo cum alias mentes novit se non novit cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?*” (*De Trin.* X, 3, 5).

Conforme já dito, segue uma opção de tradução para esta passagem, de McKenna: “*Or has it become acquainted with its own beauty in the same way as we usually hear about people who are absent by means of a report? Perhaps, then, it does not love itself at all, but the image which it forms of itself, and which may be far different from itself. Or if the mind forms an image that is like itself, and, then when it loves this representation [figmentum] it loves itself before it knows itself, because it beholds something like itself. Then, perhaps, it knows other minds from which it forms an image of itself, and so it is already known to itself generically. But why then does it not know itself, since it knows other minds, if nothing can be more present to itself than itself?*” (*De Trin.* X, 3, 5, trad. McKenna, ed. Cambridge, 2002, p. 47). Observação nossa: o que está entre colchetes é o conteúdo da nota 10, imediatamente após “*this representation*”.

<sup>8</sup> “*An in ratione veritatis aeternae videt quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod videt studetque in se fieri quia, quamvis sibi nota non sit, notum ei tamen est quam bonum sit ut sibi nota sit? Et hoc quidem permirabile est nondum se nosse et quam sit pulchrum se nosse iam nosse*” (*De Trin.* X, 3, 5).

<sup>9</sup> “*An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt, per quandam occultam memoriam quae in longinqua eam progressam non deseruit, et credit ad eundem finem nisi se ipsam cognoverit se pervenire non posse?*” (*De Trin.* X, 3, 5).

<sup>10</sup> “*An cum se nosse amat, non se quam nondum novit sed ipsum nosse amat acerbiusque tolerat se ipsam deesse scientiae suae qua vult cuncta comprehendere? Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit etiam se cupit nosse*” (*De Trin.* X, 3, 5).

si própria do que ela mesma” (*De Trin.* X, 3, 5). Pois, pelo fato de a mente estar mais presente a si mesma do que a outras mentes, não há como ela, sendo mais presente a si do que a outras, amar ou conhecer as outras mais do que a si. Porém, se se está buscando o que a mente ama quando busca se conhecer, essa hipótese é descartada, uma vez que a imagem genérica que tem de si não corresponde a ela mesma.<sup>11</sup>

Na segunda hipótese, a mente veria a beleza de conhecer-se na Verdade eterna e, por isso, embora não se conhecendo, conheceria o quão bom é se conhecer. Mas o que Agostinho está procurando é o que a mente ama quando se busca conhecer. Não basta, portanto, conhecer o quão bom é se conhecer. Por isso, ele passa à terceira hipótese.

Na terceira, a mente visa um fim excelente (*optimum*), buscando sua felicidade e segurança mediante certa memória oculta. Porém, o problema é que ela busca o fim desejado e ignora o que antes procurava, sua alma. A busca mudou de direção, e a memória oculta torna-se a condição de conhecimento de si mesma. Nesse sentido, permaneceu na memória o fim excelente, mas não o conhecimento de si mesma.

Na quarta e última hipótese, já começa a delinear-se a primeira resposta à questão, que Agostinho dará na seqüência, que é o saber relacionado ao conhecimento de si. Nessa quarta hipótese, embora a mente não se conheça, ela sabe o que seja o conhecer enquanto tal, mesmo que suporte, amargamente, essa falta de saber. Mas ao menos uma certeza ela tem: o que seja o saber. Porém, questiona Agostinho:

De onde, então, conhece o próprio conhecer se não se conhece? Pois sabe que conhece outras coisas, mas não se conhece. Daqui, portanto, que ela sabe o que seja o conhecer. De que modo, então, ignora-se a si mesma se conhece a si que conhece algo? Pois não conhece outra mente que conhece,<sup>12</sup> mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma. Quando, em seguida, procura-se para

---

<sup>11</sup> Agostinho acrescenta ainda nesta hipótese, antes de passar para a próxima, que seria possível acontecer como no caso dos olhos, isto é, que seria possível tomar o conhecimento da mente como acontece no conhecimento dos olhos, que se vêem a si mesmos por meio de espelho. Entretanto, conclui o filósofo que não é possível contemplar o incorpóreo através do corpóreo: “e não se deve imaginar de nenhum modo ser possível recorrer a qualquer coisa de semelhante para contemplar as coisas incorpóreas, de tal modo que a mente se conheça como em um espelho” (em latim: “*nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi ut mens tamquam in speculo se noverit.*” – *De Trin.* X, 3, 5).

A respeito desta passagem dos olhos e do espelho, Bermon (2001) coloca Agostinho em discussão com Platão (*Alcebiades* 132e-133b) e outros autores antigos, afirmando que Agostinho, nesta passagem em específico, “opõe-se claramente a Platão”, pois Sócrates afirma a Alcebiades que o conhecimento da alma deve se dar pelo conhecimento de outras almas, hipótese esta que Agostinho rejeita (Bermon, 2001, p. 82-83).

<sup>12</sup> Nesta passagem há vários participios, como *quaerentem* (“procurante”, ou “que procura”) e *nescientem* (“ignorante”, ou “que ignora”). É comum, ou trivial, traduzir participios deste modo, como por “que procura”, “que ignora” etc. Arias (1985), nesta passagem, por exemplo, opta por este tipo de tradução, ao versar para o espanhol “*Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit*” por “*Al buscarse para conocer, sabe que se busca y se ignora*” (*De Trin.* X, 3, 5, trad. Arias, 1985, grifo nosso). No caso da língua portuguesa, como no da italiana, ainda existem os participios como “procurante”, “ignorante” etc. Nesse caso, optamos por uma tradução que fica entre a de Arias (1985) e a de Cillerai (2013), a fim de mantermos certa similaridade com o texto latino e nos valermos de um recurso que existe, o participio ativo. Ademais, como a língua italiana parece estar mais próxima do latim comparada à nossa, a tradução de Cillerai chega mais próxima ao texto latino valendo-se do participio em toda a passagem; a título de exemplo, a opção de Cillerai para o período referido é a

se conhecer, já se conhece como procurante. Logo, já se conhece. Por isso, não pode ignorar-se totalmente a mente que, enquanto conhece que se ignora, já se conhece. Se, porém, ignora-se que se ignora, não se procuraria para se conhecer. Por isso, pelo fato mesmo de que se procura, isso demonstra ser ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Enquanto se procura para se conhecer, de fato, conhece-se como procurante e ignorante a si mesma. (*De Trin.* X, 3, 5)<sup>13</sup>

Antes de tudo, a mente sabe, em si, o que seja o saber. Ademais, ao introduzir o verbo *nescire* (ignorar), Agostinho mostra que há de admitir, pelo menos, com relação à busca do conhecimento de si, um sujeito que procura e um objeto a ser procurado. Pois, tendo consciência de que se ignora, sabe ao menos que uma parte precisa ser encontrada, por um lado e, de outro, uma parte que busca e é conhecida. Agostinho diz: “Por isso, não pode ignorar-se totalmente a mente que, enquanto conhece que se ignora, já se conhece”; em latim: “*Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit*” (*De Trin.* X, 3, 5). O sujeito (mente) está oculto, mas, pela argumentação precedente (das hipóteses), infere-se evidentemente que o sujeito da ação é a mente.<sup>14</sup> O objeto, por seu turno, também é a mente: “Se, porém, ignora-se que se ignora, não se procuraria para se conhecer”; em latim: “*Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat*” (*De Trin.* X, 3, 5). O que se procura para se conhecer é a mente. Daí que há de admitir, ao menos, um sujeito que busca e um objeto a ser procurado. O próprio texto latino permite-nos esta inferência.

Por fim, Agostinho diz: “Enquanto se procura para se conhecer, de fato, conhece-se como procurante e ignorante a si mesma” (*De Trin.* X, 3, 5). A mente já se conhece de algum modo pelo fato de se procurar e se ignorar. Ao se procurar para se conhecer há, ao menos, duas possibilidades: uma é ignorar, mas, ao ignorar-se para conhecer-se, ela não pode se ignorar totalmente, pois sabe que conhece aquilo que ignora, isto é, a si mesma; a outra é procurar, mas, ao procurar, ela sabe o que procura – a si mesma. Portanto, conhece-se a si mesma de algum modo. Contudo, esse conhecimento de si a que Agostinho chegou ainda não é a solução definitiva que ele oferece ao problema. Segundo Catapano, esse conhecimento é ainda “imperfeito e latente”.<sup>15</sup> Catapano comenta isso, porque é apenas depois de superar a

---

seguinte: “*Mentre si cerca per conoscersi, infatti, si conosce come ‘cercante’ e come non conoscente se stessa*” (*De Trin.* X, 3, 5, trad. Cillerai, 2013).

<sup>13</sup> “*Ubi ergo nosse suum novit si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit; hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit*” (*De Trin.* X, 3, 5).

<sup>14</sup> A “mente” que colocamos entre colchetes, Cillerai (2013) coloca-a, porém, sem colchetes, valendo-se de paráfrase: “*Perciò non può assolutamente non conoscersi una mente*” (*De Trin.* X, 3, 5, trad. Cillerai, 2013).

<sup>15</sup> Catapano, 2013b, p. 1104.

aporia que vem na seqüência que Agostinho demonstra como a mente (parte superior da alma) se conhece totalmente, superando os estágios da argumentação precedente.

Ainda com relação a essa passagem, convém citar uma expansão que Bermon (2001) faz dela com relação aos verbos *nescire* e *quaerere* (procurar), relacionando-a com a nesciência socrática:

Agostinho pode substituir o verbo procurar (*quaerere*) por aquele de ignorar (*nescire*), de maneira a conferir a seu raciocínio um escopo maior. Como ele escreve de fato: “não pode totalmente se ignorar a mente que, assim que se sabe ignorante, se sabe certamente”. Enquanto que se ignora, a mente se conhece portanto já se ignorando. Essa formulação paradoxal do conhecimento de si evoca irresistivelmente a “nesciência” de Sócrates, que sabia que nada sabia. De fato, encontra-se um eco da máxima socrática na declaração de Agostinho: “Se a mente ignora que se ignora, ela não se procura para se conhecer”. Com efeito, a ignorância socrática, à diferença da ignorância do comum dos homens, se conhece ela mesma; assim, ela é chamada pelo próprio Sócrates de uma ciência humana. Ela é humana na medida em que é apenas ciência de uma ignorância, mas ela é já ciência, pois ainda assim é um saber. [...]

[Mas] esta conclusão é apenas provisória: foi apenas estabelecido que a mente se conhece a si mesma de uma certa maneira. (Bermon, 2001, p. 90-91)

### 3.2. A aporia do conhecimento da alma (mens)

De fato, a conclusão a que Agostinho chega é apenas provisória, pois conduz a uma aporia. Se a mente já se procura para se conhecer, é porque há uma parte dela que é sujeito da procura e outra que é objeto da procura. Provavelmente, a origem dessa aporia seja Sexto Empírico, que, poucos séculos antes de Agostinho,<sup>16</sup> já havia sustentado no Πρὸς λογικούς<sup>17</sup> que, com relação ao intelecto (ou mente),<sup>18</sup> não é possível haver um sujeito que procura e um

<sup>16</sup> Sexto Empírico viveu entre os séculos II e III, entre cerca de 160 a 210 d.C (Bury, Loeb, 1967).

<sup>17</sup> Alguns autores se referem a esta passagem como *Adversus Mathematicos* VII, 310 (e.g.: Courcelle, 1974, p. 83). *Adv. Math.* é uma das obras de Sexto Empírico que contém 11 livros, dentre os quais o sexto e o sétimo são conhecidos como Πρὸς λογικούς (*Pros logikous*), “Contra os lógicos”. Porém edições recentes da obra de Sexto Empírico seguem esta subdivisão dos livros, como encontramos na *Loeb Classical Library (Sextus Empiricus in four volumes, 1967-1976)*, nas edições da Clarendon (*Against the Grammarians, 1998, e Against the Ethicists, 2000*) e nas da Cambridge University Press (*Against the Logicians, 2005, e Against the Physicists, 2012*). Para mais detalhes, cf. as “Prefatory Note” dos volumes II, III e IV da *Loeb Classical Library* ou a “Introduction” da edição *Sextus Empiricus, Against the Grammarians*, trad. David Blank, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. xiii-iv.

Cabe lembrar aqui também o que observa Bett (2006) a respeito do termo “lógica” na introdução ao *Against the Logicians*: “O status de lógica como uma das três maiores partes da filosofia já foi mencionado. Mas é importante notar que lógica, nesse contexto, cobre consideravelmente mais do que o que nós normalmente entenderíamos por este termo. A palavra grega *logos* pode significar tanto ‘discurso’ como ‘razão’ (entre outras coisas), e o escopo da lógica, como concebida no período helenístico, reflete essa dualidade” (Bett, in *Sextus Empiricus, Against the Logicians*, Cambridge, 2006, p. xv; para maior aprofundamento, cf. p. xv-xix).

<sup>18</sup> A depender da tradução, poderia ser “mente”, “razão”, “intelecto” (opção de Bury, 1967, e Russo, 1975), “pensamento” (opção de Bett, 2006), “espírito” etc. O substantivo grego em questão é o famoso νοῦς (*noûs*), que possui esses diversos significados, mas, de modo geral, refere-se à faculdade de pensar (Bailly, 1901, e Lindell & Scott, 1940). Em nossa tradução, optamos por “intelecto”, dado o contexto do sentido da palavra grega e as opções dos tradutores Bury e Russo.

objeto procurado, nem que o intelecto se conheça por completo, sendo um como um todo, sem partes.<sup>19</sup> Sexto Empírico sustentava o seguinte:

Por esses [argumentos] fique estabelecido que o homem nem pode apreender os sentidos através do corpo nem inversamente o corpo através deles, nem cada qual a si mesmo ou uns aos outros. Após isso, tem-se de demonstrar que tampouco o intelecto é conhecedor de si mesmo, como sustentam os filósofos dogmáticos. Pois se o intelecto apreende a si mesmo, ou como um todo apreenderá a si mesmo ou não como um todo; mas por uma parte de si mesmo empregada em si, não seria capaz de apreender-se a si mesmo. Portanto, se como um todo apreende a si mesmo, como um todo seria a apreensão e o apreendedor; contudo, sendo todo o que apreende, nada seria então o apreendido: mas é um dos maiores contra-sensos que haja o apreendedor sem haver porém aquilo de que há apreensão. E nem mesmo pode o intelecto servir-se de uma parte sua em si mesmo. Como, pois, a própria parte apreenderá a si mesma? Se como um todo, nada seria procurado; se, por outro lado, por uma parte, novamente, como aquele se conhecerá? E assim *ad infinitum*. (Sexto Empírico, *Pros log.* I, 310-312)<sup>20</sup>

A base do argumento de Sexto Empírico é que, se pressupomos algo que procura e algo que é procurado (em termos contemporâneos, sujeito e objeto), não é possível que o intelecto (ou mente) se apreenda como um todo. Neste caso, apreender-se como um todo eliminaria o objeto da procura, mas, para Sexto Empírico, isso é algo irracional, isto é, é irracional existir o apreendedor mas existir não o objeto da apreensão. No caso de o intelecto ter partes e uma parte procurar a outra, a parte que procura não será encontrada, porque não é objeto da procura; e assim *ad infinitum*. Posto nesses termos, o problema leva, de fato, a uma aporia.

No entanto, tanto para Courcelle,<sup>21</sup> como para Agaësse,<sup>22</sup> Booth<sup>23</sup> e Catapano,<sup>24</sup> essa questão da aporia em Agostinho é encontrada nas *Enneades* de Plotino, V, 3, onde este

<sup>19</sup> Courcelle (1974) resume a aporia nestes termos: “Essa aporia já levou Sexto Empírico a sustentar que a inteligência não pode ser nem a que percebe (*percevente*) toda inteira, nem em parte; pois, se é toda inteira, não há mais objeto percebido; se é em parte, essa parte mesma não pode se perceber apenas por uma parte da parte; e assim por diante” (Courcelle, 1974, p. 83).

<sup>20</sup> Em grego: “[<sup>310</sup>] Διά τούτων μὲν δὴ παρεστάσθω ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὔτε διὰ τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις δύναται λαβεῖν οὔτε ἀνάπαλιν διὰ τούτων τὸ σῶμα, <εἶγε> μηδὲ <αὐταῖς> αὐτὰς ἢ ἀλλήλας. ἐξῆς δὲ ὑποδεικτέον ὅτι οὐδ’ ἑαυτῆς ἐπιγνώμων ἐστὶν ἡ διάνοια, καθάπερ ἀξιοῦσιν οἱ δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων. εἶπερ γὰρ ὁ νοῦς ἑαυτὸν καταλαμβάνεται, ἤτοι ὅλος ἑαυτὸν καταλήψεται, ἢ ὅλος μὲν οὐδαμῶς [<sup>311</sup>] μέρει δὲ τινὶ ἑαυτοῦ πρὸς τοῦτο χρώμενος, καὶ ὅλος μὲν ἑαυτὸν καταλαμβάνεσθαι οὐκ ἂν δυνηθεῖη. εἰ γὰρ ὅλος ἑαυτὸν καταλαμβάνεται, ὅλος ἔσται κατάληψις καὶ καταλαμβάνων, ὅλου δ’ ὄντος τοῦ καταλαμβάνοντος οὐδὲν ἔτι ἔσται τὸ καταλαμβανόμενον· τῶν δὲ ἀλογωτάτων ἐστὶ τὸ εἶναι μὲν τὸν καταλαμβάνοντα, μὴ εἶναι δὲ τὸ οὗ ἐστὶν ἢ [<sup>312</sup>] κατάληψις. καὶ μὴν οὐδὲ μέρει τινὶ δύναται πρὸς τοῦτο χρησθαι ὁ νοῦς. αὐτὸ γὰρ τὸ μέρος πῶς ἑαυτὸ καταλαμβάνει; εἰ μὲν γὰρ ὅλον, οὐδὲν ἔσται τὸ ζητούμενον· εἰ δὲ μέρει τινὶ, ἐκεῖνο πάλιν πῶς ἑαυτὸ γνώσεται; καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον” (Sexto Empírico, *Pros log.* I, 310-312). Tradução nossa, cotejada com o texto grego, baseada nas traduções em inglês de Bury (1967) e de Bett (2006) e, em italiano, de Russo (1975). Revisão da tradução por Bruno Carvalheiro Reiser, bacharel em Letras pela UFSC, versado em grego, latim e outras línguas.

<sup>21</sup> Courcelle, 1974, p. 175.

<sup>22</sup> Agaësse, 1997, p. 603-605.

<sup>23</sup> Booth, 1978, p. 212.

<sup>24</sup> Catapano, 2013b, p. 1105-1107.

filósofo fornece uma solução para o ceticismo de Sexto Empírico.<sup>25</sup> Agaësse sustenta, por meio de paralelos textuais, que Agostinho se inspirou nas *Enneades* de Plotino, no tratamento de seu Capítulo 4 do *De Trinitate* X, que é onde o filósofo lida com essa aporia.<sup>26</sup>

A apresentação e a superação desta aporia por Plotino são demasiado longas para citarmos-las aqui. Porém, citamos o início do trecho, a fim de mostrar a semelhança entre Plotino e Agostinho, ao lidar com o problema. Diz Plotino:

Acaso deve ser multiforme o que pensa a si mesmo, para que contemplando por uma de suas partes as outras, diga-se assim pensar-se a si mesmo, já que o que é totalmente simples não pode voltar-se para si e ter intelecção de si mesmo?<sup>27</sup> Ou pode também o que não é composto ter conhecimento de si mesmo? Mas aquilo que se diz pensar a si mesmo porque é composto, porque por uma de suas partes pensa o resto, como pelos sentidos apreendemos nossa forma e a restante natureza do corpo, não poderia verdadeiramente pensar-se a si mesmo; pois sua totalidade não seria assim conhecida: não conhecendo a si mesmo com o que conhece o resto consigo, não seria o que procura a si mesmo, mas um procurando a outro. Portanto, é preciso ou supor haver uma intelecção simples de si mesmo e investigar, se possível, como isso ocorre, ou então deve-se abandonar a opinião de que verdadeiramente se pense a si mesmo. (Plotino, *Enn.* V, 3, 1-15)<sup>28</sup>

Percebemos que, logo no início, Plotino já anuncia a aporia formulada por Sexto Empírico, mas pretende um pensamento de si sem partes, simples. Percebe-se também que visa o conhecimento da totalidade de si mesmo, algo que, de algum modo, está presente em Agostinho, pois, se olharmos o texto acima de Plotino e o que se segue de Agostinho, somadas as observações dos comentadores citados, é bem provável que Agostinho tenha lido

<sup>25</sup> Bermon (2001, p. 77-87) também reconhece a presença das *Enneades* de Plotino em Agostinho. Contudo, Bermon não comenta de modo particular a influência da aporia, como o fazem Agaësse e Courcelle, quando tratam o trecho do *De Trin.* X, 4, 6, que é onde Agostinho lida com o problema.

<sup>26</sup> “Parece que, nesses capítulos [3 e 4], Agostinho foi inspirado pelo tratado de Plotino sobre as hipóstases que conhecem (V, 3). Nos dois autores, de fato, encontram-se os mesmos temas: conhecimento de si implicado no conhecimento das coisas, identificação do conhecimento de si com o ato mesmo de conhecer, refutação da hipótese que distingue na alma uma parte que conhece e uma conhecida. Pode-se, mesmo, revelar certas similitudes de expressões, que, sem ser literais, são suficientemente probantes. [Logo após esta frase Agaësse apresenta paralelos textuais entre Plotino em grego (*Enneades*, V, 3, §1 e 5) de um lado e, de outro, Agostinho em latim (*De Trinitate*, X, § 5 e 6)]” (Agaësse, 1997, p. 603).

Além disso, Courcelle está de acordo com Agaësse quando afirma que Agostinho segue uma argumentação plotiniana para solucionar o problema, citando as mesmas passagens que ele cita das *Enneades* (Livro V, Capítulo 3, parágrafos 1 e 5). Booth (1978, *ibid.*) cita a mesma passagem.

<sup>27</sup> Poderia ser traduzido também como “introspecção de si”, “conhecimento de si” ou “autoconsciência”. O texto grego é literalmente “observação de si mesmo” (αὐτοῦ κατανόησιν). O tradutor desta passagem (vide próxima nota), Bruno C. Reiser, preferiu “intelecção de si mesmo”.

<sup>28</sup> Em grego: “Ἄρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι, ἵνα ἐνὶ τινὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα θεωροῦν οὕτω δὴ λέγηται νοεῖν ἑαυτό, ὡς τοῦ ἀπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένου εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν καὶ τὴν αὐτοῦ κατανόησιν; ἢ οἶόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὄν νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ; τὸ μὲν γὰρ διότι σύνθετον λεγόμενον νοεῖν ἑαυτό, ὅτι δὴ ἐνὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα νοεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ τῆ αἰσθήσει καταλαμβάνοιμεν αὐτῶν τὴν μορφήν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ σώματος φύσιν, οὐκ ἂν ἔχοι τὸ ὡς ἀληθῶς νοεῖν αὐτό· οὐ γὰρ τὸ πᾶν ἔσται ἐν τῷ τοιοῦτῳ ἐγνωσμένον, μὴ κάκεινον τοῦ νοήσαντος τὰ ἄλλα τὰ σὺν αὐτῷ καὶ ἑαυτὸ νανοηκότος, ἔσται τε οὐ τὸ ζητούμενον τὸ αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλ’ ἄλλο ἄλλο. δεῖ τοίνυν θέσθαι καὶ ἀπλοῦ κατανόησιν ἑαυτοῦ καὶ τοῦτο πῶς, σκοπεῖν, εἰ δυνατόν, ἢ ἀποστατέον τῆς δόξης τῆς τοῦ αὐτοῦ ἑαυτοῦ νοεῖν τι ὄντως” (Plotino, *Enneades*, V, 3, 1-15, ed. Armstrong, Loeb, 1984, págs. 72 e 74). Tradução de Bruno Carvalheiro Reiser, já mencionado acima. A citação é das 15 primeiras linhas. O desenvolvimento da superação do problema por Plotino segue-se do parágrafo 1 (que contém as 15 primeiras linhas) até o parágrafo 5.

as *Enneades*.<sup>29</sup> E, assim como Plotino, ele tenta superar a aporia cética do conhecimento, mas particularmente se referindo à parte superior da alma (*mens*). Pergunta Agostinho:

Portanto, que diremos? Que se conhece parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: “sabe a totalidade do que é”, mas “o que sabe, é ela toda que sabe”. Quando sabe algo de si, não o pode saber a não ser como um todo, ela se sabe toda. Mas sabe-se sabendo algo e é impossível que ela não o saiba toda. Portanto, conhece-se toda inteira. (*De Trin.* X, 4, 6)<sup>30</sup>

Antes de avançar, é preciso observar que, na primeira parte da argumentação, Agostinho faz uma distinção entre *totum* e *tota*,<sup>31</sup> distinção essa de difícil tradução para o português, pois traduzir *totum* por “tudo” e *tota* por “toda” não deixaria suficientemente claro o que Agostinho está a dizer, nesse caso. O que o filósofo destaca nesse ponto é que, ao dizer *totum*, ele refere-se ao conhecimento da mente como o conhecimento da sua totalidade, isto é, como o esgotamento de todas as possibilidades de conhecimento da mente, de saber totalmente o que essa parte superior da alma é, o que não é o caso. De modo distinto, quando usa *tota* (“toda”), ele refere-se à consciência de que a mente possui ao saber algo: quando a mente sabe algo, é a mente como um todo que o sabe.

A segunda parte da argumentação (“Mas sabe-se sabendo algo...”), para demonstrar que a alma se conhece toda inteira, por considerarmos uma passagem de difícil interpretação, recorreremos a um comentador que, a nosso ver, esclarece o que está em questão. Nesse

<sup>29</sup> Temos ciência de que talvez Agostinho tenha lido textos gregos em traduções latinas. Podemos citar dois exemplos que podem corroborar essa posição. O primeiro deles é que o próprio Agostinho em *Conf.* (I, 14, 23) relata a dificuldade com o idioma grego quando menino. O segundo é que, em 1938, Marrou defendeu em *Saint Augustin et la fin de la culture antique* que Agostinho não aprendera grego – este livro teve notável importância na primeira metade do século XX no que se refere à biografia de Agostinho. Por outro lado, Marrou fez uma *Retractatio* desse mesmo trabalho, em 1949, no qual retificou essa posição, assim como outros pontos (Marrou, 1949, primeiras 75 págs. da seção “Retractatio”, vol. 1). Além disso, Agostinho, quando falou de sua dificuldade com relação à língua grega, estava narrando sua época de menino, não sua época de maturidade. Nesta, podemos citar um exemplo do próprio *De Trinitate*, que mostra como Agostinho sabia, ao menos razoavelmente, o grego, por citar palavras e expressões dessa língua ao discutir problemas de termos como “substância” e “hipóstase”: “*Dicunt quidem et illi υπόστασιν, sed nescio quid volunt interesse inter ουσίαν et υπόστασιν ita ut plerique nostri qui haec Graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν ουσίαν τρεῖς υπόστασεις, quod est latine, unam essentiam tres substantias*” (*De Trin.* V, 8, 10). Ademais, se olharmos as *Retractiones*, percebe-se que Agostinho manejava textos gregos em sua época madura, como tratar de alguns assuntos fazendo referência a códices ou originais nesse idioma (*Retr.* I, 7; I, 19; II, 17). Não pretendemos, porém, aprofundar o debate mais do que estas considerações para não fugir do escopo do trabalho. No entanto, tendo ou não lido em específico as *Enneades* de Plotino no original, é inegável a semelhança textual e temática.

<sup>30</sup> “*Quid ergo dicemus? An quod ex parte se novit, ex parte non novit? Sed absurdum est dicere non eam totam scire quod scit. Non dico: ‘Totum scit’; sed: ‘Quod scit tota scit’. Cum itaque aliquid de se scit quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam*” (*De Trin.* X, 4, 6).

<sup>31</sup> Segundo Booth (1978), *totum* e *tota* “correspondem aproximadamente às diferenças no inglês entre ‘tudo’ [*all*] e ‘todo’ [*whole*]” (Booth, 1978, p. 191). Dentre os comentadores que encontramos, Booth foi o único a chamar a atenção para essa distinção, porém relacionando-a a dois diferentes tipos de abordagem em Agostinho, em relação aos neo-platonistas que, segundo ele, Agostinho critica. Uma delas seria empírica, pessoal e ligada ao tempo (como nas *Conf.*) e, outra, eterna e metafísica (como no *De Trin.*) (cf. Booth, 1978, p. 184-192).

sentido, Agaësse (1997) afirma que o argumento de Agostinho, nesse parágrafo, parece prestar-se ao verbalismo, pois apóia-se em um raciocínio de ordem gramatical. Esse argumento, segundo o intérprete, torna o acusativo em nominativo, o eu-objeto em eu-sujeito.<sup>32</sup> Desse modo, desaparece na mente a relação entre sujeito e objeto, quando se trata de conhecer a si mesma (a relação clássica em teoria do conhecimento, sujeito-objeto). O acusativo que é transformado em nominativo é este: “Quando sabe algo de si”. Aqui está o nominativo e seu acusativo, isto é, a mente tomada como objeto de conhecimento, “*de se scit*” (“sabe algo de si”). Na seqüência, Agostinho diz: “Mas sabe-se sabendo algo e é impossível que ela não o saiba toda” (em latim: *Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota*; *De Trin.* X, 4, 6). A esse respeito, esclarece Agaësse:

Gramaticalmente, o “*se*” que está no acusativo encontra-se, ao mesmo tempo, sujeito da ação que é marcada pelo particípio [*scientem* = sabendo]: o que equivale a dizer que, sendo objeto de conhecimento para ela mesma, a alma é, ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento de um objeto outro que não ela. A conclusão é, portanto, que a alma se conhece toda inteira (*totam*), uma vez que o eu-objeto percebe-se usufruir (*se trouve jouir*) os privilégios do sujeito que conhece. Sob essa forma um pouco sutil, o que é afirmado é que a consciência de si não implica divisão entre conhecido e conhecedor (*connaissant*). Há uma maneira de conhecer irreduzível a qualquer outra, embora ela seja condição de todo outro conhecimento. O conhecimento da alma por ela mesma é o conhecimento do seu ato próprio. (Agaësse, 1997, p. 604-605)

Em outros termos, o próprio ato de conhecer da parte superior da alma (*mens*), quando se dirige ao conhecimento de algo, revela que ela se conhece e se conhece toda inteira. Pelo fato de a mente ter a capacidade de conhecer algo, isso já lhe confere a capacidade para se autoconhecer. Isso mostra que, ao conhecer algo, ela tem consciência<sup>33</sup> de si mesma e, tendo consciência de si mesma no ato de conhecer algo, percebe que conhece a si mesma, e é ela toda que se conhece. Isto é, não conhece a totalidade de si, mas conhece a si como um todo, sabe-se toda; ela é “simples” (para usar a expressão de Plotino), não tem partes.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Agaësse, 1997, p. 604-605.

<sup>33</sup> Salvino Biolo (2000) interpreta esta passagem de modo semelhante, no que concerne à consciência que a mente tem de si mesma: “É antes de tudo uma total consciência inerente ao conhecer alguma coisa. [...] A alma sabe-se conhecida de alguma coisa. Ora, o “*se*” [do original latino] é sujeito da proposição infinitiva. Significa que a consciência de si não implica divisão de objeto conhecido e sujeito conhecedor, mas é somente de conhecimento de si *como sujeito*, é total coincidência de si consigo, conhecimento interno irreduzível a todo outro, atual condição de possibilidade de todo conhecer” (Biolo, 2000, p. 221). Dizemos que é semelhante, porém não exatamente a mesma, porque a nossa não considera a noção de sujeito, com a qual não nos comprometemos, embora ela seja defensável textualmente, como mostra Biolo, ao longo de seu livro. Ademais, esta interpretação também é semelhante à de Agaësse (1997), no que se refere à análise gramatical da passagem.

<sup>34</sup> A respeito da análise gramatical que Agaësse (1997) faz da passagem, pode-se levantar a hipótese de que o texto agostiniano nesse sentido é – para usar uma expressão contemporânea – “performativo”, isto é, o próprio texto realiza o que está descrevendo. Neste caso, o desaparecimento de sujeito e objeto é realizado pela própria forma do texto por meio de um recurso gramatical.

De modo semelhante, a esse conhecimento que a mente tem de si mesma, Courcelle chama de conhecimento “imediatamente, por intuição”.<sup>35</sup> Biolo, por sua vez, chama de “presença total”.<sup>36</sup> Bermon, de “total” ou “[a mente] sabe-se toda inteira”.<sup>37</sup> Por fim, Catapano,<sup>38</sup> de “já totalmente a si mesma”. Temos, então, ao menos três interpretações aparentemente distintas: a de Agaësse, segundo a qual o conhecimento de si da mente é o conhecimento do seu ato próprio; a de Courcelle, para a qual o conhecimento da mente por ela mesma é um conhecimento imediato, por intuição; e a de Biolo, para a qual o conhecimento é presença total.

Não obstante as diferenças entre os comentadores, cujas posições, a nosso ver, conciliam-se de algum modo,<sup>39</sup> o fato é que, para Agostinho, a mente se percebe como uma presença (“*Tota ergo sibi praesto est*” – *De Trin.* X, 4, 6): está totalmente presente a si mesma, não sendo, então, necessário se conhecer, mas se pensar (como se verá adiante).

Contudo, a argumentação de Agostinho não pára aqui; mais adiante, afirma ele:

Suponhamos, porém, que ela não sabe que é mente, quando se procura a si mesma, e sabe somente que se procura. Seria possível que procurasse uma coisa por outra, se não sabe isto. Mas para que isso não aconteça, deve saber sem nenhuma dúvida o que procura. E sabe o que procura e procura a si mesma, então conhece a si mesma. Por que então ainda se busca a si mesma? Será porque se conhece parcialmente e parcialmente se busca? Nesse caso buscaria só uma parte de si mesma, não a si mesma. Mas quando dizemos “a si mesma”, queremos dizer a alma toda. Além disso, como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe qual é a sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento, tal como costumamos buscar, para que seja lembrado, algo que penetrou na mente, mas não se esvaneceu de todo da memória. Quando vier essa lembrança à memória, poderá ser reconhecida como sendo o que era procurado. Mas como é possível que a mente recorde a mente, como se fosse possível à mente não estar na mente? Acrescentemos ainda

<sup>35</sup> Courcelle, 1974, p. 197.

<sup>36</sup> Biolo, 2000, p. 93. Biolo fala em “sujeito psicológico consciente” em Agostinho (Biolo, 2000, *Parte Prima*, Capítulo 4), porém ele está consciente da dificuldade de usar a noção de sujeito no pensamento de Agostinho, citando um escrito de seu orientador, o filósofo canadense Bernard Lonergan: “A noção de sujeito é difícil, moderna e primitiva” (Lonergan 1959 *apud* Biolo 2000, p. 80). Contudo, seu tratamento como sujeito psicológico consciente não exclui a componente metafísica e espiritual do pensamento de Agostinho: “Percebo todo o embaraço ao destrinçar uma noção tão ‘difícil, moderna e primitiva’, encontrável concretamente nas páginas densas de Agostinho, mas de mesmo modo dificilmente formulável. Deve ser constantemente recordada a perspectiva trinitária da busca agostiniana, para que seja mais compreensível a insistência do grande metafísico da introspecção no fazer convergir na alma inteligente e racional a substância da personalidade humana, do seu específico valor espiritual” (Biolo, 2000, p. 80).

<sup>37</sup> Bermon, 2001, p. 93.

<sup>38</sup> Catapano, 2013a, p. CXX.

<sup>39</sup> Conciliam-se, porque o conhecimento da mente ser o conhecimento de seu ato próprio pressupõe presença a si, consciência. O conhecimento de a mente ser “imediatamente, por intuição” (levando-se em conta que Courcelle lê em latim e em grego e, nesse sentido, leu e citou a passagem de Agostinho que trata do conhecimento total da alma – Courcelle, 1874, p. 154-156), o conhecimento “imediatamente, por intuição” é percepção direta e, para que se tenha um conhecimento por percepção direta, é preciso ter consciência do que se está percebendo, pressupondo também a presença do que se está percebendo, a presença de si. O conhecimento da mente como “presença total” é a consciência da sua própria presença como totalidade. Portanto, existe certa sobreposição de sentido, daí vemos que se conciliam. Já com relação a Bermon (2001, p. 93) e a Catapano (2013a, p. CXX), notamos que esses autores quase que repetem o texto agostiniano. Não obstante isso, referem-se ao mesmo fenômeno a que Agostinho chegou, não ignorando os termos “presença” e “totalidade”. Por isso, a nosso ver, também se conciliam segundo as observações iniciais desta nota e a interpretação que fornecemos no corpo do texto.

que, se depois de encontrada uma parte, ela não se busque em sua totalidade; contudo, é toda inteira que ela se busca. Pois está toda presente a si mesma, e não há algo mais para buscar: o que faz falta é o que é procurado, não ela que procura. E, pois, como a mente toda inteira se busca, nada dela mesma lhe faz falta. Ou, então, caso não se busque toda inteira, a parte encontrada procura a parte não encontrada e, assim, a mente não se procura, porque nenhuma parte sua se procura. A parte encontrada não se busca a si mesma, e a parte não encontrada também não se procura, já que ela é procurada por aquela parte já encontrada. Portanto, pelo fato de a mente toda não se procurar, e tampouco nenhuma de suas partes também se procurar, conclui-se que a mente não se procura a si mesma de forma alguma. (*De Trin.* X, 4, 6)<sup>40</sup>

Para provar que a mente se não busca de modo algum, depois de ter mostrado que ela se conhece toda, Agostinho vale-se do exemplo da memória. Supondo que a mente se busque, poder-se-ia supor que acontece algo semelhante quando conhecemos algo e esse algo ficou em nossa memória; depois de um tempo, esse conhecimento que ficou na memória se esvaneceu, mas procuramos isso que se esvaneceu, queremos nos lembrar dele e, em determinado momento, esse algo reaparece, e nós reconhecemos que é aquele conhecimento que havia sido esquecido. Mas, pergunta Agostinho, “como é possível que a mente recorde a mente, como se fosse possível à mente não estar na mente?” (*De Trin.* X, 4, 6). A mente é algo que existe por si mesma e não é um objeto de procura para que possa estar na memória ou na alma como um todo. Mas Agostinho continua: “Acrescentemos ainda que, se depois de encontrada uma parte, ela não se busque em sua totalidade; contudo, é toda inteira que ela se busca. Pois está toda presente a si mesma” (*De Trin.* X, 4, 6). Suponhamos ainda que a mente possa encontrar uma parte dela mesma, mas, como acima foi demonstrado que ela se conhece toda, se fosse se buscar, buscar-se-ia toda inteira, pois, conhecendo-se toda, está toda presente a si mesma. Daqui, então, que Agostinho pode concluir que “a mente não se procura a si mesma de forma alguma” (*De Trin.* X, 4, 6), pois nada lhe falta para procurar, uma vez que se conhece toda inteira; conhecendo-se toda inteira não há mais sujeito que procura e objeto a ser procurado.

Por fim, antes de passarmos à próxima seção, convém mencionar uma sutileza relativa à consciência e ao conhecimento de si. Nesse sentido, a consciência não é exatamente o conhecimento de si *se* este for compreendido fora do escopo da *notitia sui* que Agostinho

<sup>40</sup> “*Sed ecce non se noverit esse mentem cum autem se quaerit; hoc tantummodo noverit quod se quaerat. Potest enim etiam sic aliud pro alio quaerere si hoc nescit; ut autem non quaerat aliud pro alio, procul dubio novit quid quaerat. At si novit quid quaerat et se ipsam quaerit, se ipsam utique novit. Quid ergo adhuc quaerit? Quod si ex parte se novit, ex parte autem adhuc quaerit, non se ipsam sed partem suam quaerit; cum enim ea ipsa dicitur, tota dicitur. Deinde quia novit nondum se a se inventam totam, novit quanta sit tota. Atque ita quaerit quod deest quemadmodum solemus quaerere ut veniat in mentem quod excidit, nec tamen penitus excidit quia potest recognosci cum venerit hoc esse quod quaerebatur. Sed quomodo mens veniat in mentem quasi possit mens in mente non esse? Huc accedit quia si parte inventa, non se totam quaerit; tamen tota se quaerit. Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est; hoc enim deest quod quaeritur, non illa quae quaerit. Cum itaque tota se quaerit, nihil eius deest. Aut si non tota se quaerit sed pars quae inventa est quaerit partem quae nondum inventa est, non se ergo mens quaerit cuius se nulla pars quaerit. Pars enim quae inventa est non se quaerit; pars autem quae nondum inventa est nec ipsa se quaerit quoniam ab ea quae iam inventa est parte quaeritur. Quocirca quia nec tota se quaerit mens nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit. (De Trin. X, 4, 6).*”

revelou, desse conhecimento total que a mente possui de si mesma e de sua presença a si mesma, sutileza essa apontada por Biolo (2000), ao fazer menção à distinção agostiniana entre o “conhecimento de si” (*notitia sui*) e o “pensamento de si” (*cogitatio sui*).<sup>41</sup> Tem-se, desse modo, que o conhecimento de si é o conhecimento total que a mente tem de si mesma, conforme vimos acima. O pensamento de si, por sua vez, é aquilo que a mente cria, reflete etc. Porém, o conhecimento oriundo do pensamento, nesse sentido, não é o conhecimento de si da mente, a *notitia sui* a que o filósofo chegou, mas apenas o conhecimento que ela gera através do pensamento (*cogitatio*).

Assim, pode-se dizer que a consciência (ou autoconsciência) da mente está no âmbito do conhecimento de si, tal qual mostrado por Agostinho, isto é, pela presença da mente a si própria (“*Tota ergo sibi praesto est*” – *De Trin.* X, 4, 6), que faz com que ela esteja consciente de seus atos. Percebe-se consciente no ato de conhecer, antes de algum conhecimento. Em outros termos, a consciência de si não é o conhecimento que a mente cria através do pensamento (*cogitatio*), ou o conhecimento de objetos que estão no pensamento, mas se refere à *notitia sui* como presença da mente a si própria. Nas palavras de Biolo (2000), é “total consciência inerente ao conhecer alguma coisa”.<sup>42</sup>

Ademais, pode-se citar duas passagens do Livro XIV, que esclarecem que o conhecimento de si não é pensamento de si, algo que será útil quando nos debruçarmos, na Seção 3.4, sobre a crítica de Agostinho aos materialistas. Cito o bispo de Hipona:

Na verdade, quando [a mente] não se pensa, certamente não está sob seu olhar, nem seu olhar é formado a partir dela, porém ela ainda se conhece como se fosse a própria memória de si. (*De Trin.* XIV, 6, 8)<sup>43</sup>

Portanto, assim como para as coisas passadas chama-se memória aquela que faz possível o retomar à mente e o recordar, assim também nas coisas presentes, a qual a mente está para si

<sup>41</sup> Biolo afirma: “Em termos agostinianos: ‘*notitia sui*’ não é ‘*cogitatio sui*’. Esta distinção atua como um eixo para toda parte teórica do *De Trinitate*. Os equívocos e as confusões sobre a autoconsciência reduzem-se, substancialmente, a concebê-la como um conhecimento objetivo ou como um conhecimento formulado. Santo Agostinho oferece a chave para a solução do problema. A ‘*cogitatio*’ é conhecimento formado e refletido, gerado do conhecimento memorial (*notitia memoriale*) ao qual ela é relativa, como o Filho é correlativo ao Pai. / A diferença da consciência do conhecimento da alma reduz-se a isto: a consciência não é reflexão, não é introspecção, não é atenção (*avvertenza*), os quais são forma da cognição representativa, enquanto [de outro modo] a consciência dela é sempre o princípio imanente. E então é conhecimento, mas em sentido genérico, pré-temático” (Biolo, 2000, p. 222). Biolo chama a atenção aqui que a consciência de si só pode ser dita “conhecimento de si” em sentido genérico, pois a consciência propriamente dita da mente não é um conhecimento formulado, fruto de reflexão, fruto do pensamento (*cogitatio*). Por isso que *notitia sui* não é *cogitatio sui*: a consciência está no âmbito da *notitia sui*, não da *cogitatio sui*. A *notitia sui* é o conhecimento total da alma, sem o concurso da *cogitatio*. A *cogitatio* é aquilo que a mente cria, imagina, reflete etc. Isso ficará mais claro na próxima seção, quando Agostinho discutirá com os materialistas, que pensam que a parte superior da alma é feita de elementos corpóreos, fruto da *cogitatio*. De algum modo, pode-se dizer também que a distinção apontada por Biolo é certa especificação daquela notada por Agaësse, a do *nosse* e *cogitare*.

<sup>42</sup> Biolo, 2000, p. 221.

<sup>43</sup> “*Cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui*” (*De Trin.* XIV, 6, 8).

mesma, deve-se, sem absurdo, chamar de memória aquela pela qual [a mente] está presente a si mesma, de modo que se possa entender com seu pensamento e unir ambas pelo amor de si mesmo. (*De Trin.* XIV, 11, 14)<sup>44</sup>

Mesmo quando a mente não usa de seu pensamento (*cogitatio*), ela não deixa de se conhecer. Esse conhecimento, a seu turno, está ligado à memória de si (*memoria sui*). Essa relação entre conhecimento de si e memória de si fica clara na outra passagem: assim como para as coisas passadas chama-se memória, pode-se chamar de memória, sem cair em absurdo, aquela capacidade da mente pela qual a mente está presente a si mesma.<sup>45</sup> Nessa medida, a *memoria sui* está em relação com o conhecimento de si (*notitia sui*) e com a presença de si, não se confundindo com a *cogitatio*, embora esta seja uma capacidade da mente; a presença de si e a *notitia sui* são assim, de algum modo, garantidas pela *memoria sui*. Sobre esse papel da memória na mente, Cillerai (2012) chega a afirmar que a “*memoria sui* é, de certa maneira, a substância mesma da *mens* que não cessa jamais de se conhecer.”<sup>46</sup> Esclarecidos nesses termos, a autoconsciência está, por conseguinte, no âmbito da *notitia sui*, da presença da mente a si mesma e da *memoria sui*, porém não na *cogitatio sui*, isto é, no conhecimento gerado, formulado, refletido etc. Posto nesses termos, estar consciente é perceber a presença de si e o conhecimento de si desta parte superior da alma, conhecimento

<sup>44</sup> “*Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut valeant recoli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi.* (*De Trin.* XIV, 11, 14).

<sup>45</sup> Sobre a noção de memória em Agostinho, Gilson (2006) esclarece que: “É evidente que aqui [no *De Trin.* X], como nos textos das *Confessiones* que analisamos, o termo ‘memória’ significa muito mais do que designa sua acepção psicológica moderna: a lembrança do passado. Em santo Agostinho, ele se aplica a tudo o que está presente à alma (presença que se atesta por uma ação eficaz), sem ser explicitamente conhecido nem percebido. Os únicos termos psicológicos modernos que seriam equivalentes à ‘memória’ agostiniana são ‘inconsciente’ ou ‘subconsciente’, conquanto alargados, como se verá adiante, para incluírem na alma, além da presença de seus próprios estados atualmente não percebidos, a presença metafísica de uma realidade distinta, e transcendente, Deus. Sobre essa noção, ver *De Trinitate*, XVI, 6, 7-8, 10” (Gilson, 2006, p. 204, nota 113).

Existe mais de uma dezena (talvez centenas ou milhares) de estudos sobre a memória em Agostinho. Citamos, dentre muitos, alguns que, a partir deles, é possível chegar a outras referências e as ampliar (em ordem alfabética): **a)** Ayoub, Cristiane Negreiros Abbud. *Memória e esquecimento no livro X das ‘Confissões’ de Agostinho*. Dissertação – Departamento de Filosofia, FFLCH – USP. FFLCH/USP: São Paulo, 2001; **b)** Brachtendorf (2012), *Time, Memory, and Selfhood in De Trinitate* (na “Bibliografia” desta Dissertação); **c)** Cillerai, Beatrice. *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*. (Philosophica 47). Pisa: ETS, 2008; **d)** Cillerai, Beatrice. *La mens-imago et la « mémoire métaphysique » dans la réflexion trinitaire de saint Augustin* (na “Bibliografia” desta Dissertação); **e)** Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, trad. Cristiane Ayoub, p. 520-521, termo “Memória” (na “Bibliografia” desta dissertação); **f)** Madec, Goulven. *Memoria. Introspection et intériorité*. In: “Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques”. Paris, 1996, p. 85-91; **g)** Madec, Goulven. *Pour et contre la « memoria Dei »*. Réponse à L. Cilleruelo et J. Moran. “Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques”, Volume 11, 1-2. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes (IEA), 1965, p. 89-92; **h)** O’Daly, Gerard. *Remembering and forgetting in Augustine, “Confessions” X*. In: O’Daly. “Platonism pagan and Christian: studies in Plotinus and Augustine”. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 31-46; **i)** Solignac, Aimé. *La mémoire selon saint Augustin*, « Note complémentaire 14 ». In: Augustin. “Confessions – Livres VIII-XIII”. BA 14. Paris: IEA, 1992, p. 557-567; **j)** Teske, Roland. *Augustine’s philosophy of memory*. In: Stump & Kretzmann (eds.). “The Cambridge Companion to Augustine”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 148-158.

<sup>46</sup> Cillerai, 2012, p. 301.

este que, por sua vez, é condição de todo outro conhecimento. Assim, quando a mente realiza atos de suas próprias capacidades,<sup>47</sup> como julgar, entender, amar, conhecer etc. pode-se dizer que está consciente.<sup>48</sup>

### 3.3. A reinterpretação do preceito délfico e suas implicações

Por que, então, é dado um preceito à mente para que ela se conheça, pergunta Agostinho?<sup>49</sup> Segundo ele:

Creio que para se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar, por Aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob Aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir. Muitas vezes, devido à concupiscência desregrada, age como que esquecida de si mesma. (*De Trin.* X, 5, 7)<sup>50</sup>

Para Santo Agostinho, então, o preceito serve para que a mente se pense a si mesma, já que se conhece. Esse fato levou Agaësse (1997) a atribuir ao filósofo a distinção entre *nosse* e

<sup>47</sup> Sobre as capacidades da alma, cf. *De Trin.* X, 10, 14 e também *De Trin.* XIV, 10, 13 – 14, 18.

<sup>48</sup> Biolo, 2000, p. 205. Em todo caso, coincide, de algum modo, com a noção contemporânea de consciência, pois, diríamos hoje, tem consciência daquilo que faz (ao realizar esses atos). Transcrevemos aqui a nota de Biolo logo após esse assunto, uma vez que também fazemos a mesma omissão: “Omito aqui voluntariamente a consideração da presença natural e sobrenatural de Deus em suas criaturas” (Biolo, 2000, p. 205, nota 33).

Dentro do assunto interioridade, memória etc., porém de um modo mais amplo, que aborda este e outros livros do *De Trin.* com as *Conf.*, o leitor pode consultar o estudo de Brachtendorf (2012), *Time, Memory, and Selfhood in De Trinitate* (na Biliografia).

<sup>49</sup> Santo Agostinho aqui faz a primeira menção no texto ao preceito délfico *Nosce te ipsum* (em sua forma latina): “*Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsa cognoscat?*” (*De Trin.* X, 5, 7). Com relação às fontes agostinianas, não se sabe ao certo como ele tomou conhecimento do referido preceito. De acordo com Courcelle (1974, p. 155-156), se se julga pelos paralelos textuais, ele conheceu-o através do *De finibus Bonorum et Malorum* de Cícero, que diz: “Caso contrário não podemos conhecer a nós mesmos. Aquele preceito foi tão elevado de modo a ver-se [ele proveniente] de um homem, que, por isso, foi atribuído a deus” (Cícero, *De fin.* V, 16, 44). Em latim: “*aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus. Quod praeceptum quia maius erat quam ut ab homine videretur, idcirco assignatum est deo*” (Cícero, *De fin.* V, 16, 44; edição de Rackham, Loeb, 1931). Mas esse paralelo textual não é tão claro como o são os de Plotino e Sexto Empírico. A esse respeito, então, concordamos com Catapano (2013b), que leu Courcelle, e comenta o seguinte: “Agostinho refere-se [nesta passagem] ao preceito délfico γνῶθι σεαυτόν (“conhece-te a ti mesmo”) de origem incerta, mas de ampla difusão na Antigüidade, próximo a autores de língua seja grega seja latina. Além do conhecimento difundido de tal preceito, tendo presente o modo específico de decliná-lo, inserido, a saber, em uma reflexão sobre a natureza da *mens* humana, é possível fazer hipótese, como fonte agostiniana, aquela ciceroniana e também a porfiriana; todavia, não é talvez o caso de excluir nem mesmo a tertuliana. Cícero, de fato, recorria ao preceito délfico, esclarecendo a referência ao autoconhecimento da alma (*Tusculanae disputationes*, I, xxii, 52: ‘*Cum igitur ‘nosce te’ dicit, hoc dicit: ‘nosce animum tuum’*’; cfr. *De legibus*, I, xxii, 58; *De finibus bonorum et malorum*, III, xxii, 73; V, xvi, 44 [o trecho citado por nós, via Courcelle]). Quanto a Porfírio, não é possível determinar se Agostinho tivesse lido o específico tratado Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτόν – originariamente composto de quatro livros e que chegou até nós em poucos fragmentos reportados por Estobeu –, mas é, contudo, provável que tivesse consultado outras obras como as *Sententiae* e o *De regressu animae*. Enfim, vai considerado que mesmo Tertuliano, em seu *De anima* (xvii, 11-12), menciona explicitamente o preceito délfico, referindo-se a uma passagem do *Fedro*, de Platão. Sobre a questão, cfr. P. Courcelle [...] [a mesma obra referenciada por nós]” (Catapano, 2013b, 1107).

<sup>50</sup> “*Credo ut se cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam tamquam sui sit oblita sic agit*” (*De Trin.* X, 5, 7).

*cogitare*,<sup>51</sup> pois, nessa passagem, há um dos pontos centrais da reinterpretação que Agostinho faz do preceito délfico: em vez de a parte superior da alma (*mens*) se conhecer (*nosse*), ela deve se pensar (*cogitare*) de acordo com sua natureza, uma vez que já se conhece.<sup>52</sup> Por isso, a partir de então, já não faz mais sentido o verbo *nosse*, mas o *cogitare*. Ademais, pensando em si mesma, é para a mente deixar-se governar e ser dirigida por Deus e dirigir e dominar as criaturas. Nas palavras de Gilson, “acima do corpo e abaixo de Deus”.<sup>53</sup> Nesse sentido, o preceito para Agostinho não é descartado, porque o erro não está no conhecer (*nosse*), mas no pensar (*cogitare*), pois, segundo o filósofo, “muitas vezes, devido à concupiscência desregrada, age como que esquecida de si mesma” (*De Trin.* X, 5, 7),<sup>54</sup> de tal sorte que se esquece de que já se conhece e, além disso:

[A mente] vê algumas coisas intrinsecamente belas na natureza superior, que é Deus; e enquanto deveria estar firme no gozo d’Ele, querendo atribuí-lo a si mesma, e não querendo ser semelhante a Deus graças a Ele, mas querendo ser por si própria o que Ele é, afasta-se d’Ele, move-se e cai menos e menos (*minus et minus*), quando imagina ser mais e mais (*amplius et amplius*), porque não se basta a si mesma, nem basta a ela bem algum, que se afasta d’Aquele que unicamente se basta. Por causa de sua indigência e dificuldade torna-se muito atenta às suas próprias ações e aos prazeres inquietos que por eles recolhe (*colligit*). E então, pelo desejo de adquirir conhecimentos de coisas que estão fora dela – um gênero bem conhecido de coisas que ama e que sente poder perder –, perde a tranqüilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma. Assim, dado que uma coisa é o não se conhecer, outra [é] o não se pensar [...]. E porque são corpos que amou apaixonadamente (*adamavit*) fora de si pelos sentidos da carne e se envolveu com eles em uma certa medida por duradoura familiaridade, e por não poder levar os corpos ao interior (*introrsus*) de uma região de natureza incorpórea, enrola-se (*convolvit*) nessas imagens e as arrasta, imagens feitas em si mesma e de si mesma. (*De Trin.* X, 5, 7)<sup>55</sup>

Primeiramente, quando a parte superior da alma (*mens*) deveria permanecer no gozo do bem maior, Deus, ela se afasta d’Ele e cai (*minus et minus*). Não se firma, isto é, não permanece na segurança que Deus lhe pode dar, mas ilude-se, pensando que, ao rebaixar-se,

<sup>51</sup> Agaësse, 1997, p. 605-607.

<sup>52</sup> A respeito de outras interpretações que o preceito délfico recebeu na Antigüidade grega e latina, cf. Wilkins, *Know thyself” in Greek and Latin Literature*. Chicago: The University of Chicago Libraries, 1917. A respeito da datação da inscrição, cf. “Chapter I – Introduction”. A respeito dos diversos significados ao longo do tempo, a tese toda. Um estudo mais abrangente, porém, é o de Pierre Courcelle, ‘*Connais-toi toi-même*’. *De Socrates à saint Bernard*. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1974-1975. 3 vols.

<sup>53</sup> Gilson, 2006, p. 18. Um desenvolvimento maior sobre a hierarquia do homem na Criação em Agostinho encontra-se em *De libero arbitrio*, III, 9, 24 e em *De civitate Dei*, XII, 2.

<sup>54</sup> “*Multa enim per cupiditatem pravam tamquam sui sit oblita sic agit*” (*De Trin.* X, 5, 7).

<sup>55</sup> “*Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiore natura quae deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. Ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirendi notitias ex his quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse nisi impensa cura teneantur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat quanto magis segura est quod se non possit amittere. Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare. [...] Et quia illa corpora sunt quae foris per sensus carnis adamavit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa*” (*De Trin.* X, 5, 7).

está subindo (*amplius et amplius*).<sup>56</sup> Em seguida, por sua pobreza (*egestatem*) e dificuldades (*difficultatem*), dá mais atenção às suas ações e aos prazeres que adquire do exterior, de sorte que essas paixões lhe causam inquietação. Essa mesma inquietação parece levá-la a desejar adquirir conhecimento de coisas exteriores, coisas essas às quais se apega, pois teme perdê-las. Além disso, por uma espécie de paixão, uma cola da atenção (*glutinum*), leva para dentro de si essas imagens corpóreas mesmo quando volta a se pensar. Essas imagens estão grudadas no pensamento da alma. Mas uma coisa é o se conhecer (*nosse*), que não está no âmbito do pensamento (*cogitatio*), daquilo que a mente pensa que é; outra é o pensamento, através do qual ela imagina ou pensa que é algo que não corresponde ao conhecimento de si mesma. Por fim, porque são corpos que amou, apaixonadamente, pelos sentidos da carne e com os quais se envolveu longamente, enrola-se nessas imagens corpóreas; mas, como são corpos, embora tente levar para dentro de si, não os consegue, porque seu interior é imaterial, não corpóreo.

Em resumo, afastar-se de Deus e entregar-se às paixões levam a mente a perder a tranqüilidade, sua segurança. Isso mostra como a mente não se conhece, no sentido do preceito reinterpretado. Agostinho deixa claro aqui que uma coisa é não se conhecer, outra é o não se pensar. A mente, portanto, quando se afasta de sua origem e se envolve nas paixões, não se pensa em si mesma, de modo a perceber que é uma alma imaterial e que se deve colocar segundo a ordem da criação.

Além disso, as implicações do novo sentido que o preceito toma em Agostinho nos remete aos seguintes pontos: i) a parte superior da alma (mente) tem um estado mediano na hierarquia da criação, pois está acima do corpo e abaixo de Deus;<sup>57</sup> ii) ela pensando em si mesma, pressupõe-se que ela adentre em si mesma e veja aí que se conhece a si mesma (Agostinho afirma mais à frente que a alma sai de algum modo de si, quando coloca seus afetos nas imagens corpóreas e, desse modo, se o filósofo pede para que se subtraíam as imagens corpóreas que se acrescentaram à alma, seu contrário é entrar em si mesma); iii) ao entrar em si mesma, exercendo uma “inspeção do espírito” – para usar a terminologia de Novaes (2003),<sup>58</sup> ou “interioridade” como “movimento de transcendência”, nas palavras de Madec (1994)<sup>59</sup> – a mente descobre sua indigência, mas também que é *imago Dei* (*De Trin.* X, 11, 18-19; XV, 23, 43), ao subtrair as imagens corpóreas pelas quais se pensou.

---

<sup>56</sup> Podemos reparar que aparece um termo que tem relação com a dinâmica do *Nosce teipsum* agostiniano que abordaremos logo à frente, isto é, *introrsus* (interior), relativo à interioridade.

<sup>57</sup> Vide nota 53, assim como a passagem já citada mais acima, *De Trin.* X, 5, 7.

<sup>58</sup> Novaes, 2003, p. 103.

<sup>59</sup> Madec, 1994, p. 156.

Na clave do preceito délfico agostiniano, tudo isso depende de a mente ordenar-se em seu lugar mediano, entre Deus e as criaturas. A esse respeito, esclarece Madec:

O homem em sua alma é um ser do meio (*milieu*) [...]. O alto, para Agostinho, é Deus, o Ser, o Eterno, o Uno que assegura a unidade no regime da interioridade; o baixo é o mundo material, o devir, temporal, o múltiplo no qual a alma se dispersa em regime de exterioridade.

Convém lembrar aqui que o alto é idêntico ao interior e o baixo ao exterior. Deus é idênticamente “interior íntimo meo” e “superior summo meo”;<sup>60</sup> as duas metáforas dizem exatamente a mesma coisa; a relação, ou melhor, a tensão da alma em direção a Deus exprime-se em comparativos que afetam paradoxalmente os superlativos. A alma é, com efeito, criada por Deus e orientada para Ele; ela é não somente criada por Ele, mas também para ou em direção a Ele: “Horum alia sic sunt *per ipsam* (sc. Formam = Verbum Dei), ut *ad ipsam* etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in qua homo rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei (cf. *Gen.* 1, 26). Non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere.”<sup>61</sup>

É nesse sentido que se deve compreender a famosa sentença da primeira página das *Confissões*: “Fecisti nos *ad te* et inquietum est cor nostrum donec requiescat *in Te*”.<sup>62</sup> O homem pecador é “des-orientado”; ele perdeu seu equilíbrio (“*inquietus*”), porque ele se desviou de Deus, em quem ele tem, por sua ligação ontológica da criação, seu ponto de gravidade e em quem deve reencontrar seu repouso, isto é, seu equilíbrio. (Madec, 1994, p. 140)<sup>63</sup>

Neste capítulo, Madec está tratando da *ascensio* em Agostinho. Mas se vê que o tema, assim como o que é dito em *De vera relig.* e em *Conf.*, referidos pelo estudioso, relacionam-se diretamente com o que Agostinho está discutindo, no Livro X, a respeito do “Conhece-te a ti mesmo”. A mente encontra-se no homem interior, no regime da interioridade.

Ademais, sustento que, se é para o homem olhar para dentro de si, no contexto de se pensar em si mesmo e submeter-se a Deus, o preceito agostiniano implica também uma *conversio*. O subtrair as imagens corporais, com as quais se pensava, e o deixar-se dirigir pela divindade são uma mudança de direção, uma “*con-versio*”, isto é, um retorno, mas a Deus. Evidentemente, nesse tratado, Agostinho está preocupado em tratar da Trindade, procurando demonstrar que a “Trindade é um só e verdadeiro Deus” (*Trinitas sit unus et solus et verus Deus*) e que as Três Pessoas da Trindade são uma só e mesma substância ou essência (*De Trin.* I, 4-7) e, depois, mostrar que a alma humana é *imago Trinitatis* (e.g., *De Trin.* X, 11, 17-19). Nesse sentido, a preocupação temática central no *De Trin.* não é propriamente a conversão,<sup>64</sup> algo que é mais visto nas *Confessiones*, por conter o relato de sua conversão,

<sup>60</sup> Nota de Madec: “*Conf.* III, 6, 11.”

<sup>61</sup> Nota de Madec: “*De vera rel.* 44, 82 (BA 8, p. 146-149)”. [Observação nossa: ‘BA’ refere-se à mesma ‘BA’ de nosso texto, i.e., à *Bibliothèque Augustinienne*.]

<sup>62</sup> Nota de Madec: “*Conf.*, I, 1, 1 (BA 13, p. 272-273)”.

<sup>63</sup> Apenas traduzimos o francês de Madec, mantendo os originais latinos como ele os coloca em seu texto sem traduzir, para que, além do intuito do autor em ser fiel ao original, fique claro seus grifos ao que está querendo ilustrar.

<sup>64</sup> Embora se possa supor que Agostinho também a visasse ao escrever este tratado, pois, como veremos logo abaixo, a conversão é tratada de algum modo no *De Trin.*, porém no Livro VIII.

entre outros escritos.<sup>65</sup> Contudo, ao tratar do conhecimento de si e do preceito délfico, levando-se em conta seu tratamento no Livro X e considerando seu pensamento em outros escritos, percebe-se que o *Nosce te ipsum* agostiniano implica, inegavelmente, uma conversão, dentro do contexto de sua reinterpretação, ao trocar o verbo *nosse* pelo *cogitare*.

Ao mesmo tempo, se Deus é “*interior intimo meo*” e “*superior summo meo*”, como se disse em *Conf.* III, 6, 11, ao olhar para seu interior, a mente encontra Deus, algo que é ilustrado em outro escrito de Agostinho, o *De vera relig.*:

Não vás para fora, volta para dentro de ti mesmo; a Verdade habita no coração do homem. E se encontras tua natureza mutável, transcende a ti mesmo. Não te esqueças, porém, que, ao que te transcenderes, transcender tua alma que raciocina. Dirige-te, portanto, para onde se acende a luz da própria razão. (*De vera relig.* XXXIX, 72)<sup>66</sup>

Agostinho aconselha a não sair de si, isto é, não sair de si de modo a deixar-se levar pelas coisas exteriores, mas entrar em si e verificar que a Verdade habita no coração do homem (a introspecção, o interior/exterior; e a Verdade, no caso, é Deus).<sup>67</sup> Não encontrando a natureza interior sujeita a mudanças, como as paixões o propiciam, admoesta-se para ir além de si, mas, nessa subida (a ascensão), não se deve esquecer de que se transcende a própria alma, de sorte que não se deve esquecer disso para que a alma não se dirija a outras coisas, como, por exemplo, viu-se mais acima, no próprio *De Trin.* X, mas à sua fonte, que é Deus (aqui o sentido de *conversio* como retorno, retorno à origem).

Além disso, para reforçar esta tese, no próprio *De Trinitate* encontramos uma referência à conversão e ao retorno à origem. Ao tratar de Deus como sumo Bem no Capítulo 3 do Livro VIII, Agostinho na sequência discute sobre a bondade de uma alma ressaltando o papel da vontade no processo da *conversio*:

Na verdade, quando age com zelo [usando da vontade] e se torna uma boa alma, não pode alcançar isso a não ser por voltar (*convertat*) a algo que não é ela. E para onde se voltará (*convertit*), para que se torne uma boa alma, a não ser para o Bem, quando o ama, o deseja e o alcança? Daí que, se desviar para trás (*rursus avertat*), não se torna boa, pelo próprio fato de se desviar do Bem, a não ser que permaneça nela aquele Bem do qual se desvia, a alma não teria a quem novamente voltar-se (*convertat*) se quisesse se emendar. (*De Trin.* VIII, 3, 4)<sup>68</sup>

<sup>65</sup> E.g.: *Conf.* VII; *Tract. Ioh.* 18, 10; *De Gen. ad litt.* I, 1, 1-3; *De catechizandis rudibus* IX, 13.

<sup>66</sup> “*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*” (*De vera relig.* XXXIX, 72, CCSL 32, p. 234).

<sup>67</sup> Como já citado no capítulo anterior, Agostinho diz, um pouco antes, no *De vera relig.*, que “na consideração dessas coisas não se deve exercer uma vã e perecível curiosidade, mas ascender gradualmente ao imortal e duradouro” (*De vera relig.* XXIX, 52). Em latim: “*In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*” (*De vera relig.* XXIX, 52; CCSL 32, p. 221).

<sup>68</sup> “*Cum vero agit hoc studio et fit bonus animus, nisi se ad aliquid convertat quod ipse non est non potest hoc assequi. Quo se autem convertit ut fiat bonus animus nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? Unde se si rursus avertat fiatque non bonus, hoc ipso quod se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum si voluerit emendare convertat*” (*De Trin.* VIII, 3, 4).

Se no interior do homem não habitasse Deus, a alma não teria a quem se voltar, a não ser a si própria, mas, voltando-se para si própria, ela se torna o contrário de boa, isto é, uma alma não boa (*non bonus animus*). Ao mesmo tempo, se ela não tivesse vontade e agisse com aplicação (*studio*) para se tornar boa, de modo semelhante ela não poderia mudar de direção (*convertere*). Se a fonte do bem que a torna boa é o Sumo Bem, Deus, para onde ela se converteria a não ser a esta fonte, para que se torne boa?<sup>69</sup> É só voltando a Deus, o Bem, que ela se torna boa. Nesse sentido, cabe lembrar também que, para Agostinho, tornar-se bom é sinônimo de beatitude, de felicidade e, conseqüentemente, de repouso/tranqüilidade.<sup>70</sup>

Conforme ilustrou Madec na citação pouco acima, o *interior intimo* e o *superior summo* expressam, de algum modo, uma antítese, mas isso não é paradoxal por si, pois os superlativos estão no possessivo (*meo*), não sendo uma contradição relativa a Deus. Expressam, de modo distinto, o alcance d'Ele na alma humana: Agostinho encontra Deus tanto no mais íntimo como no mais superior da alma. Além disso, como também observado pelo referido autor, o alto está no regime da interioridade e o baixo no da exterioridade. Então, o transcender a si mesmo não é dirigir-se para fora e dedicar-se ao exterior, às paixões, mas buscar esta Verdade que habita no *interior*.<sup>71</sup>

Portanto, a mudança de direção da parte superior da alma, a mente, ocorre no regime da interioridade. Nesse sentido, a *con-versio*, no contexto do Livro X, é desapegar-se do regime de exterioridade e reordenar-se, a fim de recobrar sua tranqüilidade.

<sup>69</sup> Para uma breve – porém abrangente – explicação sobre a conversão em Agostinho, cf. Agaësse, 1997, nota 6, “La ‘*conversio*’ agostinienne”, p. 576-578.

<sup>70</sup> Diz Agostinho em *De Trin.* XI, 6, 10: “São retas [essas] vontades, e todas ligadas entre si, se é boa aquela à qual todas juntas se referem; se, porém, é desregrada (*pravam*), são todas desregradadas. E, por isso, a junção das vontades retas é certo caminho para aqueles que ascendem à beatitude [...]. Mas esse repouso da vontade, que chamamos de fim, se é ainda referido a outra coisa, é como o que podemos chamar de repouso dos pés no caminhar” (*De Trin.* XI, 6, 10). Em latim: “*Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae si bona est illa quo cunctae referuntur; si autem prava est, pravae sunt omnes. Et ideo rectorum voluntatum conxio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem [...]. Sic est autem requies voluntatis quem dicimus finem si adhuc refertur ad aliud, quemadmodum possumus dicere requiem pedis esse in ambulando*” (*De Trin.* XI, 6, 10, grifo nosso).

<sup>71</sup> Madec (1994) esclarece o seguinte a respeito de interioridade e conversão: “A interioridade agostiniana apresenta-se assim como um movimento de transcendência. E é bem o que Agostinho já significava na página do *De vera religione*, da qual Husserl extraiu a fórmula que citamos no início [deste artigo] e que convém ser feita de forma mais ampla, depois de ter lembrado que se trata aí de observar que o prazer corporal é fundado sobre uma harmonia e de reconhecer, em seguida, o que é a harmonia suprema [isto é, Deus que habita no interior do homem]. [...] Ele deve se desprender do mundo exterior, retornar a si, não para permanecer em si, mas para ultrapassar-se em direção a Deus. A interioridade é conversão, ‘Inkeer’ na linguagem dos místicos *rhéno-flamands*” (Madec, 1994, p. 156).

### 3.4. Crítica aos filósofos materialistas

Agora, o próximo momento do texto agostiniano é sua recensão e posterior crítica àqueles que consideram a alma, ou mente, ser de natureza corpórea. Uma vez que ficou provado que a mente já se conhece, e que o preceito deve servir para ela se pensar em si mesma de acordo com sua natureza, acontece que, algumas vezes, a mente age como que esquecida de si mesma, e isso resulta numa falsa tomada de conhecimento ou pensamento do que seja a natureza da alma, quando ela se considera algo que não é (*De Trin.* X, 5, 7). A esse respeito diz Santo Agostinho:

E porque são corpos que amou fora de si mediante os sentidos da carne e se apegou a eles por uma duradoura familiaridade, e por não ter possibilidade de os interiorizar numa como região de natureza incorpórea, enreda-se nessas imagens. (*De Trin.* X, 5, 7).<sup>72</sup>

Incorre em erro a alma quando se vincula a essas imagens, levada por um amor tão grande, que vem a considerar do mesmo gênero que elas. (*De Trin.* X, 6, 8).<sup>73</sup>

A mente, tendo se apegado de tal modo à corporeidade, com tanto amor, e tendo se apegado a ela com duradoura familiaridade, chegou a identificar-se com essas imagens, considerando que ela fosse do mesmo gênero, da mesma natureza. Não há como ela, que é de natureza incorpórea, interiorizar coisas corpóreas enquanto tais; o máximo que consegue fazer é pensar que ela é feita de coisas corpóreas, das quais possui apenas uma imagem. Continua Agostinho:

Quando a mente imagina-se (*se putat*) com coisas de tal gênero, imagina ser um corpo. E o fato de ela ser consciente da superioridade com que governa o corpo, levou alguns a se perguntarem qual parte do corpo possui mais valor do que o corpo, e opinaram que é a mente, ou inteiramente toda alma. Assim uns consideraram que fosse o sangue, outros, o cérebro, e ainda outros, o coração (não como diz a Escritura: “*Eu te louvarei, Senhor, com todo o meu coração*”,<sup>74</sup> e: “*Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração*”,<sup>75</sup> isso, na verdade, abusando ou transferindo o termo do corpo para a alma, mas imaginaram que fosse aquela parte do corpo que vemos em meio às vísceras dilaceradas). Outros acreditaram que a alma fosse formada de corpúsculos bem diminutos e indivisíveis, chamados átomos, que afluem uns para os outros e se aglutinam; outros disseram ser a substância anímica o ar ou o fogo; outros que ela não é de modo nenhum substância, pois não podiam pensar alguma substância que não fosse o corpo e não a encontravam no corpo, mas opinaram que ela é a constituição bem equilibrada (*temperationem*) do corpo ou um conjunto de elementos primordiais (*compagem primordiorum*) cuja carne como

<sup>72</sup> “*Et quia illa corpora sunt quae foris per sensus carnis adamavit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit*” (*De Trin.* X, 5, 7).

<sup>73</sup> “*Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet*” (*De Trin.* X, 6, 8).

<sup>74</sup> Sl 9, 1.

<sup>75</sup> Dt 6, 5.

que está aderente. E todos esses a consideraram mortal. Pois, seja corpo, seja alguma composição do corpo, ela não pode permanecer imortal. (*De Trin.* X, 7, 9).<sup>76</sup>

Courcelle (1974),<sup>77</sup> apoiando-se em Schindler (1965) e Hagendahl (1967), afirma que todo o parágrafo anterior é um resumo de algumas páginas do Livro I das *Tusculanas* de Cícero.<sup>78</sup> De fato, há até mesmo uma similitude textual entre o texto de Agostinho e o de Cícero, quando vamos ao texto das *Tusculanas*. Vejamos um pequeno trecho dessas referidas páginas do Livro I – que trata sobre a morte – e que ilustra de onde provavelmente Agostinho tirou essa recensão de opiniões materialistas; diz Cícero:

O que é a alma em si mesma, ou onde é seu lugar em nós, ou qual a sua origem, nisso há muita discordância: para alguns, a alma não é mais do que o coração, e daí vem as qualificações de *excors* [literalmente: sem coração = “estúpido/sem inteligência”], de *uecors* [lit.: fora do coração = “destituído de razão/tolo”], de *concors* [lit.: que tem o mesmo coração = “concorde/unânime”]; daí dizer-se *Corculum* a um homem prudente e duas vezes cônsul, chamado Nasicus, e do qual se diz:

*Egregie cordatus homo, catus Aelius Sextus.*

O homem de incomparável coração, perspicaz Aélio Sexto.

Empédocles quer que a alma seja o sangue que banha o coração; para outros, uma parte determinada do cérebro é o elemento que dirige a alma; outros, sem considerar que a alma seja o coração mesmo ou uma parte determinada do cérebro, fazem, uns do coração, outros do cérebro, o lugar ou a sede da alma. E essa alma (*animus*), para uns é uma respiração (*anima*), como se pensa geralmente entre nós – a palavra o faz bem ver, pois nós dizemos *agere*, *efflare animam* [render a alma, expirar] e também *animosos*, *bene animatos*, *ex animi sententia* [corajoso, bem intencionados, em minha alma e consciente], e de outra parte *animus* deriva precisamente de *anima* –; para o estóico Zenão, é de fogo. Mas as visões que eu mencionei [coração, cérebro, respiração, fogo] são correntes; as outras são geralmente particulares a tal ou tal filósofo. Um, muito antigo, representado em último lugar por Aristóxenes [de Tarento], filósofo e ao mesmo tempo músico, fez da alma uma sorte de tensão (*intentionem*) do corpo

<sup>76</sup> “*Cum itaque se tale aliquid putat, corpus esse se putat. Et quia sibi bene conscia est principatus sui quo corpus regit, hinc factum est ut quidam quaerent quid corporis amplius valet in corpore, et hoc esse mentem vel omnino totam animam existimarent. Itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor (non sicut Scriptura dicit: Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo; et: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; hoc enim abutendo vel transferendo vocabulo dicitur a corpore ad animum, sed ipsam omnino particulam corporis quam in visceribus dilaniatis videmus eam esse putaverunt. Alii ex minutissimis individuisque corpusculis quas atomos dicunt concurrentibus in se atque cohaerentibus, eam confici crediderunt. Alii aerem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii eam nullam esse substantiam quia nisi corpus nullam substantiam poterant cogitare et eam corpus esse non inveniebant, sed ipsam temperationem corporis nostri vel compagem primordiorum quibus ista caro tamquam connectitur esse opinati sunt. Eique omnes eam mortalem esse senserunt quia sive corpus esset sive aliqua compositio corporis non posset utique immortaliter permanere*” (*De Trin.* X, 7, 9).

<sup>77</sup> Courcelle, 1974, p. 157.

<sup>78</sup> Muito provavelmente, porque é certo que Agostinho leu Cícero. Embora não saibamos exatamente todos os textos que leu de Cícero, nas *Confessiones*, ele diz ter lido um diálogo de Cícero, que não chegou até nós, chamado *Hortênsio*, que o fez despertar à filosofia: “Seguindo o programa normal do curso, chegou-me às mãos o livro de tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. / O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortênsio*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos. / Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vêm da sabedoria. Começava a levantar-me para voltar para ti” (*Conf.* III, 4, 7, tradução de Amarante, 2001). Em latim: “*et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur ‘Hortensius’. Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam ut ad te redirem*” (*Conf.* III, 4, 7; ed. O’Donnell, p. 24).

mesmo, comparável ao que no canto e sob a lira se diz harmonia (ἁρμονία) e, em razão da natureza e disposição (*figura*) do corpo todo, liberaria uma gama de movimentos análogos aos sons no canto. (Cícero, *Tusc.* I, 18-19)<sup>79</sup>

Tomando-se por pressuposto que Agostinho tenha lido, usado ou tido em mente este texto de Cícero, ao compor seu referido parágrafo, pode-se inferir que, quando discorre sobre alguns que imaginaram ser alma o próprio sangue, entre eles estaria Empédocles; quando se refere àqueles que disseram que alma seria de fogo, entre eles estaria Zenão e, de acordo com Catapano,<sup>80</sup> também o sofista Crizia (através do testemunho aristotélico em *De Anima*, I, 2, 405b); quando falou daqueles que acreditaram que a alma não fosse uma substância, mas a constituição bem equilibrada do corpo ou um conjunto de elementos, entre eles estaria Aristóxenes de Tarento; quando falou que, para outros, ela seria formada de átomos, entre eles estaria Demócrito, a quem, nas *Tusculanas*, um pouco mais adiante, em I, 22, Cícero atribui a idéia de que a alma seria formada de átomos; quando falou do coração e do cérebro, nem em Cícero e nem nos comentadores encontramos quem estaria entre esses que acreditavam que a alma fosse o coração ou o cérebro; por fim, quando falou daqueles que pensavam que a alma fosse o ar, segundo Catapano (2013, p. 110, nota 33), provavelmente, entre eles estaria Diógenes de Apolônia.<sup>81</sup>

Segundo Bermon, é importante sublinhar nesse ponto que, quando Agostinho se refere a esses filósofos materialistas (nas palavras de Courcelle “*les physiciens*”,<sup>82</sup> os físicos), ele usa o verbo *credere* (crer),<sup>83</sup> e poderíamos observar outros, como *cogitare* (pensar),

<sup>79</sup> Tradução adaptada com base na tradução em francês de Jules Humbert (Belles Lettres, 1997) e confrontada com o texto latino estabelecido, nesta mesma edição, por Georges Fohlen. Optamos por colocar algumas expressões e palavras em latim e sua tradução em seguida, semelhante à Humbert, pois isso deixa mais claro o significado das palavras que Cícero está manuseando. Em latim: “*Quid sit porro ipse animus aut ubi aut unde, magna dissensio est. Aliis cor ipsum animus videtur, ex quo excordes, uecordes vecordes concordesque dicuntur et Nasica ille prudens bis consul Corculum et / ‘egregie cordatus homo, catus Aelius Sextus’. / Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem; aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere; aliis nec cor ipsum placet nec cerebri quandam partem esse animum, sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum: animum autem alii animam, ut fere nostri – declarat nomen: nam et agere animam et efflare dicimus et animosos et bene animatos et ex animi sententia; ipse autem animus ab anima dictus est –; X Zenoni Stoico animus ignis videtur. Sed haec quidem quae dixi, cor, cerebrum, animam, ignem uolgo; reliqua fere singuli, ut multo ante ueteres, proxime autem Aristoxenus, musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, uelut in cantu et fidibus quae ἁρμονία [harmonia] dicitur; sic ex corporis totius natura et figura uarios motus cieri tamquam in cantu sonos”* (*Tusc.* I, 18-19; ed. Fohlen, p. 15-16).

<sup>80</sup> Catapano, 2013b, p. 1109-1110.

<sup>81</sup> Também através do testemunho aristotélico em *De Anima*, I 2, 405<sup>a</sup> (Catapano, 2013b, p. 1110).

<sup>82</sup> Courcelle, 1974, p. 163.

<sup>83</sup> “Importa sublinhar o emprego que aqui faz Agostinho do verbo *credere*: é bem sobre uma crença que repousa a afirmação segundo a qual a alma ou espírito é qualquer coisa de corporal. Essa crença não foi contudo elucidada como tal pelos materialistas, que fizeram dela a pedra angular de sua filosofia. Que se trata aí de uma crença, e não de um saber, é o que atesta as divergências entre os materialistas, que não identificavam o espírito com o mesmo corpo ou mesmo com o composto corporal. [...] Às crenças não interrogadas dos materialistas, Agostinho é capaz de opor, não uma outra crença, segundo a qual o espírito não é corporal e que viria a se juntar a todas

*opinare* (opinar) e *putare* (imaginar).<sup>84</sup> Como Agostinho demonstrou, anteriormente, que a mente (que Bermon traduz por “espírito”) se conhece toda inteira, isto é, que seu conhecimento é o ato próprio do seu conhecer as coisas, e disso ela está certa, Agostinho trata as opiniões dos filósofos materialistas como crenças, imagens, pensamentos, opiniões, mas não como conhecimento (*scire*).<sup>85</sup> Aliás, o verbo *scio* (conhecer) é usado, particularmente, para falar do conhecimento que a mente tem de si mesma. Quando acima vimos o Capítulo 4, no qual Agostinho trata do conhecimento total que a mente tem de si mesma, ele usou esse verbo: “Mas sabe-se sabendo algo e é impossível que ela não o saiba toda. Portanto, conheceu-se toda inteira”; em latim: “*Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam*” (*De Trin.* X, 4, 6, grifo nosso). Contudo, Agostinho não deixa seu leitor apenas com esse referido conhecimento tratado alhures. Nesse momento do texto, depois de recensear as opiniões dos físicos ou materialistas, ele passa a falar daqueles que tratam a alma como uma substância incorpórea. Diz Agostinho:

Os que descobriram que a substância da alma é um tipo de vida na qual não há nada de corporal, uma vez que é uma vida que anima e vivifica todo o corpo vivente, tentaram provar, cada um como pôde, que ela é também imortal, pois a vida não pode ser privada de vida. Não imagino que aqui se deva discutir longamente sobre tal quinto elemento que, eu não sei que corpo, ajuntando ao lado dos conhecidíssimos quatro componentes deste mundo, disseram ser a alma (*animam*); de fato, ou chamem corpo ao que nós chamamos corpo, um objeto cuja parte no espaço local é menor do que o todo,<sup>86</sup> e entre esses vão enumerados os que acreditaram ser a mente corpórea. Ou chamem corpo a toda substância ou a toda substância mutável, enquanto sabendo que nem toda substância está contida em algum lugar no espaço pela latitude, longitude e altura; com esses não necessitamos disputar sobre uma questão de termos. (*De Trin.* X, 7, 9)<sup>87</sup>

---

aquelas das quais ele faz rapidamente o recenseamento, mas um conhecimento certo, que é mesmo o mais certo de todos os conhecimentos, a saber, o conhecimento de si que possui a mente: a mente se conhece necessariamente, na medida em que ela é toda inteira presente a si mesma. Ora, esse conhecimento de si não a faz de forma alguma se conhecer como um corpo” (Bermon, 2001, p. 217-218).

<sup>84</sup> Pode ser colocada uma hipótese de leitura neste ponto, que seria a seguinte: Agostinho está implicitamente evocando ou utilizando a oposição (presente na Filosofia Antiga dos gregos, como em Platão) entre *dóξα* (transl. *doxa* = opinião) e *ἐπιστήμη* (transl. *epistēmē* = ciência). Nesse sentido, o conhecimento que a mente tem de si mesma estaria no âmbito da *ἐπιστήμη*, enquanto que aquilo que ela pensa que é, mas que não corresponde à realidade, no âmbito da *dóξα*.

<sup>85</sup> Talvez o leitor estranhe que Agostinho tenha usado, pouco acima, o verbo *credere*, para operar a reinterpretação do preceito délfico: “Creio que, para se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza [...]” (*De Trin.* X, 5, 7). Mas, nesse caso, o sentido usado é a posição que Agostinho coloca, conforme acredita, depois de ter feito uma progressão argumentativa, a fim de convencer seu leitor de que a parte superior da alma, a mente, já se conhece e que o erro não está no fato de ela não se conhecer, mas no fato de imaginar ser feita de coisas corpóreas que não correspondem ao que ela é, ou de afastar-se desse conhecimento, devido à concupiscência desregrada, às dificuldades, à sua própria indigência (*De Trin.* X, 5, 7). Portanto, o verbo *credere*, naquela parte do texto, não é uma crença sem motivo de Agostinho, mas pressupõe toda a argumentação precedente, de demonstração; e esta, cabe lembrar, no sentido dialético, ascendendo argumentativamente por partes, buscando chegar a um resultado.

<sup>86</sup> Na edição inglesa da tradução de Cambridge, Matthews (2002), na nota 14 referente a este trecho do texto, sugere compará-lo com a noção de corpo de Descartes como “coisa extensa” (*res extensa*), nas *Meditações*, Meditação Segunda (Matthews, 2002b, nota 14, p. 42).

<sup>87</sup> “*Qui vero eius substantiam vitam quamdam nequaquam corpoream, quandoquidem vitam omne vivum corpus animantem ac vivificantem esse repererunt, consequenter et immortalem, quia vita carere vita non potest ut quisque potuit, probare conati sunt. Nam de quinto illo nescio quo corpore quod notissimis quattuor huius*

Agostinho não oferece detalhes a respeito da vida que não pode ser privada de vida. Contudo, no que tange a essa questão, encontramos mais informação para interpretar a passagem, valendo-se do *Sermo 23* e do *Tract. Ioh. 23*:

Se eu pudesse persuadir-te para que o vejas: *Deus é amor* [1Jo 4,8]. / Daí recebemos algo dessa fonte, daí fomos aspergidos, daí recebemos orvalho. De quem é este orvalho, qual a fonte? Aspergido por este orvalho, mas repleto de ardor para ir à fonte, diz a teu Deus: *Porque em ti está a fonte da vida* [Sal 35,10]. Nesse orvalho nasceu o desejo, na fonte serás saciado. Lá está o que nos basta. (*Sermo 23*, 10, 9-10)<sup>88</sup>

E, no entanto, sua felicidade, que faz feliz a própria alma, não é realizada a não ser pela participação daquela vida sempre viva, a substância eterna, que é Deus. (*Tract. Ioh. 23*, 5)<sup>89</sup>

Nesse sentido, a fonte que vivifica e anima a alma é Deus. Ao mesmo tempo, essa animação da alma por Deus é realizada pela participação nessa mesma fonte. Deus concede à alma o princípio da vida fazendo com que esta participe de sua vida divina, que é fonte por excelência de vida.

Além disso, ao menos dois comentadores atribuem influência platônica à passagem de que a vida não pode ser privada de vida: Bermon<sup>90</sup> e Catapano.<sup>91</sup> De sua parte, Catapano afirma que aqui é preciso remontar a um argumento platônico referido por Plotino em *Enneades* IV, 7, que é o argumento da participação. Comenta Catapano:

No *Fédon* (102B – 107 B), Sócrates, respondendo a Cebes, sustentava que, a alma trazendo a vida, não pode mais participar do contrário da própria vida, isto é, da morte. Pois bem, Plotino, em seu tratado sobre a imortalidade da alma (*Enéadas*, IV, 7, 11, 10-17), retoma exatamente esse mesmo argumento, no qual sustenta que a alma enquanto vida é uma substância imortal. (Catapano, 2013b, p. 1112)

Bermon (2001), por sua vez, diz o seguinte:

O próprio Agostinho esforçou-se para fazê-lo. Assim, escreve ele: “A alma (*animus*) não pode morrer. De fato, se ela pudesse ser privada de vida, ela não seria uma alma (*animus*), mas

---

*mundi elementis quidam coniungentes hinc animam esse dixerunt, hoc loco diu disserendum non puto; aut enim hoc vocant corpus quod nos, cuius in loci spatio pars toto minor est, et in illis adnumerandi sunt qui mentem corpoream esse crediderunt; aut si vel omnem substantiam vel omnem mutabilem substantiam corpus appellant, cum sciant non omnem locorum spatiis aliqua longitudine et latitudine et altitudine contineri, non cum eis de vocabuli quaestione pugnandum est”* (*De Trin.* X, 7, 9).

<sup>88</sup> “*Si tibi potuero suadere ubi aspicias: Deus caritas est. Inde habemus aliquid, inde aspersi sumus, inde irrorati. Cuius ros talis est, qualis fons? Rore isto aspersus, sed flagrans in fontem, dic Deo tuo: Quoniam apud te est fons vitae 37. In rore isto natum est desiderium, in fonte satiaberis. Ibi est quod sufficit nobis”* (*Sermo 23*, 10, 9-10, PL 38, p. 159). Na tradução em espanhol, De Luis traduz “*Inde habemus aliquid*” por “*De él tenemos una participación*” (*Sermo 23*, trad. De Luis, BAC VII, 1981, 4ª ed.), provavelmente, por conta do contexto. De fato, como se verá, alguns autores afirmam que aí se encontra uma influência de um argumento da participação de origem platônica.

<sup>89</sup> “*beatitudinem tamen eius qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis, aeternaeque substantiae, quae Deus est”* (*Tract. Ioh. 23*, 5, CCSL 36, p. 235).

<sup>90</sup> Bermon, 2001, p. 219.

<sup>91</sup> Catapano, 2013b, p. 1112.

qualquer coisa de animado (*animatum*)” (*De immort. anim.* 9, 16).<sup>92</sup> Se Agostinho pensa aqui nos platônicos, é sem dúvida em referência à intuição platônica da alma como princípio auto-motor. A célebre prova da imortalidade da alma do *Fédon* é reportada em *Tusculanas*, I, 23, 53, justamente após o chamado do oráculo delfico. (Bermon, 2001, p. 219)

Ambas as posições dos comentadores são sustentáveis se levarmos em conta o trecho do *De Trin.* em questão, mais os outros textos referidos.<sup>93</sup> Catapano (2013b) é sintético e não desenvolve mais do que o que foi mencionado. Porém, Bermon (2001) chama a atenção para a influência de Platão e de Cícero<sup>94</sup> e, mais adiante, sustentará que, de fato, em Agostinho, há um princípio auto-motor, que é “a interioridade mesma da mente, isto é, sua presença a si”.<sup>95</sup> A passagem pode até ser interpretada desta forma, desde que assumamos que Deus é quem oferece esse princípio auto-motor, tendo como base os textos agostinianos. No entanto, sustentamos que as passagens supracitadas de outros textos de Agostinho são suficientes para explicar o excerto em questão, sem delongas.

Com relação ao quinto elemento, trata-se, muito provavelmente, do éter de Aristóteles, elencado por Cícero em *Tusc.* I, 10, 22. A esse respeito estão de acordo, de modo muito particular (pois comentam exatamente essa passagem) Bermon<sup>96</sup> e Catapano.<sup>97</sup> Como o próprio Agostinho admite, ele não quer entrar em disputa com esses que defendem que a alma seja feita de um quinto elemento, pois isso envolve um problema terminológico e, além disso, os que defendem que a mente é constituída de um quinto elemento consideram-na corpórea, à semelhança dos materialistas.

No entanto, até o último trecho do *De Trin.* que citamos, Agostinho não se contrapõe efetivamente aos materialistas, mas apenas deu um panorama descritivo acerca do assunto. Contudo, um pouco à frente no texto, Agostinho argumenta que:

Em todas essas maneiras de pensar (*sententiis*),<sup>98</sup> quem quer que seja vê que a natureza da mente é uma substância e não é corpórea, isto é, não ocupa um local menor em sua parte menor e maior em sua parte maior. (*De Trin.* X, 7, 10)

<sup>92</sup> Tradução nossa, a partir da tradução de Bermon. Em latim: “*Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est*” (*De immort. anim.* 9, 16, BA 5, p. 200). A julgar pela sua bibliografia, o texto latino de que Bermon se serve é exatamente o mesmo que o nosso, BA 5).

<sup>93</sup> A esse respeito parecer divergir Bermon (2001) e Catapano (2013b) quanto às fontes de Agostinho. Catapano indica que isso é encontrado em Plotino. Bermon, de modo distinto, nota que a referência ao *Fédon* é encontrada nas *Tusc.* Não obstante, ambos estão em acordo quanto à fonte primeira, Platão.

<sup>94</sup> Bermon, 2001, 366-369.

<sup>95</sup> Bermon, 2001, p. 368.

<sup>96</sup> Bermon, 2001, p. 219, nota 4.

<sup>97</sup> Catapano, 2013b, p. 1112.

<sup>98</sup> Agostinho aqui se refere não aos materialistas, mas àqueles que mencionou pouco antes, quando disse: “Os que descobriram que a substância da alma é um tipo de vida na qual não há nada de corporal, uma vez que é uma vida que anima e vivifica todo o corpo vivente” (*De Trin.* X, 7, 9) (passagem já citada por nós acima).

Pelo conhecimento que a mente tem de si mesma, como ficou demonstrado anteriormente que ela se conhece toda inteira, ela percebe que não é um corpo, pois não ocupa um local menor em sua parte menor nem maior em sua parte maior. Com relação à alma, portanto, não cabem as categorias que se aplicam aos corpos e ao espaço; nem cabem as categorias que se aplicam às imagens com que ela se representa (fogo, ar etc.); a parte superior da alma (a mente) não é algo que se vê, mas uma substância que se percebe pelo próprio ato de conhecimento.<sup>99</sup>

Porém, no *De Trin.* X, os erros em que a mente pode incorrer não estão no plano pessoal, mas no geral. Agostinho refere-se a filósofos que pensaram de tal ou qual maneira, ao mesmo tempo em que mostra o erro que é seguir a opinião de tais pensadores. De todo modo, não se vê com clareza como esses erros em que a mente pode incorrer se dariam em uma pessoa concreta. Contudo, nas *Conf.*, encontramos esses erros nos planos concreto e pessoal, de acordo com o que relata o próprio Agostinho ao falar de si:

Assim, com a mente perturbada, não conseguindo ver claro nem sequer a mim mesmo, eu considerava como um nada absoluto tudo aquilo que não se estendesse num certo espaço, ou não tivesse a capacidade de se difundir, condensar-se, dilatar-se ou adquirir uma dessas características. De fato, meu pensamento não ia além das coisas que se vêem com os olhos do corpo, e só compreendia, mas não percebia, que essa tensão interior, que me permitia formar tais imagens, não era da mesma natureza dos corpos, e que ela não podia imaginá-las, se não fosse ela mesma algo de grande. (*Conf.* VII, 1, 2)<sup>100</sup>

Fazia comparecer, ao olhar do meu espírito, toda a criação, tudo aquilo que nela podemos perceber com os olhos, isto é, a terra, o mar, as estrelas, as árvores, os seres animados e tudo que nos é invisível, como o firmamento celeste, os anjos e todos os seres espirituais que nele habitam, espíritos esses distribuídos pela minha imaginação em tal e tal lugar, como se fossem substâncias corpóreas. *Desse modo, eu fazia de tuas criaturas uma enorme e única massa, na qual se distinguem diversos gêneros de corpo – aqueles que são realmente corpos e os espirituais que minha imaginação tornava corpóreos.* (*Conf.* VII, 5, 7, grifo nosso)<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Para mais detalhes sobre a crítica de Agostinho aos filósofos materialistas da alma, cf. Husson, *Saint Augustin et la critique de la conception stoïcienne de l'âme*, Revista *Chôra*, 9-10/2011-2012, p. 383-397. Sobre o materialismo de origem grega, cf. Courcelle (1974, p. 154-163), Weil (1991, Cap. *Le « matérialisme » des stoïciens*) e Bermon (2001, p. 217-219).

<sup>100</sup> Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante (Paulus, 2001). Em latim: “*Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem qua illas ipsas imagines formabam non esse tale aliquid, quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid*” (*Conf.* VII, 1, 2; ed. O’Donnell, p. 73).

<sup>101</sup> Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante (Paulus, 2001). Em latim: “*Et constituebam in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra et mare et aer et sidera et arbores et animalia mortalia, et quidquid in ea non videmus, sicut firmamentum caeli insuper et omnes angelos et cuncta spiritalia eius, sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinavit imaginatio<sup>a</sup> mea. Et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram*” (*Conf.* VII, 5, 7; ed. O’Donnell, p. 76). Observação nossa: <sup>a</sup> *ordinata, ut imaginatio* na PL 32 de *Augustinus.it*; *ordinavit imaginatio* na PL 32 física de 1841; *ordinata, ut imaginatio* na ed. de Skutella (2009).

Pelo relato das *Confessiones*, pode-se inferir que o que Agostinho discute no *De Trinitate* tem, provavelmente, base experiencial, sendo provável que ele próprio tenha experimentado os erros que descreve.<sup>102</sup> Nesse sentido, de tudo quanto podia imaginar do mundo criado, incluindo os seres espirituais, imagina-os corpóreos, fazendo das criaturas de Deus uma enorme e *única* massa, mas massa essa que se distinguia segundo diversos gêneros de corpo. Ou seja, Agostinho concebia um mundo completamente material. Contudo, já entrevia (compreendendo, porém não percebendo) que as imagens que formava em sua mente não eram da mesma natureza dos corpos aos quais se referiam. Para valerem-nos da distinção do *De Trin.* X, ele pensava (*cogitare*) que as coisas fossem de tal forma, mas não as conhecia tal como são realmente (*nosse*).

---

<sup>102</sup> Embora não sigamos essa linha, há alguns estudos que problematizam a autobiografia nas *Confessiones*, como se esta retratasse, de fato, a história de vida (e, conseqüentemente, a experiência) de Agostinho. Nesse sentido, por exemplo, o estudo de Fredriksen (2012) avalia se as *Conf.* retratam *per se* tanto sua autobiografia como sua conversão (Paula Fredriksen, “The *Confessions* as Autobiography”, Part II, Cap. 7, p. 87-98, in Vessey, *A companion to Augustine*, Malden: Wiley-Blackwell, 2012). Antes de mais, há de se observar que, não obstante Fredriksen faça críticas e pontuações acerca da leitura das *Conf.* como autobiografia (um gênero literário, que é problematizado por si só, conforme indicaremos a seguir duas referências), ela não nega a presença da vida passada de Agostinho na referida obra (*Ibid.*, p. 88). Como não conhecemos a fundo as *Conf.* e sua tradição de comentários, assim como as diversas fontes biográficas de Agostinho, utilizamos, por uma questão de cuidado, o termo “provavelmente”, no comparar os dois referidos textos do filósofo quanto à sua experiência; todavia, isso não significa que descartemos as *Conf.* como fonte biográfica, conforme buscaremos mostrar nesta nota, uma vez que em Agostinho a questão não é tão problemática como pode parecer a alguns estudiosos. Para estudos mais abrangentes sobre autobiografias, que incluem Agostinho e que abarcam tanto autores antigos como modernos, pode-se consultar: Neumann, Bernd. *Von Augustinus zu Facebook: zur Geschichte und Theorie der Autobiographie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013) e Moser, Christian. *Buchgestützte Subjektivität: literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne* (Tübingen: Niemeyer, 2006).

Nosso intento não é discutir longamente a autobiografia em Agostinho, contudo convém ao menos colocar algumas observações a fim de demonstrar que a questão no filósofo não é de veras problemática, pois, em seu caso, dispomos de pelo menos dois textos seus que servem de instrumento para ler suas obras: as *Retractationes* (revisão que o próprio filósofo fez de seus escritos) e as *Epistolae* (cartas). Ambas fornecem ao estudioso elementos que auxiliam na compreensão dos textos e da biografia do autor. Nesse sentido, pode-se citar, dentre outros (pois, do contrário, a nota ficaria mais longa do que está), um trecho das *Retr.* (II, 6, 1) como ilustração do que se discute. O Cap. 6 do Livro II do referido texto é mencionado por Fredriksen, porém não referente ao trecho que se verá a seguir, onde Agostinho fala, precisamente, a respeito das *Conf.* e de sua experiência: “Os treze livros das minhas *Confissões* louvam a justiça e a bondade de Deus, tanto por minhas boas como por minhas más ações, e incitam o intelecto e o afeto humanos a Ele [viz. Deus]” (*Retr.* II, 6, 1). Em latim: “*Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*” (*Retr.* II, 6, 32, 1; BA 12, ed. Bardy, p. 460). Ou seja, Agostinho, em um texto não autobiográfico, confirma de algum modo sua história/biografia presente nas *Conf.* Já com relação ao uso das *Conf.* como fonte biográfica por parte de estudiosos de Agostinho, muitos deles se valem dela, a exemplo de Madec (2001, p. 111-119), Brachtendorf (2012, p. 225), Bermon (2012, p. 8), Rist (2001, p. 31 e p. 36), Koch (2012, p. 284), entre vários outros (esses de que fizemos menção, por exemplo, não pertencem, necessariamente, a uma mesma linha de leitura, a fim de se mostrar a convergência na diversidade; ir até suas referências fornecerá, por sua vez, mais referências). Em resumo, no caso de Agostinho, embora alguns autores tenham discordâncias acerca das *Conf.* como fonte biográfica (ainda assim, ao que parece, discordâncias não completas, como Fredriksen, 2012, *op. cit.*), essa não é problemática para grande parte dos estudiosos que consultamos ou estudamos para esta dissertação, de tradições, inclusive, distintas, conforme pode ser visto na “Bibliografia”. Por fim, contudo, pode-se levantar as questões de não se acreditar nas *Retr.*, ou relativizá-las, ou forçar interpretações. No entanto, isso recairia, de certo modo, naquilo que apontamos no Cap. 1, isto é, em uma leitura de Agostinho que acarreta perdas semânticas e/ou essenciais e que, portanto, não é fiel ao texto do autor.

Visto os erros no plano pessoal, voltemos ao *De Trin.* No próximo momento do texto, pergunta Agostinho:

Que está tão presente (*tam adest*) ao conhecimento como aquilo que está presente à mente? E o que está tão presente à mente quanto a própria mente? Daí que vem o que se chama de “descoberta” (*inventio*), se retomarmos a origem da palavra, que outra coisa ressoa senão “descobrir” (*invenire*), que é chegar ao (*in venire*) que se procura? Por isso, aquelas coisas que quase espontaneamente vêm à mente não dizemos usualmente “encontradas”, conquanto possam ser ditas conhecidas, porque, no procurar, não tendemos a elas como para chegar (*venire*), isto é, para as descobrir (*invenire*). Porque, assim como aquelas coisas que são procuradas pelos olhos ou outro sentido do corpo, é a mente que procura (pois ela também dirige o sentido da carne, e o descobre, porém, quando esse sentido vem [a ser] solicitado), assim também as outras coisas que deve conhecer, não mediante o sentido corpóreo como intermediário, mas por meio de si mesma quando chega (*venit*) a eles e os encontra (*invenit*): ou na substância superior, isto é, em Deus, ou nas demais partes da alma (*animae partibus*), como quando julga sobre as imagens dos próprios corpos; com efeito ela encontra essas imagens no interior da alma (*anima*), impressas por meio do corpo. (*De Trin.* X, 7, 10)<sup>103</sup>

O primeiro ponto a ser observado, nesse momento, é que Agostinho faz um jogo de palavras entre *invenire*, *in venire* e *venire*, em uma passagem que consideramos de difícil tradução para o português, tendo em vista a concisão do latim<sup>104</sup> e, ao mesmo tempo, a densidade de informações nela contidas, pois poder-se-ia comentar desde o simples jogo de palavras até o que Santo Agostinho entende por conhecer as coisas no geral, do corpóreo ao incorpóreo.<sup>105</sup> Entretanto, como nosso interesse, nesta seção, é a crítica aos materialistas,

<sup>103</sup> “*Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest quam ipsa mens? Unde et ipsa quae appellatur inventio si verbi originem retractemus, quid aliud resonat nisi quia invenire est in id venire quod quaeritur? Propterea quae quasi ultro in mentem veniunt non usitate dicuntur inventa, quamvis cognita dici possint quia non in ea quaerendo tendebamus ut in ea veniremus, hoc est ea inveniremus. Quapropter sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem invenit cum in ea quae requiruntur idem sensus venit), sic alia quae non corporeo sensu internuntio sed per se ipsam nosse debet cum in ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in deo, aut in ceteris animae partibus sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas*” (*De Trin.* X, 7, 10).

<sup>104</sup> Bermon (2001, p. 230-231) também vê dificuldade na tradução desta passagem, pelo mesmo motivo da concisão latina. Por ser uma passagem problemática, fornecemos ao leitor a tradução em inglês de McKenna, que deixa o texto mais fluido para leitura: “*For what is so present to knowledge as that which is present to the mind? Or what is so present to the mind as the mind itself? And, hence, if we also trace back the origin of the word “discovery” [inventio], what else does it mean, than that to discover is to come [venio] into [in] that which is sought? And, consequently, we do not usually say that things which come as it were spontaneously into the mind are discovered, although they can be called “known.” The reason is, because we do not set out in search of them in order to come into them, that is, to discover them. Wherefore, as that which the eye or any other sense of the body seeks, the mind itself seeks (for it also directs the sense of the body, and then discovers when this same sense comes into that which is sought); so it finds other things which it must know, not through the medium of any bodily sense, but through itself when it comes into them; it finds them either in a higher substance, that is, in God, or in some other parts of the soul, as when it passes judgment on the images of the bodies themselves; for it finds them within, in the soul, impressed by the body*” (*De Trin.* X, 7, 10). Tradução de McKenna (ed. Cambridge, 2002, p. 58).

<sup>105</sup> Para um aprofundamento desta passagem, ver Bermon (2001, Cap. VI “*Présence et Invention*”, p. 229-300).

Uma abordagem um pouco diferente da de Bermon, porém breve, que afirma que esta passagem retoma a relação entre amor e conhecimento do Livro IX, é fornecida por Moingt (1997, p. 609), que, por sua vez, é quase repetida por Oliveira (1994, nota 22, p. 642). Biolo (2000, págs. 43, 48-49, 208, 215-218), por sua vez, mais dá atenção à presença que a mente tem de si mesma do que faz um comentário extensivo sobre o trecho. A esse

relativa ao *Nosce te ipsum*, enfocaremos apenas no que contribui para o entendimento do assunto.

Sobre o jogo de palavras, várias coisas podem chegar (*venire*) à mente, mas essas coisas são de dois tipos, sendo que o segundo se desdobra em dois. Primeiro, as coisas corpóreas ou materiais. Segundo, as coisas incorpóreas ou imateriais, referindo-se à substância superior, que é Deus, ou às partes da alma (porém, partes não no sentido acima, que se reportou especificamente à *mens*, mas a *animus*).<sup>106</sup> De todo modo, em qualquer caso, seja referente aos objetos corpóreas, seja aos incorpóreas (Deus ou as partes da alma), é a mente que dirige a procura e, como acima ficou provado, a mente não precisa se procurar para se conhecer.

A problemática que Agostinho levanta é que a mente, ao pensar que é feita de um elemento corpóreo ou outro, inventa ou descobre a si própria (*invenire/inventio*). Mas isso não é mais que invenção, criação. A mente, nesse sentido, desvia-se de tal modo no mundo – que é espiritual unido ao material (para usar as palavras de Biolo) –<sup>107</sup> que ela confunde, como já demonstrado por Agostinho, o seu ser incorpóreo com os elementos corpóreas. Mas, aqui, Agostinho está usando um novo argumento contra os materialistas, a saber: mesmo quando alguém procura a mente para encontrá-la (*in venire*), essa busca é inócua, porque a mente já se conhece toda e é, nesse sentido, presente si mesma. Sobre esse ponto, esclarece Bermon (2001):

Por conseqüência, sublinhando o fato de que a mente é presente a si mesma, Agostinho pretende mostrar que a mente não tem que ‘se inventar’ ela mesma, da maneira como ela inventa todas as coisas, sensíveis ou inteligíveis, as quais lhe escapam tanto que ela não chegou a encontrá-las. A mente não tem que revelar-se, ela mesma, para se descobrir, ela não tem que se encontrar, vindo a se encontrar ela mesma, pois ela já está em si mesma. Tudo pode ‘vir à mente’, exceto a própria mente. (Bermon, 2001, p. 233)

---

respeito, comenta: “O erro [de a mente identificar-se com os corpos] é a complicação de uma *mente* que vive na periferia, inteligência localizada, a saber, na fronteira de um mundo espiritual unido à matéria; é um desvio que acontece no nível dos conceitos precários de nosso compreender *mundano*. Mas o espírito humano, enquanto desviando, não está ausente do inviolável conhecimento de si. A este nível é *infallivelmente* presente” (Biolo, 2000, p. 49). Contudo, Biolo também comenta a questão do conhecimento ou percepção das coisas sensíveis (em suas palavras, “experiência sensível do mundo externo”) (Biolo, 2000, p. 42-43; nota 3, p. 191; e sobretudo p. 214-217).

Ainda com relação a essa passagem, Catapano (2013b, nota 40, p. 1113) chama a atenção para o termo *impressio* e remete o leitor a outra nota, referente ao Livro VII, que trata sobre uma teoria da percepção em Agostinho (Catapano, 2013b, p. 1088). Contudo, o tratamento da percepção ou conhecimento das coisas, encontrado em Biolo (2000) e Catapano (2013b), não é objeto do presente estudo. Porém, de todos os comentadores consultados, o que mais desenvolve a referida passagem, e o qual a trata de modo mais relativo ao conhecimento de si, é Bermon (2001), que será citado na seqüência de nosso texto, e Biolo (2000), citado nesta nota.

<sup>106</sup> Lembremo-nos aqui da distinção fornecida no primeiro capítulo entre *anima*, *animus* e *mens*, embora, como também se viu, *spiritus* e *mens* podem ser tomados como sinônimos, como afirmou Agostinho em *De Gen. ad litt.* (XII, 7, 18) e em *De Trin.* (XIV, 16, 22). De todo modo, é inegável que, embora *mens* possa confundir-se com *animus*, elementos textuais como que está em questão mostram que há essa diferença entre a alma como um todo (*animus*) e sua parte superior (*mens*). Desse modo, a alma (*animus*) como um todo, segundo Agostinho, possui partes.

<sup>107</sup> Biolo, 2000, p. 49.

Ela não precisa procurar encontrar a si mesma, porque já está em si mesma. De modo distinto, o que ela consegue buscar, inventar e encontrar refere-se a outras coisas que não ela: os corpos (material), Deus e as partes da alma (imaterial), porém não ela mesma.

Ainda sobre essa passagem, Bermon afirma que:

Quando Agostinho diz que a mente é presente a si mesma, enquanto que ela encontra seus objetos, ele não pretende negar que a mente os perceba em si mesmos. Antes, ele mostra que, qualquer que seja o objeto que ela perceba, a mente não se percebe, ela mesma, como percebe este objeto. Mais precisamente, ela se conhece ela mesma, como imanente a ela mesma, enquanto que ela conhece o objeto como transcendente a ela. O conhecimento de si acompanha necessariamente todo conhecimento objetivo sem confundir-se com ele, na medida em que a presença a si mesma da mente acompanha a invenção de todo objeto, sem que esses dois modos possam jamais ser confundidos. (Bermon, 2001, p. 234)

Lembremo-nos aqui de que o autoconhecimento da mente é o conhecimento de seu ato próprio, daí que o conhecimento de si acompanha todo conhecimento objetivo de que fala Bermon. Além disso, para Agostinho, a mente não se percebe tal como percebe os objetos corporais, seja mediata, seja imediatamente.

Há de notar-se, por fim, que Agostinho faz uma distinção entre presença (*adest*) e invenção/descoberta (*inventio*). A mente pode inventar e encontrar várias coisas, assim como a ela podem chegar as coisas, mas não pode inventar a si mesma, porque já se conhece a si mesma de modo imediato e, conhecendo-se de modo imediato, isso pressupõe que ela está presente a si mesma, conforme dissertamos na seção anterior. Por isso que Agostinho pôde dizer no início da citação: “Que está tão presente ao conhecimento do que aquilo que está presente à mente?”<sup>108</sup>

### 3.5. Como deve se dar a busca do conhecimento de si

A partir desse momento do texto, Agostinho passa a fazer comentários a respeito do conhecimento da alma em seu novo sentido. Diz o filósofo:

Por conseguinte, de que modo a mente busca e se encontra a si mesma, para onde tende para se procurar, ou aonde chega para se encontrar, é uma questão surpreendente. O que, pois, está tanto presente na mente quanto a própria mente? Mas porque ela está nas coisas com que pensa com amor, e com amor se habituou às coisas sensíveis, isto é, corpóreas, não é capaz de pensar em si mesma sem essas imagens. [...] Portanto, quando lhe ordenam para que se conheça, não se busque como se estivesse sido subtraída de si mesma, mas subtraia aquilo que se acrescentou a si mesma. Ela de fato é mais interna não apenas dessas realidades sensíveis, que estão manifestamente fora, mas ainda do que as imagens de tais coisas, as quais estão em uma certa parte da alma que mesmo os animais possuem, apesar de que estes são privados de inteligência, que é própria da mente. A mente, portanto, sendo mais interior, de algum modo sai de si mesma ao colocar o afeto de seu amor nessas imagens que são, por assim dizer, vestígios de suas múltiplas atenções. [...] Que se conheça, portanto, a si mesma, e não se

<sup>108</sup> *De Trin.* X, 7, 10.

procure como se fosse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade com a qual vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Assim, verá que nunca não se amou, nunca se ignorou, mas que, amando qualquer coisa junto de si, confundiu-se com isso e que de algum modo cresceu junto dela (*concrevit*). (*De Trin.* X, 8, 11)<sup>109</sup>

Para Santo Agostinho, é admirável a questão da busca de si mesmo e do que disso resulta. De algum modo, parece-nos que Agostinho recapitula, nesse momento, o que vinha dizendo nos capítulos anteriores: a parte superior da alma (mente) não se confunde com algo sensível, corpóreo, mas é incorpórea; a mente é mais interna que essas realidades sensíveis com as quais a alma se habituou e, por isso, não é capaz de pensar sem elas. Mas, quando ordenam para que ela se conheça, que ela retire de si o que acrescentou e se busque não como se tivesse sido subtraída, no sentido de ver-se subtraída, no processo de arrancar de si as imagens com as quais se pensou. Agostinho não diz nesta passagem, mas disse anteriormente: não há nada mais presente à mente do que a própria mente.

Contudo, Agostinho faz um acréscimo na argumentação: a mente, por ser mais interior,<sup>110</sup> sai de algum modo de si mesma para se imaginar e se identificar com os elementos externos e corpóreos, pois, ao imaginar-se feita desse ou daquele elemento externo, cria imagens desses elementos em si própria, e essas imagens são vestígios de suas múltiplas atenções desordenadas. Por isso que o filósofo diz, ao final, para que a mente não se procure como se fosse ausente (já que ela é mais presente a si do que as outras coisas), mas que fixe a intenção da vontade, que, até então, vagueava por outras coisas, e pense em si mesma. Porém, o pensar em si mesma é o pensar já pressupondo o reordenamento desta parte superior da alma, uma mudança de direção, uma *con-versio* que dá destaque ao papel que a vontade exerce nesse processo.

De fato, o tema do conhecimento de si reordenado parece ser caro a nosso autor. Nesse ponto, estamos de acordo com Catapano (2013b), quando ele comenta uma passagem que citamos acima, quando Agostinho falou que:

Enquanto a mente deveria estar firme no gozo d'Ele, querendo atribuí-lo a si mesma, e não querendo ser semelhante a Deus graças a Ele, mas querendo ser por si própria o que Ele é, afasta-

---

<sup>109</sup> “*Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inueniat, mirabilis quaestio est quo tendat ut quaerat aut quo veniat ut inueniat. Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. [...] Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae, quamvis intellegentia careant, quae mentis est propria. Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affectum. [...] Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo”* (*De Trin.* X, 8, 11).

<sup>110</sup> Lembremos aqui as distinções entre *mens*, *animus* e *anima*.

se d’Ele, move-se e cai menos e menos (*minus et minus*), quando imagina ser mais e mais (*amplius et amplius*), porque não se basta a si mesma, nem basta a ela bem algum, que se afasta d’Aquele que unicamente se basta. (*De Trin. X, 5, 7*)<sup>111</sup>

Segundo o comentador, nessa passagem, Agostinho:

Alude ao pecado do orgulho do primeiro homem, que inverteu a ordem estabelecida por Deus, pervertendo o eixo orientador da alma humana de cima para baixo. Ora, para compreender plenamente o raciocínio que está fazendo, ocorre ter presente que, para ele, o pecado e o sucessivo distanciamento de Deus implicam, além de um decaimento moral, um decaimento ontológico. O resultado de tal distanciamento consiste, de fato, em um incremento do *minus esse* do qual o homem é constituído, sendo uma criatura feita *de nihilo*. O *minus* e o *amplius* representam, então, as duas “direções” de valor, mas também do ser, em direção aos quais a alma humana pode se dirigir: ou perseverando no pecado ou voltando a Deus. O que Agostinho tenciona dizer é que a autorreferencialidade, junto da soberba, é para a alma humana o pior dos perigos. (Catapano, 2013b, p. 1108)

Para Agostinho, portanto, no caminho da reinterpretação do *Nosce te ipsum*, a alma humana tem duas possibilidades. Ou se rebaixa e se mantém no *status* de alma decaída e marcada pelo pecado original (direção do *minus*), ou se volta a Deus, Aquele que se basta a si e basta à própria alma (direção do *amplius*), isto é, ascende a Deus. Em outros termos, o conhecimento de si, para Agostinho, implica na correta identificação do que seja a mente, isto é, algo de natureza incorpórea que já se conhece toda e está toda presente a si mesma, em seu próprio ato de conhecer. Além disso, a correta identificação do que seja essa parte superior da alma conduz a uma mudança de direção, isto é, uma volta a Deus, por um reordenamento segundo a ordem estabelecida da Criação, abaixo de Deus e acima das criaturas. Assim, têm sentido as famosas palavras que abrem as *Confessiones*: “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*”, isto é, “Fizeste-nos para Ti e inquieto está nosso coração enquanto não repousa em Ti” (*Conf. I, 1, 1*). Se, pelos prazeres que recolhe para dentro de si, a mente perde a tranqüilidade (*De Trin. X, 5,7*), é retornando a Deus que ela a recobrará.

No próximo capítulo, veremos como toda essa discussão é importante para Agostinho seguir sua rota do *De Trinitate* e mostrar um dos conteúdos do conhecimento de si, a saber, a consciência de que a mente tem memória, inteligência e vontade, tríade essa que é *imago Trinitatis*; ou seja, ver-se-á, de modo mais aprofundado, como o retorno a Deus pressupõe a própria constituição humana, uma vez que esta foi feita à imagem e semelhança d’Ele.

<sup>111</sup> “*cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit*” (*De Trin. X, 5, 7*).

## A REFUTAÇÃO DOS CÉTICOS E A ‘IMAGO TRINITATIS’

Como um dos principais objetivos do *De Trin.* é mostrar que o homem é imagem da Trindade (Gn, 1, 26), Agostinho precisa enfrentar ainda uma dificuldade, antes desse objetivo, no Livro X. Trata-se de refutar os céticos acadêmicos (aparentemente, em particular, os da Nova Academia)<sup>1</sup> e, ao mesmo tempo, patentear que tanto eles como os materialistas estão enganados,<sup>2</sup> por meio de um argumento que parte daquilo que é comum a todos, isto é, a existência, a vida e o entendimento. Estabelecida essa crítica, Agostinho pode, por fim, apresentar a seu leitor que, na mente humana, há uma tríade que é imagem da Trindade, a saber, memória, inteligência e vontade; uma tríade simultaneamente una e trina, à semelhança da Trindade.

Antes de proceder às críticas mencionadas, Agostinho primeiro passa por um breve capítulo que, aparentemente, não apresenta elementos novos. Contudo, ao se olhar o trecho mais detidamente, percebe-se que Agostinho retoma o início do Livro X e também cita, pela primeira vez no texto, a fórmula do *Nosce te ipsum*, de modo explícito, como *Cognosce te ipsam*:

---

<sup>1</sup> A Nova Academia é a Academia fundada Platão, porém em época posterior. A depender do autor, divide-se a Academia em períodos, variando de dois a cinco (Barnes, “Academy”, in Craig, 1998). Cícero (106 a.C.-43 a.C.), por exemplo, professava o ceticismo e distinguia duas, a Velha Academia (de Platão a Polemo) e a Nova Academia (de Arcesilau em diante) (*Ibid.*). Como se sabe, Agostinho já discutira antes com os céticos em seu *Contra Academicos*. Além disso, o próprio Agostinho relata em *Conf.* V, 10, 19 (também em V, 14, 25) que aderiu por um tempo ao ceticismo dos Acadêmicos: “Acudira-me de fato a idéia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade” (*Conf.* V, 10, 19, trad. de Amarante, 2001). Em latim: “*Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendere posse decreverant*” (*Conf.* V, 10, 19; ed. O’Donnell, 2002, p. 54). Nesse trecho, a edição em português das *Conf.* remete-nos ao *Academica* (2, 6), de Cícero.

Considerando-se a época da Nova Academia (segundo a distinção de Cícero), há dois filósofos principais, Arcesilau (316/15 a.C.-241/0 a.C.) e Carnéades (214/13 a.C.-129/8 a.C.) (datas conforme Dorandi 2002, p. 48-49, in Algra *et. al.*), ambos gregos e céticos. Nesse sentido, é possível colocar como hipótese que se trata dos céticos da Nova Academia por conta de, a partir de Arcesilau até antes de Filon de Larissa (154/3 a.C.-84/3 – datação conforme Dorandi, *ibid.*), o ceticismo estar presente na Academia (Barnes, 1998, “Academy”, *op. cit.*; Reale & Antiseri, 2003, p. 305). Sobre Arcesilau, Reale & Antiseri (2003) afirmam que “a ‘suspensão de juízo’ [ἐποχή (transl. *epokhē*)], que os Estóicos recomendavam só nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que ‘nunca existe evidência absoluta’” (Reale & Antiseri, 2003, p. 306). Já no caso de Carnéades, segundo os mesmos autores, tem-se que, “segundo Carnéades, não existe nenhum critério de verdade em geral e, faltando um critério absoluto da verdade, desaparece também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular. [...] Eis o seu raciocínio. Se não existe representação abrangente, tudo é incompreensível (acataléptico) e a conseqüente posição a assumir é: a) ou a *epoché*, isto é, a suspensão do acordo e do juízo, ou então b) o assentimento dado àquilo que é *em si* objetivamente incompreensível, mas que para nós pode aparecer como ‘provável’” (*Ibid.*) – daí sua doutrina do “provável”.

Nessa medida, retomando nossa hipótese, é provável que Agostinho esteja a debater com os filósofos dessa época cética da Academia, também conhecida como Nova Academia. Para mais detalhes sobre a relação entre Agostinho e o ceticismo, cf. Bermon, 2001, Cap. IV, que por sua vez oferece mais referências a respeito.

<sup>2</sup> Bermon, 2001, p. 373.

Portanto, não procure se perceber (*cernere*) como se fosse ausente, mas se cuide de discernir como presente. E não se conheça como se não se conhecesse, mas se discirna daquilo que conhece como diverso (*alterum*) de si. O próprio preceito que ouve: ‘Conhece-te a ti mesma’ (*Cognosce te ipsam*), de que modo cuidará de realizá-lo se desconhece o que seja ‘conhece-te’ ou o que seja ‘a ti mesma’? [...] Porém, se não entende o que é dito, em qualquer caso não o faz. Portanto, se ordena para que faça o que o próprio preceito ordena, o faz quando o entende. (*De Trin.* X, 9, 12)<sup>3</sup>

A mente sabe agora que não é algo exterior a si, ausente de si, tal como são as representações corpóreas com as quais se pensou. Sabe também que é presente a si mesma, que já conhece a si mesma. Semelhantemente, é preciso que ela se perceba como algo que não é ela, isto é, que deixe de se pensar com o que vinha se pensando de corpóreo, que é diferente de si e que não lhe pertence. Mas por que Agostinho estaria quase repetindo o que vinha discutindo? Se seguirmos a indicação de Bermon (2001),<sup>4</sup> Agostinho retoma a questão do significado, nesse momento, algo que fora discutido no início do Livro X.<sup>5</sup> Nesse sentido, de que vale a mente desconhecer o significado das palavras enunciadas? Como esta parte superior da alma tem desejo de conhecer, se ela ouve um termo antigo como *temetum* – o qual, sabe, não lhe servirá –, ela não o guardará na memória, embora perceba que não é uma emissão de som sem sentido, mas sinal de algo.<sup>6</sup> Contudo, como a mente deseja se conhecer, se ela entende os significados dos sinais “Conhece-te” e “a ti mesma”, passará a realizar o que o preceito admoesta.

No entanto, percebamos que Agostinho, embora tenha feito a distinção entre *nosse* e *cogitare*, continua a usar o preceito sem mudar sua fórmula verbal. Nesse sentido, sustento que, depois da reinterpretação realizada em *De Trin.* X, 5, 7, as outras menções feitas ao preceito, depois desse trecho, em sua forma com o verbo *nosse*, pressupõem a reinterpretação de Agostinho realizada anteriormente.<sup>7</sup>

#### 4.1. A crítica aos cétricos acadêmicos e a retomada da crítica aos materialistas

Continua Agostinho na argumentação:

<sup>3</sup> “*Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. Ipsum enim quod audit: Cognosce te ipsam, quomodo agere curabit si nescit aut quid sit cognosce; aut quid sit te ipsam? [...] Si autem quod dictum est non intellegit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat quod cum praeceptum ipsum intellegit facit*” (*De Trin.* X, 9, 12).

<sup>4</sup> Bermon, 2001, p. 299-310. Agaësse (1997) não trata em específico deste capítulo nos comentários. Catapano (2013b), por sua vez, apenas nos envia a uma nota anterior – já citada em nosso Capítulo 3 –, nº 20, quando comenta a primeira referência ao preceito délfico, expressada por Agostinho em *De Trin.* X, 5, 7.

<sup>5</sup> Cf. *infra*, Capítulo 2, quando abordamos a questão do *signo*.

<sup>6</sup> *De Trin.* X, 1, 2.

<sup>7</sup> Nesse ponto, podemos nos lembrar do Prólogo do *De Trin.*, a *Ep.* 174, no qual o filósofo afirma que a pesquisa, nesse tratado, é progressiva e que o que é posterior está ligado ao que é anterior. Cf. *infra*, Capítulo 1.

Que a mente não acrescenta outra coisa ao que conhece de si mesma quando ouve para que se conheça. Pois sabe com certeza que o que foi dito é a si, a si que naturalmente<sup>8</sup> é (*est*), vive e entende. Mas também o cadáver é (*est*) e o animal também vive, mas nem o cadáver e nem o animal entendem. Assim, pois, se conhece de ser (*esse*) e viver (*vivere*), do mesmo modo como é (*est*) e vive a inteligência.

Quando, pois, por exemplo, a mente imagina ser ar, imagina o ar capaz de entender, contudo conhece entender-se. Ao contrário, não se conhece de ser ar, mas imagina sê-lo. Coloque à parte (*secernat*) o que imagina de si e distinga (*cernat*) o que conhece;<sup>9</sup> isso que dela permanecer, é aquilo de que não duvidaram nem mesmo aqueles que imaginaram que a mente fosse este ou aquele corpo. Pois nem toda mente julga-se ser ar, mas algumas fogo, outras cérebro, outras, outra coisa, e outras aquele corpo, como recordei acima; mas todas conheceram-se de entender, de ser e de viver. (*De Trin.* X, 10, 13)<sup>10</sup>

O primeiro ponto a ser observado nessa passagem é um eco do *De libero arbitrio* II, 3, 7, quando, discutindo sobre os níveis de ser, Evódio responde o seguinte a Agostinho:

Porque destas três juntas, o ser, o viver e o entender, a pedra existe e o animal vive. Entretanto, penso que nem a pedra vive e o animal entende. Não obstante, estou certíssimo de que no que entende há também o ser e o viver. (*De lib. arb.* II, 3, 7)<sup>11</sup>

A diferença é que, na passagem do *De Trin.*, está “cadáver” (*cadaver*) em vez de “pedra” (*lapis*), embora, no próprio *De lib. arb.* II, 3, 7, logo à frente, Agostinho afirme que é

<sup>8</sup> Arias (1985), Agaësse (1997) e Belmonte (2005) aparentemente ignoram o termo *scilicet* da tradução. McKenna (2002) traduz por “*that is*” e Cillerai por “*cioè*”. Tanto McKenna como Cillerai estão tomando *scilicet* em seu sentido pós-clássico, de uma locução denotativa, como “isto é” (“*thats is to say*”, e.g., no OLD), “a saber” etc. (Gaffiot, 1934; Lewis & Short, 2011; OLD, 1982; termo “*scilicet*”). Contudo, uma vez que este parágrafo é exatamente o que antecede o do *cogito*, em que Agostinho refuta os cétricos, parece-nos que o sentido é aquele clássico de “evidentemente”, “sem dúvida”, “naturalmente”, “alguém pode estar seguro que”, “é claro ou evidente que” etc. (Gaffiot, 1934; Lewis & Short, 2011; OLD, 1982; termo “*scilicet*”). Se se reparar bem, este próprio parágrafo fornece contexto para esta interpretação.

<sup>9</sup> Aqui Santo Agostinho faz um jogo de palavras entre *secernere* e *cernere*, de difícil tradução com equivalência ou similaridade em termos de forma. Poder-se-ia optar por “Separe o que imagina de si e separe o que conhece”, mas mesmo assim não forneceria tal equivalência ou semelhança. Como esta tradução não é simples, ao final do texto latino na próxima nota oferecemos a opção de McKenna (2002).

<sup>10</sup> 13. *Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est et vivit et intellegit. Sed est et cadaver, vivit et pecus; intellegit autem nec cadaver nec pecus. Sic ergo se esse et vivere scit quomodo est et vivit, intellegentia. / x. Cum ergo, verbi gratia, mens aere se putat, aere intellegere putat, se tamen intellegere scit; aere autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit; hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aere se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi; omnes tamen se intellegere noverunt, et esse et vivere”* (*De Trin.* X, 10, 13; ed. Cillerai, *De Trin.* X, 9-10, 13).

Com relação a esta passagem, dispomos ao leitor a tradução de McKenna (2002):

“*Let not the mind then add another thing to that which it knows itself to be when it hears that it should know itself. For it knows with certainty that these words are said to itself, that is, to itself that is, lives, and understands. But a corpse also is, and a beast also lives, but neither the corpse nor the beast understands. It, therefore, knows itself to be and to live in the way the understanding exists and lives. Consequently, when the mind, for example, regards itself as air, then it thinks that the air understands, but it knows that itself understands, while it does not know that it is air, but only thinks so. Let it, therefore, separate that which it thinks itself to be, and consider only that which it knows. Let this remain to it, which not even they have doubted who regarded the mind as this or that kind of a body. For not every mind regards itself as air, but, as I mentioned above, some regard it as fire, others as a brain, and others as this or that kind of a body”* (*De Trin.* X, 9-10, 13, ed. Cambridge, p. 54).

<sup>11</sup> “*Quia cum tria sint haec, esse vivere intellegere et lapis est et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est”* (*De lib. arb.* II, 3, 7; BA 6, p. 276).

preciso considerar também o cadáver. Pois o cadáver, embora seja humano, uma vez morto, apenas existe, não tendo a capacidade nem de entender e nem a de viver.

Outro ponto é que Agostinho reitera à alma que não acrescente nada ao conhecimento de si, porém a novidade no texto é que a ordem é dirigida com uma especificação: para a mente que se conhece, mas também que conhece que é (existe), *vive* e *entende* (elementos estes que serão importantes logo à frente, na argumentação). Então, que ela deixe de lado o que pensa ser e perceba o que conhece de si. Nesse sentido, embora alguns imaginassem que a mente fosse ar, fogo ou outro elemento, todos os que sustentavam essa ou aquela tese ao menos admitiam que existiam, tinham vida e compreendiam. Ou seja, sabiam ao menos isso. Desse modo, Agostinho consegue encontrar algo em comum com os materialistas, para, junto disso, mostrar que estão equivocados tanto eles como os cétricos acadêmicos, com seu famoso argumento do *cogito*:

Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos, ou ainda se, além desses quatro elementos mais defendidos, ou talvez de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que ela vive, recorda, entende, quer, pensa (*cogitare*), sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa (*si dubitat, cogitat*); se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse (*essent*), seria impossível duvidar de alguma coisa. (*De Trin.* X, 10, 14)<sup>12</sup>

Certos homens duvidaram, até mesmo, dessas coisas que a mente possui, como o viver, o julgar, o querer, entre outros. Mas quem pode duvidar que essa parte superior da alma (*mens*) viva, julgue, queira etc. se, para duvidar, é preciso viver? Mesmo que duvide, entende que duvida, isto é, sabe que não sabe; ademais, se não existisse, não seria possível duvidar de qualquer coisa. Santo Agostinho, assim, serve-se dos níveis do ser para refutar tantos os cétricos como os materialistas. Os materialistas podem até pensar que a mente seja corpórea, mas não podem duvidar dessas coisas que ela possui. Todavia, como demonstrado acima, eles não têm conhecimento (*non scit*) de que a mente seja algo de corpóreo, apenas imaginam que ela o seja (*putat*). Por sua vez, os cétricos hão de admitir que, mesmo que duvidem do que quer que seja, se não existissem, não poderiam duvidar. A esse respeito, Bermon (2001) resume a questão nos seguintes termos:

<sup>12</sup> “*Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intellegendi, volendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cuius corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat dubitaverunt homines, et alius hoc, alius illud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*” (*De Trin.* X, 10, 14).

A crítica dos materialistas junta-se, a esse ponto preciso, à dos céticos, que se comprometeram duvidar de tudo. Agostinho pretende mostrar que os atos da mente, dos quais os materialistas não duvidaram, são de fato indubitáveis, e que o ceticismo dos acadêmicos não pode abalar a certeza sobre o fundamento do qual o materialismo é recusado. Em outros termos, a mesma certeza, a saber, aquela do *cogito*, permite recusar o ceticismo e o materialismo. (Bermon, 2001, p. 373)

Outro item que poderia ser ressaltado nessa passagem de Agostinho é que, como os céticos acadêmicos duvidam pela suspensão do juízo (ἐποχή),<sup>13</sup> não assentindo a uma ou outra opinião, ou duvidam de algum modo da possibilidade de conhecimento da verdade,<sup>14</sup> a forma que o filósofo encontra para dialogar com eles e rebatê-los é justamente partindo daquilo que é assente entre eles, a saber, a dúvida. Nesse sentido, antes do término da refutação – “visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa” (*De Trin.* X, 10, 14) –, Agostinho levanta uma série de casos da dúvida: “Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida [...]” (*De Trin.* X, 10, 14). Ou seja, se os céticos aceitam a dúvida, Agostinho mostra, como que testando vários casos dela, que levá-la a sério conduz a uma posição insustentável: “Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida” (*De Trin.* X, 10, 14). Ainda que se duvide de tudo, ainda que o cético queira duvidar de tudo o mais, não é possível duvidar daquilo que é princípio para ele, sua própria dúvida. Pois, para duvidar, é preciso viver, é preciso existir. E, conforme continua Bermon no esclarecimento desta passagem:

Agostinho mostra, pois, qual limite admite a dúvida e como ela se transforma em certeza. A dúvida torna inegáveis todos os atos fundamentais da mente. Do fato de que as capacidades<sup>15</sup> da mente estão umas nas outras, ela entra necessariamente na mente daquele que duvida do compreender, do querer, do se lembrar, do pensar, do julgar etc. (Bermon, 2001, p. 373)

Refutado o ceticismo, e admitindo-se a existência (o *essent* da passagem), chega-se a outras capacidades da mente, como o querer, o lembrar, o pensar, o julgar etc., pois umas estão nas outras, conforme o próprio argumento demonstrou. Nessa perspectiva, todo esse movimento argumentativo de partir de algo que é posição definida para o adversário, para depois refutá-lo, parece uma estratégia de debate não fortuita no texto. De fato, como se verá mais adiante, o argumento do *cogito*, que supera tanto materialistas como céticos, permitirá a Agostinho mostrar que a mente em três dessas capacidades é certa *imago Trinitatis*.

<sup>13</sup> Como Arcesilau (vide nota 1 deste capítulo). O termo grego ἐποχή (transl. *epokhē*) significa “cessação”, “suspensão”, “pausa”, “parada”, “interrupção”, entre outros, e, em particular na Filosofia, “suspensão do juízo” (Liddell & Scott, 1940; Bailly, 1901; termo ἐποχή).

<sup>14</sup> A exemplo de Carnéades (vide nota 1 deste capítulo).

<sup>15</sup> Bermon traduz “*vis*” por “*puissance*”. Traduzir por “poderes”, neste caso, ficaria estranho. Preferimos optar por “capacidades”.

O argumento agostiniano do *cogito* aparece também, porém de forma um pouco distinta, no *De civitate Dei*, em um capítulo no qual Agostinho fala justamente da imagem da Trindade no homem. Citemos apenas o trecho do *cogito* e, se necessário, voltemos ao *De civ. Dei*, ao dissertarmos adiante sobre a imagem de Deus na mente humana. Diz Agostinho:

Não temo nenhum dos argumentos dos Acadêmicos me dizendo: “O quê? E se te enganas?”. Se me engano, pois, existo. Pois quem não existe, em todo caso não pode enganar-se; e, se me engano, por isso existo. Uma vez que sou, se me engano, como me enganar do existir quando é certo que existo se me engano? (*De civ. Dei* XI, 26)<sup>16</sup>

O argumento aqui não repousa sobre o duvidar, como em *De Trin.*, mas sobre o enganar-se (*fallor*). Uma vez mais, é a partir dos níveis do ser que Agostinho contra-argumenta com os Acadêmicos. Se me perguntarem se me engano sobre aquilo que sustento, respondo que existo. Não seria possível me enganar – aquilo que os cétricos imaginam ser possível – se eu mesmo não existisse. Embora o argumento do *cogito* em *De civ. Dei* seja apresentado de modo um tanto distinto daquele como foi apresentado em *De Trin.*, o fato é que ambos servem para recusar o ceticismo acadêmico.

Nesse momento, podemos mencionar já não a autores anteriores a Agostinho, mas a autores posteriores nos quais encontramos semelhança textual.<sup>17</sup> Referimo-nos a Descartes. Em seu diálogo *Recherche de la vérité*, escreve o filósofo, na boca de Eudoxus:

*Dubito, ergo sum, vel, quod idem est: cogito, ergo sum.* (Descartes, *Recherche de la vérité*, 86-87)<sup>18</sup>

Se duvido, sou, sei que existo. Nesse ponto, o trecho supracitado é semelhante a Agostinho quando diz “[...] *si dubitat, vivit [...] si dubitat, cogitat [...]*” (*De Trin.* X, 10, 14), pois o viver está relacionado ao ser e, ao mesmo tempo, se duvida, é porque pensa. Embora haja semelhança, cabe pontuar uma diferença entre as duas filosofias, notada por Bermon (2001):

<sup>16</sup> “*Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?*” (*De civ. Dei* XI, 26; CCSL 48, p. 345-346).

<sup>17</sup> Não é nosso intento aqui discutir em pormenor as relações entre Descartes e Agostinho, mas mostrar semelhanças textuais e tecer um breve comentário. Como mostrou Bermon (2001) em várias passagens de seu livro, *Le cogito da la pensée de saint Augustin* (p. 233, p. 375-395, p. 408-409), o *cogito* agostiniano difere em vários pontos do cartesiano. Além de Bermon, há uma tradição de comentadores que disputam se Agostinho influenciou Descartes ou não, além de discutir as relações entre ambos os “*cogitos*”, como o faz Bermon. Além dos autores já citados no Capítulo 3 que aproximam Agostinho de Descartes, como Gilson (1930) e Menn (1998), podem-se citar outros como Gouhier (1978), Serres (1975, p. 72, citado por Bermon, 2001, p. 233, nota 4), Horn (2008) e Wilson (2011). O leitor encontra certo levantamento dessa tradição de comentadores em Vieira (2014, Introdução). De nossa parte, apenas constatamos que, embora seja problemática a aproximação dos dois autores por motivos de terminologia e cronologia (Vieira, 2014, p. 2-3), parece difícil descartar *ipsu facto* que Descartes não tenha sido de algum modo influenciado por Agostinho, considerando-se a semelhança textual, porém ao mesmo tempo em que se pontuam as diferenças.

<sup>18</sup> Descartes, AT X, p. 523.

Se Agostinho mostra que a dúvida confirma, ela mesma, o caráter indubitável de cada uma das capacidades da mente (*esprit*), Descartes, quanto a ele, parte da certeza do duvidar para mostrar quais são os atos do espírito (*esprit*) que essa certeza mesma revela. Esses atos são aqueles que entram na definição da “coisa pensante”. (Bermon, 2001, p. 374)

Ou seja, enquanto para Agostinho a dúvida serve para mostrar as capacidades que a mente possui com certeza, para Descartes a dúvida é, de modo distinto, ponto de partida para mostrar quais são os atos próprios do espírito, mas, além disso, esses atos referem-se ao conceito de *res cogitans*, elemento de uma filosofia que não a de Agostinho. Este, tanto em *De Trin.* X como em *De civ Dei.* XI, 26, está interessado em apresentar imagens da trindade no homem, algo que se distancia da filosofia de Descartes, ao menos na passagem acima considerada e nas *Meditações Metafísicas*, que não lidam em específico com o conhecimento de si que tem por resultado revelar uma *imago Trinitatis*.<sup>19</sup>

#### 4.2. Um último argumento sobre a imaterialidade da alma

Aos que pensaram que a parte superior da alma (*mens*) fosse feita de um elemento ou outro, Agostinho insiste na argumentação, com um questionamento e, ao mesmo tempo, um argumento implícito sobre a imaterialidade da alma. É seu último empreendimento contra os materialistas no Livro X.

Todos eles não percebem, pois, que a mente se conhece no momento em que se procura, como já mostramos. Mas de nenhum modo se diz corretamente que se conheça alguma coisa se ignora a substância. Porque, enquanto a mente se conhece, conhece sua substância e, quando está certa de si, está certa de sua substância. Mas está certa de si, como o prova as coisas ditas acima. De nenhuma maneira está certa se é ar, fogo, ou corpo, ou algo de corpóreo. Não é, portanto, alguma dessas coisas. E pertence àquilo tudo que se ordena para conhecer a si mesma, para que seja certa de não ser alguma dessas coisas das quais é incerta, e seja certa de ser somente o que apenas é certa de ser. (*De Trin.* X, 10, 16)<sup>20</sup>

O argumento em questão, nesse momento, é sobre o conhecimento da substância. A passagem parece-nos de difícil interpretação. Agostinho não fornece, por exemplo, detalhes no tocante a conhecer a substância. A nosso ver, não os fornece, provavelmente, porque seus leitores já sabiam que conhecer algo é conhecer também sua substância.

<sup>19</sup> Para mais detalhes sobre a refutação dos cétricos por Agostinho, cf. Bermon (2001, p. 105-109).

<sup>20</sup> “*Qui omnes non advertunt mentem nosse se etiam cum quaerit se sicut iam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum eius ignoratur substantia. Quapropter dum se mens novit substantiam suam novit, et cum de se certa est de substantia sua certa est. Certa est autem de se sicut convincunt ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est utrum aer an ignis sit an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. Totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit quod solum esse se certa est*” (*De Trin.* X, 10, 16).

Contudo, Brittain (2012) chama a atenção para dois elementos que esclarecem essa passagem. O primeiro é que Agostinho adapta um argumento de Cícero, presente em *Tusc. I*, 22, 50-33, 81, no qual se afirma a imortalidade da alma, baseando-se em propriedades essenciais da alma; como essas propriedades são atribuídas a Deus “como a mente que estrutura e ordena o mundo”, portanto, se Deus é imortal, a alma também o é;<sup>21</sup> ou seja, se a alma possui propriedades que não são materiais, e essas propriedades são atribuídas a Deus que é imortal, então também a alma é imortal.

O segundo elemento para o qual Brittain chama a atenção é que, em várias passagens do *De Trin.*, Agostinho toma substância (*substantia*) como equivalente de essência (*essentia*), e isso auxilia a compreensão da adaptação que Agostinho faz do argumento de Cícero.<sup>22</sup> Segundo Brittain, o argumento agostiniano poderia ser esquematizado do seguinte modo:

1. A mente sempre conhece a si mesma (ver X, 1, 1-4, 6; cf. X, 5, 7-9, 13).
2. Se você conhece x, você conhece a essência de x.
- <3. Se você conhece a essência de x, você está certo das propriedades essenciais de x.><sup>23</sup>
4. Então a mente conhece sua essência e está certa de suas propriedades essenciais.
5. Mas a mente não está certa de ter em si qualquer propriedade material (ver X, 10, 13-14).
6. Logo, a mente não tem quaisquer propriedades materiais, i.e., ela é não material. (Brittain, 2012, p. 130-131)

Nesse sentido, retomando a passagem de Agostinho há pouco mencionada, se a mente sabe que se conhece com certeza, ela conhece sua essência; se conhece sua essência, está certa também de suas capacidades (que Brittain chama de “propriedades”). Ora, essas capacidades (querer, lembrar, julgar, etc.), como fora demonstrado, não são materiais. Logo, a mente, parte superior da alma, não é material. Por isso que Agostinho enfatiza no final: “E pertence àquilo tudo que se ordena para conhecer a si mesma, para que seja certa de não ser alguma dessas coisas das quais é incerta, e seja certa de ser somente o que apenas é certa de ser” (*De Trin. X*, 10, 16). Em outros termos, é para a mente permanecer com aquilo de que ela tem certeza que pertence a si.

Assim, permanecendo com aquilo de que tem certeza, pensaria corretamente a si mesma desse modo:

Por meio, porém, de uma presença interior, verdadeira e não mediante uma representação imaginária (*simulata*) (pois nada aí é mais presente a ela mesma), assim como pensa viver, recordar-se, entender e se querer. Conhece, pois, essas coisas em si, e não imagina como

<sup>21</sup> Brittain, 2012, p. 112.

<sup>22</sup> Matthews, 2002b, observa algo semelhante no mesmo excerto: “Como previamente notado, Agostinho diz em seu latim que ‘*substantia*’ e ‘*essentia*’ são intercambiáveis (*interchangeable*)” (Matthews, 2002b, p. 56).

<sup>23</sup> Isso que está entre < > é uma adição de Brittain, para tornar mais claro a conexão entre uma premissa e outra (Brittain, 2012, p. 131).

tivesse tocado fora de si com a sensação, assim como toca os objetos corporais. E se não adicionar (*affingat*) nada que vem do pensamento dos objetos corpóreos, o que restar é somente ela mesma. (*De Trin.* X, 10, 16)<sup>24</sup>

Não se pensaria com imagens corpóreas, mas mediante uma presença interior, a mente que é mais presente a si própria do que ela mesma. Assim, não se imagina (*putat*) com essas capacidades – não como toca os objetos corpóreos externos (*extra*) a ela. Se pensa em suas capacidades, assim como pensa do modo como toca os objetos corpóreos, é apenas imaginação, simulação (*simulata*). Se não adicionar nada que venha dos objetos corpóreos, restará apenas o que ela é, com suas capacidades percebidas, mediante uma presença interior, de modo que já podemos notar aí Agostinho reiterar três capacidades da mente além do viver, as quais são o recordar, o entender e o querer, capacidades estas de que o filósofo necessitará no próximo momento do texto.

#### 4.3. O homem em sua mente é imago Trinitatis

Agostinho, no parágrafo de seu *cogito*, referiu várias capacidades que a mente possui, como o pensar (*cogitare*), o duvidar (*dubitare*), o julgar (*iudicare*) etc. Agora, ele pede para que o leitor deixe de lado essas coisas, já mencionadas no parágrafo 14, e considere apenas as que estava tratando no parágrafo anterior (§16), da seção acima:

Deixemos, pois, à parte, nesse momento, as outras coisas de que a mente está certa sobre si mesma e tratemos especialmente essas três [já] consideradas: a memória, a inteligência e a vontade. (*De Trin.* X, 11, 17)<sup>25</sup>

Agostinho chama a atenção do leitor para que considere essas três capacidades da mente, porque, na seqüência, oferecerá um dos resultados do conhecimento de si reinterpretado, depois de todo o processo de ascensão da mente, livrando-se de aporias, imagens e outros elementos. Do início do Livro X até este ponto, ele preparou o leitor, de modo a demonstrar que a parte superior da alma – despojada das imagens corpóreas e das demais coisas que lhe atrapalham perceber a si mesma tal como é – possa confirmar que é certa imagem da Trindade, conforme o projeto do tratado. Ao mesmo tempo, mostrar isso é outra implicação do conhecimento de si no entendimento agostiniano.

<sup>24</sup> “*sed quadam interiore non simulata sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat vivere se et meminisse et intellegere et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet hoc solum ipsa est*” (*De Trin.* X, 10, 16).

<sup>25</sup> “*Remotis igitur paulisper ceteris quorum mens de se ipsa certa est, tria haec potissimum considerata tractemus, memoriam, intellegentiam, voluntatem*” (*De Trin.* X, 11, 17).

Mas que é imagem para Santo Agostinho nesse contexto? Seria uma representação, uma figura, como na arte?<sup>26</sup> Seria uma duplicação, uma cópia?<sup>27</sup> Ou seria uma forma visível, um aparecimento?<sup>28</sup> Se é certa imagem de Deus que Agostinho busca, nenhuma dessas acepções serviria. Primeiro, porque Deus não é uma figura como na arte. Segundo, porque, se fosse cópia ou duplicação de Deus, o homem teria todos os atributos divinos, seria outro deus, mas este não é o caso.<sup>29</sup> Terceiro, não pode ser imagem visível, algo sensível e exterior, que aparece, porque é na mente, no interior, que se procura a imagem de Deus. Que tipo de imagem, então, seria?

Imagem, no contexto do *De Trin.*, seria algo conforme a oitava acepção do OLD (1982): “Aquilo tal qual se assemelha, mas não é a coisa; uma semelhança, mostra, imitação”,<sup>30</sup> tendo em mente que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus.<sup>31</sup> Vejamos o TLL (2015) e depois uma citação do próprio Agostinho. O TLL possui, dentre várias acepções em Agostinho para *imago*, duas das quais condizem com o contexto do *De Trin.* X: “imagem na imitação” e “toda imagem é semelhança, mas nem toda semelhança é imagem”.<sup>32</sup> Embora o TLL não ofereça como opção a Questão 51, §4, do *De div. quaest.*, que trata justamente do homem feito à imagem e semelhança de Deus, nela encontramos com clareza que, segundo Agostinho, *certamente imagem é semelhança (quidem imago similis est)*: “porque *toda* imagem é *certamente* semelhante, porém nem tudo o que é semelhante é, ainda assim, propriamente imagem” (*De div. quaest.*, qu. 51, 4; grifo nosso).<sup>33</sup> O trecho é autoexplicativo, mas o que ressaltamos aqui é que “toda imagem é certamente semelhante”. Encontramos, assim, um sentido de “imagem” no contexto da *imago Trinitatis*.

<sup>26</sup> OLD (1982), “*imago*”, 1ª acepção.

<sup>27</sup> OLD (1982), “*imago*”, 9ª acepção.

<sup>28</sup> OLD (1982), “*imago*”, 12ª acepção.

<sup>29</sup> Basta lembrar aqui do preceito reinterpretado por Agostinho, tratado em nosso Cap. 3: “*Credo ut se cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est*” (*De Trin.* X, 5, 7). Para mais detalhes, cf. *infra* Cap. 3, Seção 3.3, “A reinterpretação do preceito délfico e suas implicações”.

<sup>30</sup> OLD, 1982, “*imago*”, 8ª acepção.

<sup>31</sup> “*Dixit enim Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” (*De Trin.* XII, 6, 6).

<sup>32</sup> “**Avg.** *in epist. Ioh.* 4, 9 [*imag*]o in imitatione, corpus in veritate. **Avg.** *quaest. hept.* 5, 4 *omnis [imag]o etiam similitudo est, non omnis similitudo etiam [imag]o est*” (TLL, 2015, *imago*, 7.1.405.5). Cabe notar que esta acepção é semelhante a do *De div. quaest.*, qu. 51, §4, fornecida na seqüência do texto; preferimos esta última, contudo, por ser mais clara e enfática. Outra opção do TLL para Agostinho, nesse sentido, é “**Avg.** *epist.* 147, 38 *imag[es], id est incorporeas similitudines corporum*” (TLL, 2015, *imago*, 7.1.408.80), ou seja, imagens como semelhanças incorpóreas dos corpos. Para uma visão mais geral do termo *imago* na literatura em diferentes épocas, incluindo a de Agostinho, pode-se consultar o termo no seguinte dicionário de retórica: Ueding, Gert (ed.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. 11 vols. Tübingen: Niemeyer, 1992-2014, Asmuth, B., “*imago*”, vol. 4. Hu - K. p. 228-319.

<sup>33</sup> “*quia omnis quidem imago similis est, non autem omne quod simile est etiam imago proprie*” (*De div. quaest.*, qu. 51, 4; CCSL 44A, p. 81).

Gilson (2006) esclarece um pouco mais a respeito da imagem/semelhança: “Ser semelhante a outra coisa é, em certa medida, ser essa coisa, mas também é não sê-la, dado que é apenas ser semelhante a ela”.<sup>34</sup> A imagem, portanto, é uma semelhança daquilo de que é imagem. Assemelha-se a coisa, mas não é a coisa. É, e não é, ao mesmo tempo, a coisa, justamente porque é semelhante. O ser semelhante, em nosso caso, é sermos semelhantes a Deus. Agostinho, nesse momento do *De Trin.* X, mostrará uma imagem da *Trinitas*, isto é, algo *que é semelhante* a Deus em nosso interior, em particular na mente, parte superior da alma.

Nesse sentido, Agostinho argumenta acerca da unidade e da trindade da mente, que visa mostrar a referida semelhança:

Lembro-me, pois, de ter memória, inteligência e vontade, e entendo de entender, e quero e recorde, quero querer e lembrar-me e entender, e lembro simultaneamente de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade. O que não me lembro de minha memória não está em minha memória. Nada, porém, está tanto na memória quanto a própria memória. Portanto, lembro-me dela toda inteira. Do mesmo modo, qualquer coisa que entendo sei que entendo, e sei que quero qualquer coisa que quero; porém, lembro-me de qualquer coisa que sei. Por conseguinte, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Semelhantemente, quando entendo essas três, entendo todas simultaneamente. Não há nada, pois, de inteligível que não entendo, exceto o que ignoro. o que, porém, ignoro, não me lembro nem quero. E qualquer coisa de inteligível que não entendo, consequentemente também não me lembro nem quero. Qualquer coisa, pois, de inteligível de que me lembro e quero, consequentemente entendo. Minha vontade contém também minha inteligência toda inteira e minha memória toda inteira, quando faço uso de tudo o que entendo e lembro. Portanto, quando todas estão mutualmente contidas umas nas outras, e são compreendidas como totalidades, então cada uma como um todo é igual a cada outra como um todo, e cada uma como um todo é igual todas outras juntas como totalidades; e essas três são uma vida, uma mente e uma essência. (*De Trin.* X, 11, 18)<sup>35</sup>

Memória, inteligência e vontade operam inseparavelmente, como a própria Trindade:<sup>36</sup> o que uma faz, as outras duas acompanham. O que uma não faz, as outras também não o fazem. Onde uma está, aí estão também as outras duas, e assim reciprocamente para as três.

<sup>34</sup> Gilson, 2006, p. 401.

<sup>35</sup> “*Memini enim me habere memoriam et intellegentiam et voluntatem, et intellego me intellegere, et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intellegentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego intellegere me scio, et scio me velle quidquid volo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intellegentiam totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego nisi quod ignoro. Quod autem ignoro nec memini nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid ergo intellegibilium memini et volo consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia*” (*De Trin.* X, 11, 18)

<sup>36</sup> Cf. *De Trin.* V, 8, 9 – 16, 17, uma das principais passagens na qual Santo Agostinho mostra a inseparabilidade das três pessoas da Trindade, no que se refere à menção, mas também no que se refere à ação, pois agem inseparavelmente: o que Deus Pai age, também age Deus Filho e Deus Espírito Santo, e assim reciprocamente com relação às três Pessoas. Nessa passagem, Agostinho mostra também a igualdade das três Pessoas relativa à essência: um só Deus (segundo a essência) e três Pessoas (segundo as relações). Sobre essa e outras questões teológicas presentes no *De Trinitate*, o leitor pode consultar Sousa (2013), *Fé trinitária e o conhecimento de Deus – Estudo do “De Trinitate” de Santo Agostinho*.

São uma e trina simultaneamente (*simul*). Lembro-me de que tenho memória, inteligência e vontade; ao mesmo tempo em que me lembro, também entendo e quero. Se não as entendesse, não me lembraria delas nem tampouco as desejaria, pois não é possível desejar aquilo que não se entende; em outros termos, retomando o estabelecido no início do Livro X, não é possível desejar aquilo que se ignora.

Em termos mais concretos: se quero um livro, entendo, ao mesmo tempo, o que é livro e lembro-me do que é livro. Em minha mente, quando penso que quero um livro, já entendo que é um livro, porque, se não entendesse, não o quereria; ao mesmo tempo, quando penso que quero um livro, lembro-me do que é um livro, pois tenho na memória o que é um livro, porque se não tivesse na memória o que é um livro, tampouco o desejaria ou o entenderia. E assim, mutuamente, com relação às três capacidades da mente.

Assim, Agostinho encontrou essa imagem que é semelhante à Trindade, uma *imago Trinitatis*. No entanto, no próximo e último capítulo do Livro X, Agostinho lembra ao leitor que, embora essa *tria* seja uma imagem da *Trinitas*, ela é, contudo, imagem imperfeita:

Portanto, deve-se desde agora, com todas as forças de nossa atenção, qualquer que essa seja, elevar-se à suma e altíssima essência, da qual a mente humana é imagem desigual, todavia imagem? (*De Trin.* X, 12, 19)<sup>37</sup>

#### 4.4. Algumas notas antes do fim

##### a) A respeito do conhecimento de si e do conhecimento de Deus

No entanto, Santo Agostinho prosseguirá nos próximos livros (XI-XV) em busca da melhor imagem que represente a Trindade no homem. No Livro XIV, por exemplo, *memoria sui* apresentada na tríade acima transformar-se-á em *memoria Dei* (*De Trin.* XIV, 12, 15), de modo a ficar mais clara a relação entre conhecimento de si e conhecimento de Deus. Por fim, a imagem por excelência que Agostinho considera é exposta no Livro XV (*De Trin.* XV, 3, 5). Trata-se da trindade da sabedoria. A respeito deste trecho do Livro XV, afirma Oliveira (2005): “Após elencar o conteúdo dos livros I a XIV, vemos afinal surgir no final desse l. XV, a trindade da sabedoria, isto é, da contemplação, na mente do homem. [...] A memória de si mesma ligada à memória de Deus. O conhecimento de si ligado ao conhecimento de Deus. O amor a si, ao amor de Deus” (Oliveira, 2005, p. 701).

<sup>37</sup> “*Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam cuius impar imago est humana mens sed tamen imago?*” (*De Trin.* X, 12, 19).

Antes do *De Trin.*, Agostinho, em seus *Soliloquia*, já apontava para essa relação entre conhecimento de si e conhecimento de Deus. Nesse texto, Agostinho dialogando com sua própria razão – “*Augustinus ipse cum Augustino*”, conforme diz na *Ep. 3* –,<sup>38</sup> esta última lhe pede, em certo momento, que coloque o que deseja em oração, de modo muito breve. Eis sua resposta: *Deus semper idem, noverim me, noverim Te. Oratum est*: “Deus sempre o mesmo, que eu me conheça, que eu Te conheça. Fiz a oração” (*Sol. II, 1, 1*).<sup>39</sup>

A esse respeito, em um artigo de 1954, intitulado *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, Verbeke mostrou que há quatro modos de se compreender esta divisa: o primeiro seria o conhecimento de si e o conhecimento de Deus sem afirmar ou insinuar qualquer relação entre esses dois; o segundo seria o conhecimento de Deus como condição para o conhecimento de si; o terceiro, a seu turno, que o conhecimento de si seria condição para o conhecimento de Deus; o quarto, por fim, que o conhecimento de si e o conhecimento de Deus estariam em relação recíproca. Verbeke sustentou esta última, sobretudo através de citações das *Confessiones*, do *De beata vita*, do *De libero arbitrio* e do *De Trinitate*.

Em tempos recentes, Cillerai (2012) retomou de algum modo a temática levantada por Verbeke, em um artigo intitulado *La mens-imago et la « mémoire métaphysique » dans la réflexion trinitaire de saint Augustin*. Nele, a autora chama a atenção para o Livro XIV do *De Trinitate*, que é considerado um aprofundamento das teses desenvolvidas no Livro X, assim como ao papel da memória na relação entre a mente e Deus. Nessa discussão, ela coloca em relação o conhecimento de si com o conhecimento de Deus.<sup>40</sup>

Alguns parágrafos após citar o *De Trin. XIV, 8, 11* – onde Agostinho afirma que, mesmo a mente perdendo a participação de Deus, tornando-se desgastada e deformada, permanece nela, contudo, a imagem divina e que, por essa razão, é capaz de Deus e pode ser partícipe d’Ele –, Cillerai diz o seguinte:

Analisar a mente-imagem antes de sua participação com Deus significa considerá-la tanto como uma natureza intelectual capaz de alcançar a Deus como uma natureza marcada pelo pecado, pecado que, segundo Agostinho, mergulhou a imagem na *deformitas* e a alma humana no exílio e no esquecimento. Ora, esse esquecimento se caracteriza [no *De Trinitate*] por dois aspectos. O primeiro é a ausência da mente a si mesma,<sup>41</sup> que se traduz em “inadequação a si mesma”.<sup>42</sup> A mente de tal sorte se desalinhou que ela se engana sobre seu ser em se identificar

<sup>38</sup> *Ep. 3, 1*, ed. Cilleruelo, 1986, p. 36.

<sup>39</sup> *Sol. II, 1, 1*, BA, p. 86.

<sup>40</sup> Cillerai, 2012, o artigo todo.

<sup>41</sup> Nota de Cillerai: “*De Trin. X, 5, 7* (CCSL 50, p. 320) [seguida de citação do trecho]” (Cillerai, 2012, p. 295, nota 27).

<sup>42</sup> Nota de Cillerai: “Cf. Bochet, « Le statut de l’image dans la pensée augustinienne », p. 265 ” (Cillerai, 2012, p. 296, nota 28).

com as imagens dos objetos sensíveis.<sup>43</sup> É por essa razão que ele deve responder ao preceito délfico “γνώθι σεαυτόν” [Conhece-te a ti mesmo]; este último de fato convida a se purificar do *glutinium* (X, 5, 7), dos elementos estranhos que a envolvem e que a impedem de alcançar sua verdadeira natureza.<sup>44</sup> O segundo aspecto tem lugar com a ausência da mente à presença divina;<sup>45</sup> depois de sua queda, ela não reconhece mais essa presença e por consequência não vê Deus como seu Princípio. (Cillerai, 2012, p. 295-296)

Por essas considerações, percebe-se como Cillerai mostra a relação entre o conhecimento de si concernente ao *Nosce te ipsum* (“Conhece-te a ti mesmo”) no *De Trinitate* X e ressalta o papel da memória no processo da relação entre a mente e Deus (na citação, o “esquecimento”).<sup>46</sup> Nossa dissertação, nesse sentido, lidou com a primeira parte desse processo, isto é, com o conhecimento de si, particularmente referido ao *Nosce te ipsum* no Livro X. Tendo-se dissertado desse modo, deixou-se em aberto a outra parte, a saber, o conhecimento de si relacionado ao conhecimento de Deus, que necessitaria de uma abordagem extensiva do Livro XIV, semelhante à realizada neste trabalho com o Livro X, mas isso renderia outro trabalho.<sup>47</sup>

#### b) *Ecos da Escritura no “De Trinitate” X*

Parece-nos também que o Livro X é eco de algumas passagens da Escritura, particularmente, nesse caso, de um autor ao qual Agostinho recorre com frequência no tratado, o Apóstolo Paulo. Vejamos apenas três pequenos exemplos, suficientes para ilustração.

##### *Colossenses* 3:

<sup>2</sup> Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra.

<sup>9</sup> Não mintais uns aos outros. Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas,

<sup>10</sup> e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. (Cl 3, 2; 9-10)<sup>48</sup>

##### *II Coríntios* 4:

<sup>16</sup> Por isto não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia-a-dia. (II Cor, 4, 16)<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Nota de Cillerai: “*De Trin.* X, 7, 9”.

<sup>44</sup> Nota de Cillerai: “*De Trin.* X, 8, 11”. A esse respeito estamos de acordo com o argumento de Cillerai a respeito do por que Agostinho teve de responder ao *Nosce te ipsum*.

<sup>45</sup> Nota de Cillerai: “*De Trin.* XIV, 13, 17”.

<sup>46</sup> Quanto à *memoria*, não mencionada na citação, ela é abordada no artigo como um todo, como se vê pelo seu título.

<sup>47</sup> Outro trabalho que este autor não desconsidera como possibilidade para um futuro estudo.

<sup>48</sup> Tradução: *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2000). Agostinho faz referência a passagem Cl 3, 9-10 em *De Trin.* XIV, 16, 22. Citamos o latim de Agostinho porque é a tradução da Escritura a que tinha acesso: “*veterem hominem cum actibus eius induite novum hominem qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit eum*” (*De Trin.* XIV, 16, 22).

*Romanos 12:*

<sup>2</sup> E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente. (Rm, 12,2)<sup>50</sup>

De fato, ao olhar para esses excertos vê-se que de algum modo o que neles é expresso ecoa nos temas tratados no Livro X: chamada a *conversio* com relação ao *veterem hominem* e ao *novum hominem*; *hominem* como imagem d'Aquele que o criou; interioridade e exterioridade; e “renovação da vossa mente”, que no latim está “*reformamini in novitate mentis vestrae*”. Esta nos parece ser a mais semelhante, pois, como vimos no Capítulo 1 desta dissertação, *mens* em seu sentido original relaciona-se ao imaterial e espiritual. Nessa medida, em Santo Agostinho vê-se presente tanto influência filosófica latina e grega,<sup>51</sup> como também influência cristã escriturária.<sup>52</sup> Embora ele não tenha recorrido muito a passagens da Escritura no Livro X, contudo estas voltam a abundar conforme o tratado avança<sup>53</sup> e ecoam no referido livro, o que mostra que, para Agostinho, entendimento e fé não estão dissociados, conforme o famoso *Credo ut intelligam*, professado por ele mesmo,<sup>54</sup> e que, como já notou um autor, não escapa à sua filosofia.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Tradução: *Bíblia de Jerusalém, op. cit.* A esse respeito encontramos apenas menção aos termos *homo interior* e *homo exterior* no Livro XII, que aborda, entre outros, onde se encontra o limite entre o homem exterior e o interior. Diz Agostinho no início do livro XII: “*Age nunc videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium*” (*De Trin.* XII, 1, 1, grifo nosso). Em português: “Pois bem! Vejamos agora onde esteja como que o limite entre o homem exterior e o interior” (*De Trin.* XII, 1, 1).

<sup>50</sup> Tradução: *Bíblia de Jerusalém, op. cit.* Agostinho também referencia esta passagem em *De Trin.* XIV, 16, 22: “*Nolite conformari huic saeculo sed reformamini in novitate mentis vestrae*” (*De Trin.* XIV, 16, 22).

<sup>51</sup> Algo que pôde ser visto de algum modo no Cap. 2 e 3 desta dissertação.

<sup>52</sup> Além da tradição cristã a que tinha acesso e que cita em seus escritos (p. ex., Tertuliano, em *De civ. Dei* VII, 1).

<sup>53</sup> E.g.: Livro XIV e Livro XV, assim como os livros iniciais que tratam de exegese, de I a IV.

<sup>54</sup> De fato este tema está explícito em Agostinho, na *Ep.* 120 II, 8 e no *Sermo* 43 VII.

<sup>55</sup> Gilson, 2006, p. 34. Discutir filosofia agostiniana nesse momento, porém, renderia outro trabalho, que foge aos propósitos destas considerações. Apenas indicamos como introdução à questão dois trabalhos: Gilson (1943/2006, subcapítulo da Conclusão, “O agostinianismo”) e Madec (1994, Cap. 11, “*Étienne Gilson et la « philosophie augustiniennne »*”). Quanto a este último, embora possa se pensar que Madec neste texto critique a Gilson *tout court*, este não é bem o caso; Madec, de modo geral, faz um balanço da expressão em Gilson sem, contudo, desconsiderar seu valor enquanto modo de compreensão do pensamento de Agostinho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*: “Fizeste-nos para Ti e inquieto está nosso coração enquanto não repousa em Ti” (*Conf.* I, 1, 1).<sup>56</sup> Essas palavras, que estão na página que abre as *Confessiones*, exprimem uma dinâmica que se faz presente no pensamento agostiniano desde o início. De fato, encontramos-la desde seus primeiros textos, a exemplo dos *Soliloquia* e do *De beata vita*,<sup>57</sup> quando Santo Agostinho contava com pouco mais de 30 anos de idade, até escritos de maturidade, compostos entre o final do século IV e início do século V, como as próprias *Conf.*, o *De Gen. ad litt.*<sup>58</sup> e o *De Trinitate*, cujo Livro X foi nosso objeto de estudo.

Mas que dinâmica é essa? Trata-se da dinâmica da interioridade. O homem, para Agostinho, é um ser marcado pela Queda, desorientado, que só encontra sua felicidade e repouso n’Aquele que é Sua origem e que o fez à Sua imagem e semelhança. Torna-se inquieto quando se deixa levar pelas paixões – tal como pode ser visto com relevo nas *Conf.*<sup>59</sup> –, ou quando se fixa nos objetos sensíveis – tal como vimos no *De Trin.* X<sup>60</sup> –, afastando-se, em ambos os casos, d’Aquele que pode saciar sua inquietude. Tanto em um como em outro caso, a alma está desorientada em “regime de exterioridade” (para usar a expressão de Madec),<sup>61</sup> pois o exterior refere-se ao mundo material, ao temporal, ao passageiro.

No processo argumentativo do Livro X, Agostinho, antes de entrar na referida dinâmica, começa com aquilo a que os homens têm acesso, tanto materialistas como céticos, o plano sensível. Ele parte de exemplos de que se ouve dizer em direção ao plano inteligível, quando pergunta qual gênero de coisas aparece quando a mente (parte superior da alma) deseja conhecer-se a si mesma. Nesse momento, Agostinho parece fazer aquele movimento platônico do sensível ao inteligível e, nos termos de sua fé, do carnal ao espiritual. Em seu projeto trinitário, a discussão entre amor e conhecimento, que envolveu um paradoxo, fez Agostinho retomar uma problemática que, como vimos, parece um eco do paradoxo do conhecimento do *Mênon* de Platão. Nesse primeiro momento do texto, Agostinho preparou seus leitores para as discussões que viriam na seqüência.

<sup>56</sup> *Confessiones*, I, 1, 1 (ed. O’Donnell, p. 3).

<sup>57</sup> Essa dinâmica é encontrada, de modo geral, em todo livro de *Sol.* Em *De beat. vit.* tem-se, e.g., “*Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est*” (*De beat. vit.* II, 11).

<sup>58</sup> A dinâmica *ad Deum* encontra-se no livro todo das *Conf.* um exemplo do *De Gen. ad litt.*, é: “*ita recte dicitur Deus requiescere, cum eius munere requiescemus*” (*De Gen. ad litt.* IV, 9, 16).

<sup>59</sup> *Conf.*, livros I-VIII.

<sup>60</sup> *De Trin.*, Livro IV, proem.; Livro X, 5, 7-6, 10.

<sup>61</sup> Madec, 1994, p. 140.

A próxima discussão, já no plano sensível – do conhecimento da mente –, levou-o a uma aporia, que o filósofo superou. Nesse sentido, Agostinho já teve de lidar com os cétricos antes de apresentar seu *cogito*, e essa aporia, conforme se viu, encontrava-se já em Sexto Empírico, poucos séculos antes. Para superá-la, sua inspiração provável pareceu ser as *Enneades* de Plotino. Contudo, não seguiu à risca a solução plotiniana, colocando e superando o problema em seus próprios termos. Valendo-se de um recurso gramatical, atestou que a mente se conhece, necessariamente, toda e imediatamente, sendo mais presente a si mesma do que outra coisa; essa presença a si, por sua vez, garante à mente uma consciência de si (ou autoconsciência), no sentido de a mente estar consciente de seus atos próprios. Mas surgiu um novo problema: se a mente já se conhece toda, por que, então, é dado um preceito para que ela se conheça?

Agostinho, novamente, tendo conhecimento dos autores e da cultura de seu tempo, não descartou o preceito γνῶθι σεαυτόν do Oráculo de Delfos (*Nosce te ipsum*, em sua forma latina), provavelmente por considerá-lo importante, dado que, conforme se viu com Catapano, em nosso Capítulo 3, esse preceito era muito difundido tanto na cultura comum como na literatura da Antigüidade, incluindo seu período. Não descartando o preceito, porém, reinterpreto-o, ao trocar o verbo *nosse* (conhecer) pelo verbo *cogitare* (conhecer). Para o filósofo, como mente já se conhece, os equívocos em que a alma humana pode incorrer não estão no conhecimento que tem de si (*notitia sui*), mas estão em seu pensamento (*cogitatio sui*). Principalmente, nesse sentido, Agostinho lida com os materialistas, que pensavam que a alma fosse de ar, fogo, entre outros elementos corpóreos; sendo a alma incorpórea, ao identificarem-se com aquilo que ela não é – os objetos corpóreos –, os materialistas apegavam-se a essas imagens corpóreas, feitas através de sua *cogitatio*, e desse modo, enganando-se, perdiam a tranqüilidade, e também os cétricos, que se comprometeram a duvidar de tudo e se afastaram – semelhante aos materialistas – de sua origem primeira, Deus.

Sustentou-se que, num segundo momento, a reinterpretação possui duas implicações principais. A primeira delas é que, ao substituir-se o verbo *nosse* pelo *cogitare*, isso implica uma mudança de direção da mente, uma *con-versio*, quando o filósofo pede para que ela se reordene. Nas palavras de Agostinho, o preceito serve, assim, para a mente, parte superior da alma, “se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por Aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob Aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir” (*De Trin.* X, 5, 7).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> “*se cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet*” (*De Trin.* X, 5, 7).

Assim, viver de acordo com sua própria natureza, para o filósofo, é colocar-se no estado mediano da criação, entre Deus e o mundo criado.

Agostinho pede que a alma se pense, ordenadamente, porque ela age como que esquecida de si mesma, devido à “concupiscência desregrada” (*cupiditatem pravam*) e, ao mesmo tempo, ao apego às coisas exteriores (de algum modo ao *glutinum*), à sua pobreza (*egestatem*) e às dificuldades (*difficultatem*), de tal modo que se engana a respeito de si e se afasta d’Aquele que unicamente basta e, nesse sentido, ela perde a tranqüilidade. Assim, a alma só recobra a tranqüilidade, reordenando-se e retornando à sua origem, em uma dinâmica de interiorização e transcendência, na qual Deus é, ao mesmo tempo, *interior intimo meo* e *superior summo meo*.<sup>63</sup>

A dinâmica da interioridade é rica, como vimos. Ao mesmo tempo em que é interiorizante, é também transcendente. Deus é dois superlativos, aparentemente antitéticos. De fato, a antítese é apenas aparente: Deus, além de “estar” no alto (superior), também habita no coração do homem, no baixo (interior). Para Agostinho, isso não é problema, pois Deus encarnou-se, não ficou distante do homem, veio até ele. Mas, conforme se argumentou, essa antítese não é uma contradição relativa a Deus, mas mostra o alcance d’Ele na mente humana.

Assim, a *conversio* implicada no preceito reinterpretado, é um chamado para que o homem discirna aquilo que é e não é, assim como, ordenando-se segundo Deus, afaste-se daquilo que o inquieta. Embora marcado pela Queda, pelas dificuldades etc., o homem pode reordenar-se *ad Deum*, para encontrar a beatitude, a felicidade. A *conversio* é também um retorno à origem, que é Aquele do qual foi feito à imagem e semelhança. Mas esse movimento de retorno, como vimos, não é um simples retorno a qualquer coisa, ou a si mesmo. O homem deve-se desprender do exterior ao qual se apega, voltar-se para si; mas, voltando para si, ultrapassar-se em direção a Deus. Em outros termos, ao mesmo tempo em que o ponto de partida é o homem, a conversão não se encerra nele mesmo, mas dirige-se à Verdade.

De fato, a distinção entre o *nosse* e o *cogitare* no Livro X do *De Trin.* permitiu a Agostinho mostrar que aquilo que o homem pensa ser sua mente não é propriamente conhecimento de si. O conhecimento de si é a *notitia sui* toda, imediata, sem qualquer representação, conceitualização etc; nos termos de Biolo, é “princípio”,<sup>64</sup> no sentido de não ser um conhecimento refletido, formulado, mas constatado, percebido. A *cogitatio sui*, por sua vez, pressupõe conceito, representação, imaginação etc., e os erros em que a mente incorre estão nisso, que ela representa ser. Ela, como substância imaterial, não tem elementos

<sup>63</sup> Conf. III, 6, 11.

<sup>64</sup> Biolo, 2000, p. 222.

corpóreos ou materiais que a representem, embora a mente possa imaginar que ela seja isso ou aquilo. Ao mesmo tempo, o apego às coisas exteriores também está na *cogitatio*, pois as coisas exteriores precisam ser pensadas; não é aquele conhecimento imediato que a alma tem de si mesma. Por isso que Agostinho, por exemplo, refere-se a essa distinção no texto mais de uma vez,<sup>65</sup> pois ela permite a ele lidar com o problema do auto-engano da mente.

Antes da segunda implicação defendida, Santo Agostinho teve que enfrentar os céticos acadêmicos, cabe notar, valendo-se da própria linguagem deles. Sua estratégia foi usar a própria dúvida – ponto comum entre os céticos – como método para mostrar que, mesmo para duvidar, era preciso viver, existir. Com seu argumento do *cogito*, conseguiu juntar, em uma crítica, a refutação tanto dos céticos como dos materialistas, ao mostrar as capacidades da parte superior da alma (que ambos poderiam constatar), para posteriormente separar três delas e mostrar aquilo que é seu intento, seguindo seu projeto trinitário.

Nesse sentido, a segunda implicação da reinterpretação é que o conhecimento de si, no caminho do preceito délfico agostiniano, resulta em mostrar que três capacidades da alma – memória, inteligência e vontade – são certa *imago Trinitatis*. Sustentou-se, nessa medida, que o conhecimento de si implica, além da referida *conversio*, também uma demonstração de que o interior do homem, na parte superior de sua alma, é imagem da Trindade, uma e três simultaneamente. O longo argumento de Agostinho começava com: “Lembro-me, pois, de ter memória, inteligência e vontade, e entendo de entender, e quero e recordo, quero querer e lembrar-me e entender, e lembro simultaneamente de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade” (*De Trin.* X, 11, 18).<sup>66</sup> Cada uma das três capacidades atuam simultaneamente, e juntas, à semelhança da Trindade. Daí que são uma só vida, uma só alma.

Após essa breve recapitulação de pontos principais sobre os quais dissertamos a respeito do Livro X, com algumas novidades nestas considerações, percebemos também que Agostinho ascende gradualmente, no Livro X como um todo, do sensível ao inteligível. De fato, Agostinho realizou aquilo que alguns autores depois chamaram de “itinerário da alma para Deus”<sup>67</sup> ou que alguns tratam de algum modo desse assunto,<sup>68</sup> pois o filósofo conduziu seu leitor, pelo menos no Livro X, das coisas acessíveis e rudimentares até Deus Uno e Trino, embora o Livro X seja parte de um itinerário maior, a saber, do *De Trinitate* como um todo.

<sup>65</sup> Ao menos duas vezes em *De Trin.* X, 5, 7, em sentido de reiteração.

<sup>66</sup> “*Memini enim me habere memoriam et intellegentiam et voluntatem, et intellego me intellegere, et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intellegentiam et voluntatem simul memini*” (*De Trin.* X, 11, 18).

<sup>67</sup> Expressão provavelmente inspirada por texto de mesmo título de São Boaventura (séc. XIII).

<sup>68</sup> Gilson fala explicitamente em “itinerário da alma para Deus” (Gilson, 1943/2006, p. 31-58); Madec (1994, p. 137-148) fala em acesso por degraus; Novaes (2003, p. 97-112) fala em itinerário rumo à beatitude.

Concomitantemente, parece-nos que Agostinho realizou a chamada *exercitatio animi*,<sup>69</sup> que se relaciona com a hipótese de leitura que colocamos na Introdução, de que nesse livro existe algum tipo de dialética. A *exercitatio animi* consiste em exercitar o interlocutor (ou interlocutores) por estágios sucessivos de argumentação, em que, durante a discussão, alguns problemas são resolvidos, mas questões são levantadas; a fim de exercitar o ouvinte ou leitor; porém, as respostas definitivas só serão estabelecidas, argumentativamente, no final do exercício. Isso é comum, sobretudo, nos diálogos de Agostinho, como em *De ordine*, *De libero arbitrio* e *De Magistro*. É difícil, nesse sentido, não ver que há uma *exercitatio animi* no *De Trin.* X, pois os elementos dela podem ser contemplados no movimento de argumentação do começo ao fim do livro. Agostinho vai superando dificuldades que, provavelmente, eram questões que poderiam ser levantadas à época e só conclui o livro depois de tê-las resolvido ou superado. As soluções, de fato, só estão no final.

Por fim, cabe lembrarmos uma citação de importância que resume, em certo sentido, o empreendimento de Agostinho no Livro X. Trata-se de uma passagem do Livro IV do *De Trin.*:

O gênero humano está habituado a ter em grande estima as coisas terrestres e celestes. Nisso, certamente melhores são aqueles que preferem conhecer a si mesmos a esta ciência, e é mais louvável a alma cuja própria fraqueza (*infirmetas*) é conhecida do que aquele que, sem ter volvido a atenção a ela, perscruta os percursos dos astros para ainda vir a conhecê-los, ou daqueles que já tem o conhecimento, mas ignorando por qual caminho tem acesso<sup>70</sup> à sua salvação e firmeza (*firmitatem*). (*De Trin.* IV, proem., 1)<sup>71</sup>

Este excerto está no início do *De Trinitate*, quando ainda Agostinho está a lidar com exegese bíblica. Mas, por dedicar tal expressão, já na primeira parte do tratado, isso mostra, a nosso ver, o quão importante é para Agostinho o conhecimento de si. De fato, no Livro X, Agostinho enfrentou os materialistas, dentre os quais possivelmente se encontravam alguns que se enquadrariam na descrição feita na passagem. Se Agostinho pensava neles ou se não, o fato é que a consideração dos astros está no âmbito da consideração das criaturas, sejam terrestres, sejam celestes. Mas Agostinho não é imanentista, ele deseja transcender, conforme se viu em passagens de *De vera relig.* A passagem do Livro IV, nesse sentido, vem a confirmar nossa tese: a de que o conhecimento de si implica uma *conversio*. Agostinho não se mostra preocupado em permanecer na consideração das criaturas e nela repousar. Ele visa, de

<sup>69</sup> Moingt (1997, p. 611); O'Connell (1996, p. 98-102).

<sup>70</sup> Optamos conscientemente por traduzir “*ingrediatur ad*” (lit. ‘entrar para’) por “tem acesso”, uma vez que ambos são equivalentes e o último condiz com o contexto. Essa opção também foi usada por Novaes (2007, p. 107), e Cillerai (2013, p. 243) tem uma opção semelhante, “*possa accedere alla*”.

<sup>71</sup> “*Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos, laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur etiam cogniturus aut qui iam cognitae tenet ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac firmitatem suam*” (*De Trin.* IV, proemium, 1).

modo distinto, considerar as criaturas, mas, a partir delas, ascender ao imortal. Nesse proceder, encontramos sua preocupação com o destino e beatitude do homem, que passa iniludivelmente por uma *conversio*, no contexto do preceito délfico reinterpretado. Sua reinterpretação, portanto, é parte de sua preocupação com as almas, que por vezes agem como se esquecidas de si mesmas, caindo “menos e menos” (*minus et minus*), quando pensam subir “mais e mais” (*amplius et amplius*). Contudo, no próprio Livro X, é oferecida uma solução: colocar à parte o que a mente pensa sobre si mesma de modo equívoco e se ordenar. Em seguida, mostra a seu leitor, depois de duas refutações, que a mente humana é imagem da Trindade. Em outros termos, além de uma chamada ao reordenamento da alma, Agostinho, no caminho do preceito délfico, mostra como o próprio homem pode observar em si que é imagem e semelhança d’Aquele a quem é chamado para reordenar-se a si mesmo, isto é, imagem e semelhança de Deus.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- AUGUSTINUS. **De Trinitate**. In: AGOSTINO. *La Trinità – Texto latino a fronte*. Texto latino do “Corpus Christianorum Series Latina” (CCSL) de W.J. Mountain & F. Glorie (1968) atualizado pelos editores. Introdução e notas ao texto latino de Giovanni Catapano. Tradução, notas e aparatos de Beatrice Cillerai. Milão: Bompiani, 2013.
- AUGUSTINUS, Sanctus. **Opera omnia**. *Patrologia Latina* (PL) vols. **32**(1841)-**47**(1877). In: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus: sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi: opera omnia, Series Latina Prior*. Paris: venit apud editorem, 1841-1877.
- AUGUSTINUS, Sanctus. **Elenchus: Sermones**. In: *Patrologia Latina*, PL 38. Edição de Jacques-Paul Migne. *Patrologiae cursus completus: sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi: opera omnia, Series Latina Prior*. Paris: venit apud editorem/apud Garnier fratres, 1863.
- AUGUSTINUS. **De trinitate libri XV**: Vol. A – Libri I-XII, Vol 50A – Libri XIII-XV. In: *Corpus Chirstianorum Series Latina* (CCSL), vols. 50-50A. Edição de W.J. Mountain & F. Glorie. Turnholti: Typographi Brepols, 1968.
- AUGUSTINUS, Sancti. **Sermones de Vetere Testamento: id est sermones I-L**. Recensuit C. Lambot. CCSL, 41. Turnholt, Brepols, 1961.
- AUGUSTINUS, Sancti. **De civitate Dei**. Ad fidem quartae editionis teubnerianae quam a 1928-1929 curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis. CCSL, 47-48. Turnholt, Brepols, 1955.
- AUGUSTINUS, Sancti. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio**. Cura et studio W. M. Green. CCSL, 29. Turnholt: Brepols, 1970.
- AUGUSTINUS, Sancti. **De Doctrina christiana libri IV**. Ed. J. Martin. *De vera religione*. Ed. K.-D. Daur. CCSL, 32. Turnholt: Brepols, 1962.
- AUGUSTINUS, Sancti. **In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV**. Ed. R. Willems, editio altera. CCSL, 36. Turnholt: Brepols, 1990.
- AUGUSTINUS, Sancti. **Sermones de Vetere Testamento: id est sermones I-L**. Recensuit C. Lambot. CCSL, 41. Turnholt: Brepols, 1961.
- AUGUSTINUS, Sancti. **De diversis quaestionibus octoginta tribus; De octo dulcitii quaestionibus**. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 44A. Turnholt: Brepols, 1975.
- AUGUSTINUS, Sancti. **De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis Rudibus. Sermo de symbolo ad Catechumenos. Sermo de disciplina christiana. De vitilitate Ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De Haeresibus ad Quodvultdeum**. Cura et studio M. P. J. van den Hout; Evans et al. CCSL, 46. Turnholt: Brepols, 1969.
- AUGUSTINUS, Sancti. **Confessionum: libri XIII**. Editit Martinus Skutella (1934), Editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub. Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 2009.

- AUGUSTINUS. **Confessions**. Vol. 1: Introdução e texto [latino]. Edição de James J. O'Donnell. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, várias datas referentes aos vários volumes da coleção. Tomo V – Escritos apologeticos (2º) **De Trinitate** – bilíngue: latim e espanhol, tradução, introdução e notas de Luis Arias. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín [edição bilíngue latim-espanhol]**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, várias datas referentes aos vários volumes da coleção.
- AGUSTÍN, San. **Cartas (1º). 1-123**. 3ª ed. corrigida e melhorada. Introdução e notas de L. Cirelluelo. *Obras completas de San Agustín*, VIII. Edição bilíngue BAC latim-espanhol. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- AGUSTÍN, San. **Cartas (2º). 124-187**. 3ª ed. corrigida e melhorada. Introdução e notas de L. Cirelluelo et al. *Obras completas de San Agustín*, XIA. Edição bilíngue BAC latim-espanhol. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- AUGUSTIN, Saint. **Dialogues Philosophiques I : Contra Academicos, De beata vita, De ordine**. Texto latino da PL. Introdução, tradução e notas de Régis Jolivet. Texto da Édition Bénédictine (EB). Paris: Desclée de Brower, 1948.
- AUGUSTIN, Saint. **Dialogues Philosophiques II : Soliloques, De Immortalitate Animae, De Quantitate Animae**. *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 5. Texto, tradução e notas por Pierre Labriolle. Texto da EB. Paris: Desclée de Brower, 1948.
- AUGUSTIN, Saint. **Dialogues Philosophiques III : De Magistro, De Libero Arbitrio**. *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 6. Textos latinos do CCSL 29 (Green et al., 1970) revistos e corrigidos em confronto com os textos da edição dos Mauristas (Paris 1679 e 1689) e dos do CSEL, vol. 74 (W.M. Green, 1956) e vol. 77 (G. Weigel, 1961). Tradução de Goulven Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 1999.
- AUGUSTIN, Saint. **La doctrine chrétienne..** *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 11/2. Texto latino revisto e corrido do CCSL, vol. 32 (Martin, 1962) com contribuição dos trabalhos de Simonetti e Schaüblin. Edição, tradução, introdução e tradução por Madaleine Moreau. Anotação e notas complementares por Isabelle Bochet e Goulven Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 1997.
- AUGUSTIN, Saint. **La Genèse au sens littéral en douze livres**. Vol. 1 : I-VII. *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 49. Texto latino reproduzido com algumas correções do CSEL, vol. 28 (J Zycha, 1894). Tradução, introdução e notas por P. Agaësse et A. Solignac. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2000.
- AUGUSTIN, Saint. **La Genèse au sens littéral en douze livres**. Vol. 2 : VIII-XII. *Oeuvres de Saint Augustin*, BA 49. Texto latino reproduzido com algumas correções do CSEL, vol. 28 (J Zycha, 1894). Tradução, introdução e notas por P. Agaësse et A. Solignac. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2001.
- AUGUSTIN, Saint. **Oeuvres de Saint Augustin, Vol. 15: “La Trinité Livres I-VII”**. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução e notas por M. Mellet e Th. Camelot. Introdução por E. Hendrickx. Avant-propos por G. Madec. **Vol. 16: “La Trinité livres VIII-XV”**. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução de P. AGAËSSE, S.J. Notas em colaboração com J. MOINGT, S.J. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1955 (1997, 2ª reimpressão).

- AGOSTINO. **La Trinità – Texto latino a frente**. Introdução e notas ao texto latino de Giovanni Catapano. Tradução, notas e aparatos de Beatrice Cillerai. Milão: Bompiani, 2013.
- AGOSTINO, Santo. **La Trinità**. Introdução de A. Trapè e M.F. Sciacca. Tradução, notas e índice por G. Beschin. (Nuova Biblioteca Agostiniana, IV). Roma: Città Nuova Editrice, 1973.
- AGOSTINO, Santo. **TUTTE LE OPERE**. Disponível [online] em AUGUSTINUS.IT. Link: <<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>> Acesso em 12 de Novembro de 2013.
- AUGUSTINE, St. **The Trinity**. Translated by Stephen McKenna. (Fathers of the Church, vol. 45). Washington: The Catholic University of America Press, 1963.
- AUGUSTINE. **Against the Academicians: The Teacher**. Tradução de Peter King. Indianapolis: Hackett Publishing, 1995.
- AUGUSTINE. **On the Holy Trinity**. Disponível [online] em AUGUSTINUS.IT. Link: <<http://www.augustinus.it/links/inglese/index.htm>> Extraído da página: “The Fathers of the Church” [<http://www.newadvent.org/fathers/>]. Acesso em 12 de Novembro de 2013.
- AUGUSTINE. **On the Trinity: Books 8–15**. Editado por Gareth B. Matthews. Tradução de Stephen McKenna. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. 3ª ed. Coleção Patrística. Tradução do original latino e introdução: Augustino Belmonte. Revisão e notas complementares: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião**. Coleção Patrística. Tradução, notas, introdução, índices e organização geral por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987 (2º ed., 1992).
- AGOSTINHO, Santo. **Coleção Patrística**. Vários volumes. São Paulo: Paulus, vários anos de acordo com o título.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 14ª ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 2001.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De Magistro (Do Mestre)**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina das “Confissões” e tradução de Ângelo Ricci do “De magistro”. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.
- AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos**. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.
- AGOSTINHO, Santo. **O Mestre**. Tradução de António Soares Pinheiro. São Paulo: Landy, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios e A vida feliz**. Coleção Patrística. Tradução, introdução e notas Adaury Fioritti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2001.

## BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA DE OUTROS AUTORES

- ARISTÓTELES. **De anima**: livros I, II e III. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Apresentação de Teresa Martínez Manzano. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos S.A., 2010.
- ARISTOTLE. **The works of Aristotle**. 12 vols. Translated under the editorship of W.D. Ross. Oxford: Clarendon, 1966.
- ARNAULD, Antoine. **Oeuvres Philosophiques d'Arnauld**. Volume I, Bristol: Thoemmes Press, 2003.
- DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. 12 vols. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin/CNRS, 1964-1974 e 1996.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim-português. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- PLATÃO. **Mênnon**. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Edição bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLATO. **Complete Works**. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper; associate editor, D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, 1997.
- PLATO. **Platonis Opera**. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- CICERO. **Tusculan Disputations**. 2ª ed. Edição bilíngue latim-inglês, tradução de J.E. King. (Loeb Classical Library, v. 18). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press: 1945. (Reimpressão de 2005)
- CICERO. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Edição bilíngue latim-inglês, tradução de H. Rackham. (Loeb Classical Library, v. 17). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press: 1931. (Reimpressão de 2005)
- CICÉRON. **Tusculanes**. Tomo I (Livros I-II). Edição bilíngue latim-francês. Texto latino estabelecido por Georges Fohlen e traduzido por Jules Humbert. 5ª tiragem corrigida e revisada por Claude Rambaux. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- PLOTINO. **Enéadas (V-VI)**. (Biblioteca Clásica Gredos, 256). Introdução, traduções e notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998.
- PLOTINO. **The Six Enneads**. Tradução de Stephen McKenna e B.S. Page. (Great Books of the Western World, v. 17). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- PLOTINO. **Les Ennéades de Plotin**. Tome Troisième. Tradução de M.-N. Bouillet. Paris: Hachette, 1861.
- PLOTINO. **Plotinus: v.5 Enneads V: 1-9**. Tradução de A.H. Armstrong. (Loeb Classical Library, v. 444). Texto grego com revisões com base na edição de Henry e Schwyzer, "Plotini Opera II", Oxford Classical Texts, 1977. Cambridge, London: Harvard University Press/Heinemann, 1984.
- PLOTINO. **Enneadi**. Volume III: Enn. V e VI. Tradução de Vincenzo Cilento. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1949.
- SEXTO EMPÍRICO. **Against the Logicians** [*Adversus Mathematicos VII and VIII*]. Tradução de Richard Bett. (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SEXTO EMPÍRICO. **Sextus Empiricus in four volumes**. Vol. II: Against the logicians. Tradução de R.G. Bury. (Loeb Classical Library, v. 291). Texto grego com base na edição Immanuel Bekker, "Typis et impensis Ge. Reimeri, 1842". Cambridge, London: Harvard University Press/Heinemann, 1967.

SEXTO EMPÍRICO. **Contro i logici**. Tradução de Antonio Russo. (Piccola biblioteca filosofica Laterza, v. 94). Roma/Bari: Editori Laterza, 1975.

SEXTO EMPÍRICO. **Sextus Empiricus**. Edição de Immanuel Bekker. Berolini: Typis et impensis Ge. Reimeri, 1842.

## EDIÇÃO DOS TEXTOS BÍBLICOS

A **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed., rev. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Paulus, 2000.

La **Bible de Jérusalem**. Traduit en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGAËSSE, P. **Notes complémentaires**. In: *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 16. “La Trinité livres VIII-XV”. Bibliothèque Augustinienne. Texto da Edição Bénédictine (EB). Tradução de P. AGAËSSE, S.J. Notas em colaboração com J. MOINGT, S.J. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1955 (1997, 2ª reimpressão).

ALGRA, Keimpe. *et al.* (eds.). **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Jean Piaget, 1997 (1929).

AYRES, Lewis. **Augustine and The Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BAVEL, Tarsicius J. Van. **Répertoire bibliographique de saint Augustin, 1950-1960**. Com a colaboração de F. van der Zande. (Instrumenta Patristica, 3). Steenbrugis: Abbatia Sancti Petri, 1963.

BERMON, Emmanuel. **Le cogito dans la pensée de saint Augustin**. Paris: Vrin, 2001.

BERMON, Emmanuel. **Introcution : Exégèse, logique et noétique**. In: BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (editores). *Le De Trinitate de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, editado por Emmanuel BERMON et Gerard O'DALY. Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité - 192. Prefácio de Rowan WILLIAMS. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2012.

BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (editores). **Le De Trinitate de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique**. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, editado por Emmanuel BERMON et Gerard O'DALY. Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité - 192. Prefácio de Rowan WILLIAMS. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2012.

BETZ, Hans Dieter. **The Delphic Maxim “Know Yourself” in the Greek Magical Papyri**. *History of Religions*, Vol. 21, nº 2 (Nov., 1981), p. 156-171. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

- BIOLO, Salvino. **L'autocoscienza in S. Agostino**. 2<sup>a</sup>ed. In: *Analecta Gregoriana* vol. 172. Series Facultatis Philosophicae: sectio B, n. 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- BOOTH, Edward. **St. Augustine and the Western Tradition of Self-Knowing**. The Saint Augustine Lecture 1986. Villanova: Villanova University Press, 1989.
- BOOTH, E. **St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists**. In: *Augustiniana*, 27, 1977, p. 70-132.
- BOOTH, E. **St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists**. *Augustiniana*, 28, 1978, p. 183-221.
- BOOTH, E. **St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists**. *Augustiniana*, 29, 1979, p. 97-124.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Time, Memory, and Selfhood in *De Trinitate***. In: BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (editores). *Le De Trinitate de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, editado por Emmanuel BERMON et Gerard O'DALY. Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité - 192. Prefácio de Rowan WILLIAMS. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2012.
- BRAGUE, Rémi. **Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales**. In: *Miscellanea Mediaevalia*, Band 26, "Was ist Philosophie im Mittelalter?". Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1998.
- BRITAIN, Charles. **Self-knowledge in Cicero and Augustine (*De trinitate*, X, 5, 7-10, 16)**. *MEDIOEVO – Rivista di Storia della Filosofia Medievale*. Augustine's *De trinitate* and Its Fortune in Medieval Philosophy. CATAPANO E CILLERAI (eds.), XXXVII. Padova: Il Poligrafo, 2012.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BUBACZ, B. **St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis**. New York: Edwin Mellen Press, 1981.
- CAPANGA (O.R.S.A.), P. Victorino. **Bibliografía**. In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Edição bilíngüe sob a direção de P. Felix Garcia (OSA). Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Págs. 709-740.
- CAPANGA (O.R.S.A.), P. Victorino. **XII: Los Libros Acerca de La Trinidad y La Filosofía del Espíritu**. In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Edição bilíngüe sob a direção de P. Felix Garcia (OSA). Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Págs. 211-228.
- CARY, Philip. **Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CATAPANO, Giovanni. **La teologia trinitaria di sant'Agostino nel "De Trinitate"**. In: MISSIER, Giovanni Del (ed.). *Inaugurazione Anno Accademico 2013-2014*. Istituto

- Superiore di Scienze Religiose mons. Alfredo Battisti / Studio Teologico Interdiocesano Gorizia-Trieste-Udine: Udine (Itália), 2014.
- CATAPANO, Giovanni. **Saggio introduttivo**. 160p. In: AGOSTINO. *La Trinità – Testo latino a fronte*. Saggio introduttivo e note al testo latino di Giovanni Catapano. Traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai. Bompiani: Milão, 2013a.
- CATAPANO, Giovanni. **Note al testo**. In: AGOSTINO. *La Trinità – Testo latino a fronte*. Introdução e notas ao texto latino de Giovanni Catapano. Tradução, notas e aparatos de Beatrice Cillerai. Bompiani: Milão, 2013b.
- CATAPANO, Giovanni; CILLERAI, Beatrice (eds.). **MEDIOEVO: Rivista di storia della filosofia medievale**, XXXVII, 2012 (*Il De trinitate di Agostino e la sua fortuna nella filosofia medievale*). Padova: Il Poligrafo, 2012.
- CAVADINI, John. **The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine’s Thought**. In: *Augustinian Studies*, 38:1, p. 119-132, 2007.
- CEPAME (CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA PATRÍSTICA E MEDIEVAL DE SÃO PAULO). **Agostinho de Hipona: bibliografia disponível**. Atualizada em Abril de 2014. Disponível [online] em <<http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/P%C3%A1gina%20Agostinho%20de%20Hipona.doc>> Acesso em 04/08/14.
- CHALMERS, David. **Guide to the Philosophy of Mind**. Disponível [online] em <<http://consc.net/guide.html>>. Último acesso em 26/05/2015.
- CHARLIER, F. **Henri-Irénée Marrou, Saint Augustin et la fin de la Culture antique**. « **Retractatio** ». *L’Antiquité Classique*, Vol. 19, Número 19-2, 1950, p. 475-476.
- CILLERAI, Beatrice. **La mens-imago et la « mémoire métaphysique » dans la réflexion trinitaire de saint Augustin**. In: BERMON, Emmanuel; O’DALY, Gerard (editores). *Le De Trinitate de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, editado por Emmanuel BERMON et Gerard O’DALY. Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité - 192. Prefácio de Rowan WILLIAMS. Paris: Institut d’Études Augustiniennes/Brepols, 2012.
- CLARK, Mary T. **De Trinitate**. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. “The Cambridge Companion to Augustine”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy**. Vol. 2: Medieval Philosophy. New York: DOUBLEDAY, 1993.
- COURCELLE, Pierre. **‘Connais-toi toi-même’. De Socrates à saint Bernard. Vol. 1. Histoire du précepte delphique**. Études Augustiniennes, Antiquité 58. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1974.
- COURCELLE, Pierre. **‘Connais-toi toi-même’. De Socrates à saint Bernard. Vol. 2. Vues platoniciennes et chrétiennes sur la misère et la grandeur de l’homme**. Études Augustiniennes, 59. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1975.

- COURCELLE, Pierre. **‘Connais-toi toi-même’**. De Socrates à saint Bernard. Vol. 3. Études Augustiniennes, 60. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1975. 259 p.
- CRAIG, Edward (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. 10 vols. London e New York: Routledge, 1998.
- FABRO, Cornelio. **Coscienza e autoscienza dell’ anima**. In: *Doctor Communes*, 11, 1958, p. 104-118.
- FERRAZ, M. **De la psychologie de Saint Augustin**. Paris: Ernest Thorin Editeur, 1862.
- FITZGERALD, Allan D. (general editor); CAVADINI, John (associate editor) et al. **Augustine through the ages: an encyclopedia**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, c1999.
- GARDEIL, P.A. **La structure de l’âme et l’expérience mystique**. Tomo I. Paris: Gabalda, 1927.
- GILSON, Étienne. **Études sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien**. Paris: Vrin, 1930.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 2ª edição original: 1943.
- GIOIA, Luigi (OSB). **The structure of Augustine’s *Inquisitio* in the *De Trinitate*: a theological issue**. In: *Studia Patristica. Vol. XLIII - Augustine, Other Latin Writers*. Editores: YOUNG, F; EDWARDS, M.; PARVIS, P. Series: “*Studia Patristica*”, 43. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Leuven, Paris, Dudley: Peeters Publishers, 2006.
- GIOIA, Luigi (OSB). **The Theological Epistemology of Augustine’s *De Trinitate***. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GOUHIER, H. **Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.
- HADOT, Pierre. **L’image de la Trinité dans l’âme chez Victorinus et chez saint Augustin**. In: *Studia Patristica*, 6, TU 81, 1962, p. 49-442.
- HADOT, Pierre. **Patristique latine**. In: École pratique des hautes études, Section de sciences religieuses. *Annuaire 1969-1970*. Tomo 77, 1968. p. 291-300.
- HENDRICKX, E. **Introduction**. In: AUGUSTIN, Saint. *Oeuvres de Saint Augustin*, Vol. 15: “La Trinité Livres I-VII”. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução e notas por M. Mellet e Th. Camelot. Introdução por E. Hendrickx. Avant-propos por G. Madec. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1955 (1997, 2ª reimpressão), p. 7-76.
- HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- HUIJBERS, Th. **Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens s. Augustinus ,De Trinitate’**. In: *Augustiniana* 4, 1954, p. 269-304.
- HULTREN, Gunnar. **Commandement d’amour chez Augustin**. Paris: Vrin, 1939.

- HUSSON, Suzanne. **Saint Augustin et la critique de la conception stoïcienne de l'âme**. In: *CHORA – Revue d'Études Anciennes et médiévales*. 9-10/2011-2012, p. 383-397.
- JASPERS, Karl. **Augustin**. München: Verlag 1976.
- KOCH, Isabelle. **Trinitas fidei. Sur les apports de la méthode analogique trinitaire à la définition de la croyance (Augustin, De Trin. XIII)**. In: BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (editores). *Le De Trinitate de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, editado por Emmanuel BERMON et Gerard O'DALY. Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité - 192. Prefácio de Rowan WILLIAMS. Paris: Institut d'Études Augustiniennes/Brepols, 2012.
- LANCEL, Serge. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1999.
- LEE, Benjamin Patrick. **The discovery of mens and the unity of self-cognition in St. Augustine's De Trinitate X**. 88pp. Dissertação – Dalhousie University. Dalhousie University: Halifax, Nova Scotia, 2008.
- MADEC, Goulven. **Chez Augustin**. Prefácio de Jean-Claude Fredouille. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.
- MADEC, Goulven. **Introduction aux "Révisions" et à la lecture des oeuvres de saint Augustin**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- MADEC, Goulven. **La bibliothèque augustinienne**. Présentation d'ensemble, table analytique des introductions et des notes complémentaires par Goulven Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1988.
- MADEC, Goulven. **Lectures augustiniennes**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001.
- MADEC, Goulven. **Petites Études Augustiniennes**. Prefácio de Jean Pepin. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994.
- MARION, Jean-Luc. **Au lieu de soi : L'approche de Saint Augustin**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2008.
- MARQUES, Maria Janaina Brenga. **O conhecimento de si no livro X d'A Trindade de Agostinho de Hipona**. Dissertação – Departamento de Filosofia FFLCH - USP. FFLCH/USP, São Paulo, 2006.
- MARROU, Henri Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, 1938.
- MARROU, Henri Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique; « Retractatio »**. Paris: E. de Boccard, 1949. Vol. 1, 90 págs.
- MATHEWES, Charles T. **Augustinian Anthropology: Interior intimo meo**. In: *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 27, No. 2 (Summer, 1999), p. 195-221. Disponível [online] em <<http://www.jstor.org/stable/40018228>>. Acesso em 06/10/2012.
- MATTHEWS, Gareth B. **Introduction**. In: AGOSTINHO. *On the Trinity: Books 8–15*. Editado por Gareth B. Matthews. Tradução de Stephen McKenna. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.

- MATTHEWS, Gareth B. [Notas do editor ao longo do texto traduzido]. In: AGOSTINHO. *On the Trinity: Books 8–15*. Editado por Gareth B. Matthews. Tradução de Stephen McKenna. Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.
- MATTHEWS, Gareth B. **Knowledge and illumination**. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. “The Cambridge Companion to Augustine”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MENDELSON, Michael. **Saint Augustine**. STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2010. Disponível [online] em <<http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>>. Acesso em 06/10/2012.
- MOINGT, J. **Notes complémentaires**. In: *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 16. “La Trinité livres VIII-XV”. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução de P. AGAËSSE, S.J. Notas em colaboração com J. MOINGT, S.J. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1955 (1997, 2ª reimpressão).
- MORÁN, O.S.A., P. José. **La Teoría del Conocimiento en San Agustín: Enchiridion sistemático de su doctrina**. Valladolid: Archivo Agustiniense, 1961. *Índice Bibliográfico General*, p. 343-356.
- MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008. “Capítulo Sexto – O Platonismo Ocidental / Agostinho”, p. 440-483.
- NASH, R.H. **The Light of Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge**. Lexington: University of Kentucky Press, 1969.
- NOVAES, Moacyr. **Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana**. IN: *ANALYTICA*, volume 7, número 1, p. 97-112, 2003.
- NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- O’CONNELL, Robert J. **Images of Conversion in St. Augustine’s Confessions**. New York: Fordham University Press, 1996.
- O’DALY, G. **Augustine’s philosophy of mind**. Berkeley: University of California Press and London: Duckworth, 1987.
- O’DONOVAN, O. **The problem of self-love in saint Augustine**. New Haven/London: 1980.
- OLIVEIRA, Nair Assis de. **Notas complementares**. In: AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução: Augustino Belmonte. Revisão e notas complementares: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.
- O’MEARA, John J. **La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de saint Augustin**. Tradução do inglês por Jeanne Henri Marrou. Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg/Éditions du Cerf, 1997.
- PÉPIN, Jean. **Saint Augustin et la Dialectique**. In: *Saint Augustine Lectures*, 1972. Villanova, PA: Villanova University Press, 1972.

- PÉPIN, Jean. **Les Symmikta Zetemata de Porphyre et le De Trinitate de saint Augustin.** In: *Miscellanea Mediaevalia*, Band 2, “Die Metaphysik in Mittelalter”. Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1963.
- PEREIRA DE ANDRADE, Marcelo. **O autoconhecimento da *mens* no livro X do *De Trinitate* de Santo Agostinho.** 115p. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). PUC-SP: São Paulo, 2007.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, v. 1.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- RIST, John M. **Augustine: Ancient thought baptized.** Cambridge: Cambridge University Press, 1994(1997).
- RIST, John M. **Faith and reason.** In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. “The Cambridge Companion to Augustine”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ROBINSON, Howard. **Dualism.** In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), ed. Edward N. Zalta. Disponível [online] em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/dualism/>> Último acesso em 02/06/2015.
- SCHELER, Max. **Amour et Connaissance.** In: SCHELER, Max. *Le Sens de la Souffrance.* Tradução do alemão por Pierre Klossowski. Paris: Aubier, 1936.
- SERRES, Michel. **Esthétiques sur Carpaccio.** Paris: Hermann, 1975.
- SOUZA, Lúcio Bento de. **Fé trinitária e o conhecimento de Deus - Estudo do “De Trinitate” de Santo Agostinho.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- STOCK, Brian. **Augustine the reader: Meditation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation.** The Belknap of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.
- TESKE, Roland. **Augustine’s theory of soul.** In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. “The Cambridge Companion to Augustine”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- VERBEKE, Gerard. **Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin.** In: *Augustiniana*, 4, 1954, p. 495-515.
- VIEIRA, Gabriel Arruti Aragão. **O Descartes agostiniano de Arnauld.** Dissertação – Departamento de Filosofia IFCH - UNICAMP. IFCH/UNICAMP, Campinas, 2014.
- WEIL, Eric. **Le « matérialisme » des stoïciens.** In: WEIL, Eric. *Essais et conférences.* Tomo I. Paris: Vrin, 1970(1991).
- WIENBRUCH, Ulrich. **“Signum”, “Significatio” und “Illuminatio” bei Augustin.** In: *Miscellanea Mediaevalia*, Band 8, “Der Begriff der Representatio in Mittelalter”. Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1971.
- WILKINS, E.G. **“Know thyself” in Greek and Latin Literature.** Chicago: The University of Chicago Libraries, 1917.
- WILSON, C. **Descartes e Agostinho.** In: BROUGHTON, J; CARRIERO, J. (Org.). *Descartes.* Porto Alegre: Penso, 2011. p. 48- 64.

WOLFSON, H.A. **The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic texts.** In: *Harvard Theological Review* 28 (1935), “Studies in the History of Philosophy and Religion”, vol. 1. Cambridge/Massachusetts, 1973, p. 250-314.

## DICIONÁRIOS E FERRAMENTAS ONLINE DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. **Thesaurus Linguae Latinae Online.** Editus auctoritate et concilio academiarum quinque germanicarum berolinensis gottingensis Lipiensis Monacensis Vindobonensis. Disponível [online] em De Gruyter <<http://www.degruyter.com/databasecontent?dbid=tll&dbsource=%2Fdb%2Ftll>>. Último acesso em Setembro de 2015.

AMENDOLA, João. **Dicionário Italiano Português.** Prefácio de Mario Moretti. 2. ed. revista, ampliada e atual, conforme a nova ortografia em vigor. São Paulo: Hemus, 1976.

AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

AURÉLIO = FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.** 2ª ed. revista e aumentada. Coordenação e edição por Marina Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

AURÉLIO SÉCULO XXI = FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio Século XXI: O Dicionário da Língua Portuguesa.** 3ª ed. Coordenação e edição por Margarida dos Anjos e Marina Baird Ferreira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire Grec-Français.** Paris: Librairie Hachette, 1901.

BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy.** 2ªed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BLAY, Michel (diretor). **Grand Dictionnaire de la Philosophie.** Paris: Larousse/CNRS Editions, 2003.

CALDAS AULETE, Francisco J.; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. **Caldas Aulete – Dicionário da Língua Portuguesa.** Edição brasileira original de Hamílcar de Garcia. Edição online completa por Lexikon Editora Digital Ltda., 2004. Verbetes originais: edição da década de 1980. Verbetes atualizados: versão Lexikon Editora Digital Ltda. de 2014. Disponível [online] em <<http://www.aulete.com.br/>> Acesso em 01/06/2015.

FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-Português.** 3ª edição. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* 4 volumes: v.1. A-D; v.2. E-J; v.3. K-P; v.4. Q-Z. São Paulo: Loyola, 2000-2001.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia:** edição abreviada preparada por Eduardo Garcia Belsunce e Ezequiel de Olaso sob a orientação do autor. Tradução de António José Massano e Manuel Palmeirin. Lisboa: Publicações Dom Quixote: 1978.

- GAFFIOT, F. **Dictionnaire Latin-Français**. Paris: Hachette, 1934. Disponível também [online] em <[www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php](http://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php)> Último acesso em 27/05/2015.
- GLARE, P.G.W (editor). **Oxford Latin Dictionary**. 8 vols.: v.1. *A-Calcitro*, v.2. *Calcitro-Demitto*, v.3. *Demiurgus-Gorgoneus*, v.4. *Gorgonia-Libero*, v.5. *Libero-Pactum*, v.6. *Pactus-Qualitercumque*, v.7. *Qualiterqualiter-Sopitus*, v.8. *Sopor-Zythum*. Oxford: Clarendon, 1968-1982.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LALANDE, Andre. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. 3ª ed. Tradução de Fatima Sá Correia *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível [online] em *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>. Último acesso em 31/07/2015.
- LEWIS, C.T.; SHORT, C. **A Latin Dictionary**: founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short. Oxford: Clarendon, 1879 (reimpressão: 2011). Disponível [online] em *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>>. Último acesso em 27/05/2015. OBS.: A impressão recente de 2011 refere-se à edição de 1879, disponível no link acima, em *Perseus Digital Library*.
- ΛΟΓΕΙΟΝ. Λογείον [**Logeion**]. Ferramenta online para busca de termos latinos e gregos da *The University of Chicago*. Inclui mais de uma dezena de dicionários clássicos e academicamente utilizados, como o *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott (1940), o *Latin-English Lexicon Lewis & Short* (1879), além da *Perseus Encyclopedia*, entre diversas outras fontes. Disponível [online] em <<http://logeion.uchicago.edu/index.html>>. Último acesso em Agosto de 2015.
- MEA, Giuseppe. **Dicionário de Italiano-Português**. Porto: Porto Editora, 1980. 1089 págs.
- CRANE, Gregory R (*Editor-in-Chief*). **Perseus Digital Library: Perseus Hopper**. Versão 4.0, 2007. Biblioteca online com textos latinos e gregos de autores clássicos, como Platão, Aristóteles, Vergílio, Cícero, entre outros, assim como dicionários de grego e latim, a exemplo do *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott (1940) e do *Latin-English Lexicon Lewis & Short* (1879), entre outros. Disponível [online] em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Último acesso em Agosto de 2015.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. **Novíssimo Dicionário Latino-Português**: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc. 11ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.
- STOPPELLI, Pasquale (coord.). **Il Grande Dizionario Garzanti della Lingua Italiana**. Milão: Garzanti, 1994.