

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon¹

O conhecimento de Deus a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em elucidar o problema do conhecimento de Deus a partir dos livros XI-XV do *De Trinitate*, de Santo Agostinho. Nesse sentido, a problematização desta pesquisa diz respeito à possibilidade mesma do conhecimento trinitário. Em face dessa questão, a hipótese aqui proposta pode ser dita nos seguintes termos: através da fé em Cristo, a razão pode se elevar, superando, assim, seu estado de degradação para, enfim, alcançar a *contemplatio Dei*. Ainda, conforme postula Agostinho, no mais íntimo da *mens* manifesta-se um vestígio da Trindade mesma que é Deus, a saber: *memoria Dei*, *intelligentia Dei* e *amor Dei*. O método proposto neste labor acadêmico será o da revisão bibliográfica. As considerações desenvolvidas nesta pesquisa, no entanto, situam-se na perspectiva de que no horizonte dessa reflexão a pergunta pelo conhecimento de Deus não se resolve sumariamente; antes, para além de uma simples discussão restrita à antiguidade tardia, o esforço de clarificação da inteligência da fé cristã resulta ainda em um complexo dilema para a inteligência filosófica contemporânea.

Palavras-chave: Fé, Razão, Conhecimento de Deus, *De Trinitate*

Abstract: This paper aims to clarify the problem of the knowledge of God, in Books XI-XV of *De Trinitate*, by Saint Augustine. Thus, the problematization of this research concerns the very possibility of Trinitarian knowledge. In the face of this question, the hypothesis proposed in this paper can be presented in the following terms: through faith in Christ, reason can rise and thus overcome its state of degradation to finally attain the *contemplatio dei*. And yet, as Augustine postulates, in the innermost part of *mens* is manifested a vestige of the Trinity itself, which is God. Such a vestige is presented as *memoria dei*, *intelligentia dei*, and *amor dei*. The method proposed is based on literature review. However, the considerations developed during this research are situated in the perspective that in the horizon of this reflection, the question for the knowledge of God is not

¹ Professor Efetivo e Pesquisador da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. E-mail: dan.chacon@yahoo.com.br

resolved summarily. Rather, beyond a simple discussion restricted to the Late Antiquity, the effort to clarify the intelligence of the Christian faith still results in a complex dilemma for contemporary philosophical intelligence.

Keywords: Faith; Reason; Knowledge of God; *De trinitate*.

Introdução

O presente texto² intenciona apresentar a “investigação psicológica” do mistério trinitário como resultado do esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus. Nessa via essencialmente interiorizante e ascendente se indica um vestígio da Trindade na dimensão mais excelsa da alma humana. Mas, conforme elucidada Agostinho, devido à degradação da alma pelo pecado, a razão não será capaz de alcançar, por si mesma, a *contemplatio aeternorum*.

A presente pesquisa pertence ao campo de reflexão da Filosofia da Religião. Nesta área, a questão em torno da relação entre fé e razão apresenta-se como um intrigante drama, alvo de extensa e séria produção filosófica. Ainda, convém esclarecer que o método utilizado nesta produção acadêmica consiste na revisão bibliográfica. A análise crítica dos livros XI a XV do *De Trinitate* pressupõe os resultados da interpretação de importantes comentadores.

O desenvolvimento desta proposta se dá em dois momentos distintos que, quando tomados em conjunto, visam a demonstrar a validade da hipótese central aqui expressa. Nesse sentido, objetivamos apresentar a via epistemológica sugerida por Agostinho a partir dos conceitos de homem interior – homem exterior e ciência – sabedoria. No segundo instante, se realiza uma excursão sobre as etapas da degradação humana e da necessidade de purificação pela fé em Cristo a fim de se chegar à contemplação de Deus.

Contudo, a intenção desta investigação não consiste então em, a partir de Santo Agostinho, solucionar o problema que, todavia, ainda persiste na contemporaneidade. No presente, esse desafio

² Este artigo é uma adaptação de um excerto da Dissertação, de nossa autoria, intitulada *Fé e Razão*, a partir da obra *De trinitate* de Santo Agostinho. A pesquisa aqui realizada contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

possui uma singularidade que o separa radicalmente das categorias conceituais em que operavam a inteligência filosófica na antiguidade. Dessa forma, o objetivo desta investigação reduz-se à compreensão das origens do problema e da síntese da inteligência cristã na antiguidade tardia, ainda que a relevância da síntese agostiniana se situe para além de seu valor estritamente histórico.

1. Homem exterior e homem interior

Conforme Santo Agostinho, o conhecimento de Deus impõe a exigência de uma dialética da interioridade. Por esta via, o ser humano pode alcançar a contemplação das verdades eternas e imutáveis, das quais a Trindade constitui o apogeu³: «e o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável?»⁴. Ora, a incursão agostiniana, a fim de encontrar em si mesmo, imagem e semelhança de Deus, um vestígio da Trindade se deu a partir de um íntimo e gradual movimento, do exterior para o interior e do inferior para o superior.

Não há, portanto, um caminho mais perfeito para alcançar o conhecimento do Deus-Verdade se não o voltar-se para si e, evitando pôr-se em clausura, num amor de si, ascender em direção ao *amor Dei*. Com efeito, concretiza-se aqui uma metafísica da interioridade, segundo a qual a atenção voltada para a introspecção do espírito é interpelada a não se fixar em si mesma, mas a transcender-se em direção àquele Outro que é capaz de conduzir o ser humano a sua realização plena:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te

³ A visão do Deus-Trindade pela dialética da interioridade oferece o quadro fundamental do *intellectus fidei*: cf. DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, 1966, p. 387-388. Nesse sentido, a via analógica desenvolvida por Santo Agostinho no *De trinitate* é essencial para compreender a inteligência da fé.

⁴ AGOSTINHO, *De trinitate* [*De trin.*] XII, 14, 22.

esqueças que transcendes a tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão⁵.

Nessa notável passagem, a dialética da interioridade aparece caracterizada por três atitudes: (1) de superação da exterioridade⁶ – *Noli foras ire*; (2) de introspecção – *in teipsum redi*; e, por fim, (3) de ascensão – *transcende et teipsum*. Mas, se é necessário escapar de si, qual a razão de voltar-se para si mesmo? Nas páginas do *De Trinitate*, a presente questão é pensada a partir da compreensão de que, nas profundezas da alma humana, no mais íntimo da mente⁷, é possível encontrar uma imagem e semelhança do Criador⁸. Com efeito, esta semelhança não se

⁵ AGOSTINHO, *De vera religione* [VR] 39, 72. Remete-se, para esta obra, à tradução brasileira: *A verdadeira religião*, da Editora Paulus.

⁶ No entanto, quanto à superação da exterioridade, CONTALTO, S., *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho*, 2011, p. 51, esclarece: «O itinerário agostiniano em busca da interioridade não desconhece e nem desconsidera o mundo exterior. Antes toma-o como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa a experiência e a presencialidade das coisas sensíveis».

⁷ Apesar da especificidade e da fluidez da terminologia epistemológica e antropológica da filosofia agostiniana, Étienne Gilson faz alguns esclarecimentos importantes para o desenvolvimento dessa investigação: (1) *anima* é uma expressão que designa uma função vital dos corpos, um princípio animador compartilhado por homens e animais irracionais; (2) *animus* é preferencialmente utilizado em referência ao homem, constituindo, simultaneamente, um princípio vital e uma substância racional; (3) *spiritus* possui duas significações distintas: conforme a definição porfíriana e no sentido das Escrituras. De acordo com a primeira, *spiritus* designa a memória sensível, sendo, assim, superior à *anima* e inferior à *mens*. Conforme a interpretação escriturística de Santo Agostinho, o *spiritus* se refere à parte racional da alma, ou seja, a uma faculdade singular dos seres humanos; (4) *mens* vem a ser a parte superior da alma racional (*animus*), e se traduz, amiúde, como ‘pensamento’, e se caracteriza pela relação com os inteligíveis. Com efeito, a *mens* contém a *ratio* (movimento pelo qual a *mens*, numa atividade associativa ou dissociativa, transita de um dos seus conhecimentos a outro) e o *intellectus* (compreendido como a parte mais excelente da *mens*). Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2010, pp. 95-96. Ressalta-se ainda que, a rigor, as significações dos múltiplos conceitos da filosofia agostiniana não são sempre assim tão nítidas e de fácil tradução como aparentemente essa exposição possa sugerir.

⁸ Agostinho esclarece que, na alma humana, há uma imagem e semelhança de Deus pensadas sempre em relação à Trindade: «De facto, Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; mas logo a seguir está dito: ‘E Deus fez o homem à imagem de Deus’. Seguramente não diria nossa, que é plural, se o

dá segundo as aparências exteriores, mas segundo o que é singular e mais excelente no ser humano, ou seja, a imagem divina se dá em sua alma racional.

A distinção realizada no livro XII do *De trinitate* entre homem exterior e homem interior é crucial para a ascendência do espírito que visa à sabedoria. Contudo, é necessário esclarecer que, para Santo Agostinho, o ser humano⁹ não é nem um nem outro isoladamente. A distinção entre homem interior e homem exterior é, de certa maneira, muito genérica, e se refere a duas disposições do espírito humano, conforme expressão do livro XII: «duas em uma só mente»¹⁰. Inspirado na literatura paulina¹¹, o que Agostinho constata é a presença de diferentes tendências humanas na relação com a existência.

Segundo a definição agostiniana, «o que em nosso espírito temos de comum com o animal irracional diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior»¹². Discernir o homem exterior não equivale apenas a identificar sua corporeidade, mas também a manifestação da vida que confere vigor ao seu organismo físico; os sentidos com os quais se percebem as coisas exteriores; e a recordação¹³ dos objetos gravados na

homem fosse feito à imagem de uma única Pessoa, fosse a do Pai, fosse a do Filho, fosse a do Espírito Santo, mas, porque era feito à imagem da Trindade, por isso mesmo foi dito: à nossa imagem. Depois, para não sermos levados a crer que na Trindade há três deuses, sendo a Trindade um Deus único, repete: 'E Deus fez o homem à imagem de Deus', como se dissesse: à sua imagem» (AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 6, 6).

⁹ Apesar da distinção corpo (princípio material) e alma (princípio incorpóreo e inextenso), a noção de ser humano na antropologia agostiniana se distancia da radicalidade do dualismo maniqueísta e da conseqüente instrumentalização da relação corpo e alma. A influência neoplatônica em sua antropologia diz respeito mais à elaboração do homem interior, mais especificamente na presença interior e superior da Trindade na *mens*, equivalente ao *noûs* neoplatônico: cf. VAZ, H. C. L., *Antropologia Filosófica*, 2004, pp. 53-59. Destarte, é a partir da fé cristã que Santo Agostinho irá desenvolver a ideia de pessoa em sua unidade (corpo-alma), universalidade, singularidade e contingência histórica.

¹⁰ AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 3, 3.

¹¹ Cf. SOUZA, 2013, p. 169-170,

¹² AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 1, 1.

¹³ No entanto, Agostinho, ainda que aparentemente reticente, admite que quanto à recordação dos conteúdos da fé cristã, o que se realizaria nesse ato seria uma atividade do homem interior: «Mas, se conhece e recorda o significado dessas palavras, realiza já, sem dúvida, uma atividade própria do homem interior, mas

memória¹⁴. Em suma, o homem exterior é identificado com os seres irracionais enquanto compartilha com eles os mesmos atributos.

A expressão “homem exterior” se refere àquela parte da alma que mantém contato com o sensível, ainda que num plano comum aos demais animais. No entanto, mesmo na estrutura física, Agostinho considera uma importante diferenciação por parte dos seres humanos, pois estes possuem uma constituição corpórea ereta que possibilitaria uma frente elevada em direção ao céu, ou seja, para aquilo que o ultrapassa. Na concepção agostiniana, essa característica humana é um convite para que a alma, substância espiritual, se inspire a elevar-se, fixando seu olhar para além da realidade sensível, mais especificamente, para a superioridade dos inteligíveis¹⁵.

Em face da possibilidade mesma de ultrapassar os limites da exterioridade do mundo corpóreo, o simples ato de recusar-se a transcender essa esfera e, conseqüentemente, de negligenciar as realidades mais sublimes que a mera transitoriedade do momento presente, significa um desprezo à própria natureza constitutiva da alma humana. A efetivação dessa posição coincidiria com a redução a uma condição inferior àquela para a qual a alma foi criada. Dessa forma, a disposição que Agostinho nomeia como “homem exterior” não é nada além do que um estágio preliminar do espírito que deve ser por ele superado.

Contudo, uma questão essencial se impõe: se a superação da realidade sensível é um princípio *sine qua non* da filosofia agostiniana, o argumento cético desenvolvido pelos acadêmicos e que, com grande diligência, foi refutado por Agostinho no tempo que se seguiu à sua conversão não seria agora legitimado? Certamente, a proposta de uma ascendência do espírito não se confunde com a recusa cética em relação à possibilidade de se estabelecer um conhecimento seguro da realidade. Conforme os acadêmicos, cujo ceticismo Agostinho combate, o problema do conhecimento se instauraria em razão de os sentidos invariavelmente

ainda não se deve dizer ou considerar que vive segundo a trindade do homem interior se não amar todas as coisas que nelas são ensinadas, preceituadas, prometidas»: AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 20, 26.

¹⁴ Cf. *Idem, Ibid.*, XII, 1, 1.

¹⁵ Cf. *Ibid.*

se equivocarem, porém esta não é, definitivamente, uma alegação defendida por ele.

A relação e os limites entre o que, no *De Trinitate*, denominam-se “homem exterior” e “homem interior” requerem uma aproximação às considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio*. Nessa obra¹⁶, Santo Agostinho parte da corporeidade dos sentidos até chegar a um ponto caro para a presente Dissertação, a saber: a verdade imutável da sabedoria, pois, conforme elucidado anteriormente, nisso consiste o fim último da relação entre fé e razão. Nesse sentido, a passagem dos sentidos à verdade se dá no percurso de sua exposição sobre a existência de Deus.

No caminho desenvolvido nessa obra, Santo Agostinho analisa os chamados *sensus corporis*, isto é, os cinco sentidos externos¹⁷. O desenvolvimento da sua argumentação sugere que estes sentidos possuem um papel inicial na construção do conhecimento sensível. Contudo, ainda que os dados sensíveis sejam o ponto de partida, é por meio da razão que se alcança o conhecimento. As sensações por si mesmas não são capazes de informar quanto à verdade ou falsidade de algo; por conseguinte, os sentidos não nos podem enganar.

A reflexão avança, apontando para o então denominado *sensus interior*, ou seja, o sentido interior. Este possui a competência de assimilar as impressões advindas dos *sensus corporis* e, além disso, perceber também os próprios sentidos externos. Assim como estes, o sentido interior não é uma especificidade humana, mas uma dimensão do espírito presente até nos animais irracionais¹⁸.

A relação entre essas esferas se produz num nível hierárquico de subordinação dos sentidos externos ao sentido interior¹⁹. A disposição de

¹⁶ O livro I do *De libero arbitrio* foi escrito cerca de 388 d.C.; já os livros II-III foram escritos entre 391-395 d.C.: cf. LANCEL, S., *Saint Augustin*, 1999, p. 741.

¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *De libero arbitrio* [LA], II, 3, 8.

¹⁸ Cf. Id., LA II, 4, 10.

¹⁹ A subordinação de um ao outro se confirma nas palavras de Evódio, interlocutor de Santo Agostinho nesta obra: «É porque eu reconheço no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores. De fato, quando estes faltam em algo de suas funções, o sentido interior reclama os seus serviços, como junto a um servidor, conforme dissemos em nossa conversa anterior. Na verdade, o sentido da vista, por exemplo, não vê a presença ou a ausência de sua visão. E porque não vê, não pode julgar sobre o que lhe falta ou lhe basta. Esse é o papel do sentido interior» (LA II, 5, 12).

ordenação e sujeição a que o *De libero arbitrio* se refere está fundada na capacidade judicativa relativa à dimensão do sentido interior. O princípio que rege essa concepção se expressa na sentença: “Quem julga é superior àquele [sic] sobre o que julga”. Ora, por *iudicare*, julgar, compreende-se a atividade de um ser sobre determinado objeto, implicando certa relação de dependência na ação²⁰.

O *sensus corporis* e o *sensus interior* correspondem à dimensão do homem exterior. Apesar da possibilidade da dispersão dos sentidos na multiplicidade da realidade intramundana, através deles inicia-se o itinerário introspectivo e ascensional para o conhecimento da Verdade:

E assim, gradualmente, desde os corpos até a alma, que sente através do corpo, e da alma até sua força interior, a qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível, aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, a qual compete julgar o que é aprendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que a luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que um imutável de antepor-se ao mutável, o motivo pelo qual conheci o próprio imutável – porque, se não o conhecesse de modo algum, de nenhum modo o anteporia, com certeza absoluta, ao mutável – e chegou àquilo que é num relance de vista trepidante. Então, porém, contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas [...]”²¹.

Santo Agostinho segue, portanto, sua conversação, no *De libero arbitrio*, analisando a dimensão na qual a atividade judicativa por excelência se concretiza, a saber: a *ratio*. Situada acima do *sensus corporis* e do *sensus interior*, a razão é a condição humana que possibilita a própria ciência: «Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de ciência. Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência»²². Nesse sentido, o

²⁰ Cf. RAMOS, A. Z., *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De trinitate*, 2009, p. 111.

²¹ AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 17, 23.

²² AGOSTINHO, *LA II*, 3, 7.

conhecimento exige operações que ultrapassam a esfera dos sentidos externos e, também, do sentido interior:

[...] reter na memória não só as que são naturalmente captadas, mas também as que à memória são intencionalmente confiadas, e voltar a imprimir as que começam a cair no esquecimento, recordando-as e pensando nelas de forma que, assim como do conteúdo da memória se forma o pensamento, assim também pelo pensamento se consolide precisamente o que a memória contém; construir visões imaginárias, colhendo daqui e dali e como que cosendo algumas recordações; ver de que modo, neste gênero de coisas, verossímeis se distinguem das verdadeiras, não no que respeita às espirituais, mas precisamente as corpóreas: estas e outras coisas do mesmo gênero, se bem que aconteçam e se passem ao nível das coisas sensíveis e daquelas que o espírito delas colhe pelos sentidos do corpo, nem são desprovidas de razão, nem são comuns a homens e animais irracionais²³.

Com efeito, a saída da esfera dos sentidos para a racionalidade corresponde ao que o *De Trinitate* sugere como a passagem do homem exterior para o homem interior. As considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio* lançam luz sobre as especificidades existentes desse salto. Os sentidos externos, o sentido interno e a razão, conforme esta obra, refletem respectivamente a hierarquia dos valores da existência, a saber: *esse, vivere et intelligere*, “ser”, “viver” e “entender”. No entanto, é na dimensão mais sublime da existência, o *intelligere*, que se encontra a possibilidade de ascender ao divino, encontrando em si o que escapa de si mesmo, ou seja, os vestígios da Trindade.

A essa dimensão, a terminologia do *De trinitate* identifica como “homem interior”:

Assim, subindo nós interiormente pelas partes da alma alguns degraus de reflexão, no ponto onde começa a encontrar-se alguma coisa que já não partilhamos com os animais irracionais, aí começa a razão na qual o homem interior pode ser reconhecido²⁴.

No homem interior, portanto, se encontra o exercício da razão, aquele que excede em seu valor à exterioridade dos sensíveis e dos próprios sentidos.

²³ AGOSTINHO, *LA*, II, 3, 9.

²⁴ *LA*, XII, 8, 13.

Os sentidos do corpo, em expressão agostiniana, *fenestrae sunt mentis*, ‘são as janelas da alma’ que, sem a atividade da razão, em vão permaneceriam abertas²⁵. Apesar de a sensação se iniciar na relação com a coisa, ou seja, ainda que o sensível possua em si a causa da sensação, é a alma, e não os sentidos, que atua nos objetos e que se permite afetar em decorrência de sua própria ação e de sua união com o corpo²⁶. Com efeito, é no nível da alma racional que se encontram a sensação e sua compreensão²⁷.

Acima do conhecimento relativo ao sensível, à recordação dos objetos gravados na memória (*notitia*), encontra-se o conhecimento capaz de ajuizar de acordo com as verdades eternas (*cogitatio*)²⁸. A alma racional²⁹ é, pois, a única capaz de transcender a dimensão da sensibilidade, além de ser essencialmente apta para, também, discriminar e ordenar hierarquicamente sua experiência. Nesse sentido, o exercício do homem interior implica o julgamento dos dados sensíveis, não a partir de uma doação pessoal de valor, ou seja, construindo por si mesmo o sentido da realidade, mas recorrendo às razões eternas que o sobreexcedem:

Mas é exclusivo da mais alta das razões ajuizar destas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e sempiternas que, se não estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis, e, se algo nosso lhes não estivesse submetido, não poderíamos ajuizar das coisas corpóreas em função delas. Ora, nós ajuizamos das coisas corpóreas em função do

²⁵ Cf. AGOSTINHO, *In Psalmum*, XLI, 7.

²⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução...*, cit., p. 123. Ainda sobre essa passagem, Gilson comenta que a doutrina agostiniana das sensações consiste numa reinterpretação de Plotino, para quem as imagens das coisas sensíveis percebidas pelo corpo eram, na verdade, impressas pela alma em si mesma.

²⁷ Com essa doutrina, Agostinho insiste, pois, em salvaguardar a máxima da transcendência da alma em relação ao corpo, importante questão para a mentalidade da antiguidade tardia.

²⁸ Cf. DALPRA, F. C. «A inteligência é a recompensa da fé: a conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho», 2009, p. 135-136.

²⁹ O intelecto (*intellectus*), denominado também comumente intelectiva (*mentis intellectus*), enquanto dimensão mais eminente da alma racional, tem acesso aos inteligíveis e por essa razão é capaz de emitir juízos assertivos.

princípio das dimensões e das figuras, princípio que a nossa mente sabe que se mantém imutável³⁰.

Conforme essa epistemologia, a alma racional reconhece uma proposição verdadeira como algo que não é por ela determinada. É necessário, então, que a verdade se situe num nível superior à própria alma humana. Logo, essa consideração vem a ser imprescindível para compreender o porquê da exigência de uma dialética ascensional na filosofia agostiniana. Apesar de sua excelência, a mente intelectiva não se constitui soberana, autossuficiente; ao contrário, ela depende necessariamente das razões incorpóreas, imutáveis e sempiternas, não condicionadas ao homem. A mutabilidade da alma racional revela a impossibilidade da mente intelectiva se fixar como determinação inalterável e sempiterna para ajuizar as coisas sensíveis e de estabelecer, por si mesma, a ordenação e o sentido da própria realidade, implicando, dessa forma, a exigência de um itinerário ascensional³¹.

Apesar da transcendência das razões eternas, Santo Agostinho sugere a existência de um elo com o homem interior. A questão se explicita nos seguintes termos: a partir das razões eternas o intelecto se torna apto para julgar. Como o esforço judicativo do homem interior implica necessariamente o recurso às razões eternas, existe, então, em algum grau, uma relação entre eles. Portanto, a dimensão do homem interior supera, inevitavelmente, a dimensão do homem exterior, pois apenas a mente intelectiva pode se relacionar com as razões eternas³².

A referida superioridade dá-se também pelo fato de a alma racional poder pensar, além dos sentidos, a si mesma e, por ser capaz, mediante as razões eternas, de advertir quanto à hierarquia dos valores³³. Com

³⁰ AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 2, 2.

³¹ Na assim chamada 'teoria da iluminação', a verdade não é simples construção da inteligência finita: «[...] a alma humana, ainda que dê testemunho da luz, todavia ela própria não é a luz, mas o Verbo de Deus é que é a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo; e que estava neste mundo [...]» *Idem, Conf.*, VII, 9, 13.

³² Cf. RAMOS, *Ciência e sabedoria...*, cit., p. 116-117.

³³ Quanto à superioridade da razão, Agostinho dissipa qualquer dúvida a esse respeito quanto diz: «[...] todas as realidades inferiores a ela: os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a

efeito, a via ascensional da alma racional e sua possibilidade mesma de interiorização denotam seu valor intrínseco, pois tanto melhor e mais refinado é o degrau que corresponde à identidade verdadeira do ser. Ora, Agostinho tinha plena consciência de que, no homem interior, abriga-se a singularidade do ser humano. Além disso, o próprio homem interior constitui o lugar onde é possível o reconhecimento da presença do Deus-Trindade³⁴.

Na epistemologia agostiniana, portanto, o conhecimento verdadeiro não se funda na exterioridade dos objetos sensíveis, mas na Verdade transcendente alojada no interior da alma humana. A razão do conhecimento, a Verdade em si, é o próprio Deus, «Mestre Interior» e «Luz Espiritual» capaz de desvelar as verdades eternas³⁵. A mente, iluminada pela graça divina, percebe, ao voltar-se para si, as razões eternas que lhe permitem emitir juízos relacionados à justiça, bondade e verdade³⁶. Em especial, dois importantes excertos do *De trinitate*

todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão?» (AGOSTINHO, *De lib. arb.*, II, 6, 13).

³⁴ Cf. NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2009, p. 189-190 O autor esclarece, nessas mesmas páginas, que o reconhecimento da presença divina no homem interior não representa um esforço de apreender o que Deus é em sua completude, pois as pretensões confessionais são, de certa maneira, inalcançáveis e inesgotáveis.

³⁵ Cf. PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 1972, p. 350. Na filosofia agostiniana, Deus é a razão, a origem mesma da existência das verdades imutáveis a partir das quais os homens podem emitir juízo. Na linguagem metafórica utilizada por Santo Agostinho, Deus é para o pensamento o que o sol é para a vista; Deus é, nesse sentido, a fonte da verdade como o sol é a fonte da luz: cf. GILSON, E., *op. cit.*, 2007, p. 160. Com efeito, as verdades eternas (*rationes divinae*) participam da essência divina. Ora, com a impossibilidade de predicar uma oposição radical entre Deus e as ideias divinas, conhece-las é, salvo os limites da razão humana, conhecer o próprio Deus (cf. DALPRA, «A inteligência é a recompensa da fé...», *cit.*, p. 18).

³⁶ Duas considerações aqui são necessárias: (1) A iluminação divina não diz respeito ao conhecimento do sensível propriamente dito, mas do inteligível. No entanto, isso não significa que a iluminação não permita ao homem enunciar juízos quanto à realidade sensível, uma vez que, para tanto, recorre-se a noções inteligíveis como beleza, harmonia, equilíbrio, valores matemáticos, dentre outras (cf. SOARES, L. M. M. D., *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da "interioridade" em Santo Agostinho*, 2002, pp. 42-53). (2) A cognição da verdade é semelhante a lampejos em que a mente apreende a verdade de maneira fragmentada. Assim, o enredar último da verdade, identificado com a felicidade

explicitam de maneira bem distinta e inequívoca a posição defendida por Agostinho:

Deve-se antes crer que a natureza da mente intelectual foi criada de tal modo que, unida segundo a ordem natural disposta pelo Criador às realidades inteligíveis, as vê a uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que os olhos da carne veem aquilo que os rodeia a esta luz corpórea, olhos que foram criados aptos para essa luz e a ela conformes³⁷.

Onde, pois, estão escritas essas regras, onde é que o injusto conhece o que é justo, onde reconhece claramente que necessita ter aquilo que não tem? Onde estão, portanto, escritas senão no livro daquela luz que se diz verdade, da qual é copiada toda a lei justa e transposta para o coração do homem que pratica a justiça, não saindo de onde está, mas como que se imprimindo nele, tal como uma imagem que passa do anel para a cera, mas sem abandonar o anel³⁸?

O horizonte a que se referem estes fragmentos constitui a célebre doutrina da iluminação. Na epistemologia agostiniana, existe, porém, uma imprescindível distinção de duas espécies de conhecimentos, a saber: *scientia* e *sapientia*.

2. Razão inferior e a *scientia*

Assim como a distinção entre homem exterior e homem interior representa duas disposições do espírito humano, a referência a uma diferenciação das faculdades específicas da alma racional não significa uma ruptura radical no ser humano, um dualismo extremo na própria mente; ao contrário, o que Santo Agostinho sustenta é que a razão, substância espiritual una e singular, desempenha funções distintas:

absoluta, restringe-se à consumação dos tempos, isto é, ao irromper da escatologia neotestamentária (cf. GILSON, E., *op. cit.*, 2007, p. 73). O próprio Agostinho, quanto às verdades imutáveis e eternas, alega: «Alcançá-las com a visão da mente é privilégio de poucos, e quando, na medida do possível, se alcançam, aquele que as alcançou não se fixa nelas, mas é repelido como o revérbero do olhar que é reflectido, e constrói sobre uma realidade não transitória um pensamento transitório» (AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 14, 23).

³⁷ Id., *De Trin.*, XIV, 15, 24.

³⁸ Id. *De Trin.*, XIV, 15, 21.

[...] no desempenho da sua atividade, uma parte da nossa racionalidade divide-se, não porque se separe para quebrar a unidade, mas como que se desviando para auxílio do conjunto. E assim como no homem e na mulher é uma só carne dos dois, assim também a natureza única da nossa mente abarca o nosso entendimento e a nossa ação, ou a deliberação e a execução, ou a razão e o desejo racional, ou que se possa dizer de outra maneira mais expressiva, de que forma que, assim como daqueles, homem e mulher, foi dito: serão dois numa só carne, assim também possa dizer-se destes: são dois numa só mente³⁹.

Santo Agostinho enfatiza, então, um duplo movimento da razão: 1) o de acesso à luz imutável e eterna – *intellectum*; e, 2) o de relação com a realidade mundana – *actionem*. Na alma encontram-se, portanto: a) a razão inferior, responsável pela ciência de apreender e desenvolver os conhecimentos ligados à realidade temporal e sensível – *actio rationalis in temporalibus*; e, b) a razão superior, função mais elevada da alma, responsável pela contemplação das verdades inteligíveis – *contemplatio aeternorum*⁴⁰. Contudo, os dois níveis do conhecimento, ciência e sabedoria, ocorrem no homem interior, ainda que o primeiro se assemelhe mais ao homem exterior, por estar voltado para a concretude e contingência da realidade.

A razão exerce seu domínio sobre as realidades corpóreas a partir de uma ação judicativa que se funda nas razões eternas. Ao exercício racional que pretende, então, emitir juízos relativos à vida mundana, Santo Agostinho denomina de razão inferior:

Mas aquela parte de nós que se ocupa da atividade das coisas corpóreas e temporais, de tal modo que nos não é comum com o animal irracional, é sem dúvida racional, mas é como que derivada daquela substância racional da nossa mente pela qual nos aproximamos da verdade inteligível e imutável, e é destinada a cuidar e administrar as coisas inferiores⁴¹.

Relacionada a esta faculdade, encontra-se a *scientia*. Santo Agostinho a define como «conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessário à realização das ações desta vida»⁴². A ciência é dada na

³⁹ *Idem, De trin.*, XII, 3, 3.

⁴⁰ Cf. RAMOS, *Ciência e Sabedoria em...*, cit., pp. 123-124.

⁴¹ AGOSTINHO, *De trin.*, loc. cit..

⁴² *Idem, De trin.* XII, 12, 17.

condição temporal atual a uma razão também temporal. A expressão latina *scientia* deriva do termo *scire*, que remete à ideia de um conhecimento seguro. De modo efetivo, Agostinho utiliza a expressão *scientia* num sentido amplo, que abarca a própria ação do homem.

A ciência é indispensável à vida humana, pois, além de fazer parte de sua natureza, a ação humana se realiza na esfera sensível e temporal. A abstenção do mal requer a ciência e, de igual modo, a prática do bem exige que a ela se conheça: «Por isso tudo aquilo que fazemos com prudência, fortaleza, temperança e justiça, pertence àquela ciência ou doutrina em obediência à qual a nossa ação se esforça para evitar o mal e buscar o bem [...]»⁴³. Na verdade, apenas vivendo na dimensão temporal o homem pode alcançar, ordenando os bens à luz das razões eternas, o seu objetivo último: «Sem a ciência, de facto, nem sequer se pode alcançar as virtudes com que se vive retamente e pelas quais esta mísera vida é dirigida de modo a alcançar a eterna, que é realmente bem-aventurada»⁴⁴. Com efeito, o exercício da ciência possui uma nítida intencionalidade ética.

O degrau do conhecimento da realidade sensível e temporal constitui etapa essencial para a metafísica da interioridade. A atividade da razão sobre os dados sensoriais constitui uma dimensão propedêutica para o conhecimento das realidades eternas e imutáveis. Nessa lógica, a obra *Confessionum* alude a uma importante passagem do apóstolo Paulo, onde se diz:

Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus Lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa⁴⁵.

A razão, diante dos dados sensíveis, interroga a própria natureza da criação: *quod est?* A este exercício Agostinho chama de *scientia*. É necessário, no entanto, que a contemplação da criação não seja frívola, porém que impulse a alma, numa dialética ascensional:

⁴³ *Idem, De trin.*, XII, 14, 22

⁴⁴ *Idem, De trin* XII, 14, 21.

⁴⁵ Rm. 1, 19-20.

É preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmenes geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada uma guarda sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes⁴⁶.

Nesse sentido, a ciência não deve ser interpretada como essencialmente má. Na verdade, o valor ou mesmo o demérito da ciência consiste na finalidade à qual ela se destina. Caso este degrau do conhecimento supere a simples curiosidade e a vã satisfação dos desejos desta vida mortal, a ciência será benéfica e edificante. Os possíveis efeitos deletérios da ciência, todavia, dar-se-ão na medida em que a razão se limitar aos seus conhecimentos temporais. Inerente à atividade da razão inferior, existe um complexo e inevitável drama: por se envolver especificamente com os objetos corporais e transitórios, a razão inferior expõe-se constantemente ao perigo de rendição à sedução dos entes corpóreos, e, por conseguinte, de reduzir o sentido da existência à realidade sensível.

Em tal cenário, a ideia da ciência como possuidora de um fim si mesma corresponde a um exercício de nefasta perversão, a um grilhão que mantém o ser humano cativo da exterioridade e, por isso, privado de ascender à verdadeira sabedoria. Na filosofia agostiniana, a *scientia*, portanto, dá-se em vista da *contemplatio aeternorum*, ou seja, da própria *sapientia*.

3. Razão superior e a *sapientia*

Santo Agostinho define a razão superior como a dimensão do homem interior responsável pela contemplação dos inteligíveis. Com efeito, a razão superior diz respeito à *sapientia*. A presente formulação agostiniana esclarece, então, a especificidade das funções da razão

⁴⁶ AGOSTINHO, VR, 29, 52.

humana, sendo que a razão inferior, enquanto ciência, volta-se para o campo da ação e, de outro modo, a razão superior, enquanto sabedoria, refere-se especialmente ao domínio da contemplação das realidades eternas e imutáveis, superiores aos objetos da ciência.

Quanto ao significado do conceito de sabedoria, o *De Trinitate* elucida:

Os que discutem acerca da sabedoria definiram-na dizendo: “A sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”. Por isso, também eu, num livro anterior, não silencieei que se poderia designar não só a sabedoria, mas também a ciência, o conhecimento de ambas as realidades, isto é, das divinas e das humanas. Mas, de acordo com a distinção que faz o apóstolo ao dizer: “A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência”, essa definição deve ser dividida de modo a chamar propriamente a sabedoria à ciência das coisas divinas e atribuir propriamente o nome de ciência ao conhecimento das coisas humanas [...]⁴⁷.

Apesar de sua definição mais estrita de sabedoria⁴⁸, Agostinho não nega que a *sapientia* possua certa incidência na ciência das coisas humanas; seu objetivo, portanto, não se reduz a contradizer em definitivo a formulação dos que “discutem acerca da sabedoria”: *rerum humanarum divinarum que scientia*. No entanto, para nosso autor, a incidência da sabedoria em relação à ciência dos homens deve ser interpretada num horizonte de submissão da *scientia* à *sapientia*. O problema da formulação dos que “discutem acerca da sabedoria” parece estar no fato de que a definição de ciência se tornaria desnecessária, uma vez que a sabedoria implicaria a dimensão das coisas humanas, assim como das coisas divinas. A ciência tornar-se-ia, assim, apenas uma dimensão inferior da sabedoria. Contudo, a questão fundamental se dá no nexo harmônico determinado pelas relações entre ciência e sabedoria.

⁴⁷ *Idem, De trin.*, XIV, 1, 3.

⁴⁸ Tomás de Aquino indica ser essa mesma a exata compreensão de Agostinho: «Em sentido contrário, diz Agostinho: ‘A ciência das coisas divinas chama-se propriamente sabedoria; mas, a das coisas humanas, denomina-se propriamente ciência’» (TOMÁS DE AQUINO, *Sumae Theologiae*, II-II, q. 9, a. 2, sc.). Contudo, Marrou (MARROU, H.-I., *Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, p. 564-569) assegura que, dependendo do contexto, o conceito de sabedoria em Santo Agostinho pode assumir formulações variadas.

Aquele que, almejando ser sábio, retorna ao conhecimento sensível e temporal, deverá fazê-lo sem se esquecer da dimensão do eterno. Nesse sentido, o *De libero arbitrio* expressa: «Acaso, em tua opinião, será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar, sem dúvida alguma?»⁴⁹. Diante dessa questão, o próprio Agostinho, após esclarecer melhor o problema, ratifica essa possível compreensão: «Logo, estamos agora de acordo sobre a natureza da sabedoria»⁵⁰. A sabedoria se relaciona, assim, com a Verdade e com o *bonum beatificum* que transcende a realidade mundana.

A sabedoria é, pois, um conhecimento na beatitude, uma “ciência” da contemplação de Deus. Na filosofia agostiniana há uma estreita correspondência entre a piedade e a contemplação. Contudo, o ato contemplativo exercido no tempo presente não implica uma visão direta da Trindade. Porém, segundo o *De Trinitate* indica, a contemplação no momento atual diz respeito mais a um voltar-se para Deus, no sentido de amá-lo e prestar-lhe culto devido. Ora, o amor a Deus, ainda que imperfeito neste instante, no entanto, será perfeito na era vindoura. Na era presente, portanto, não é dado ao homem o gozo pleno da sabedoria. Apenas na vida futura, na eternidade, a sabedoria será desfrutada em seu sentido último, a saber, como contemplação de Deus tal como ele é:

Mas, depois de haver perscrutado a múltipla riqueza das Sagradas Escrituras, descobro que no Livro Job, sendo este santo varão a falar, está escrito: “A piedade é sabedoria; fugir do mal é ciência”. Nesta diferença deve entender-se que a sabedoria se liga à contemplação, e que a ciência se liga à acção. Neste passo referiu piedade, que em grego se diz *theosebeia*, como culto de Deus; é esta a palavra que os códices gregos registram nesse passo. E o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável? E o que é o seu culto senão o seu amor, amor que nos leva a desejar vê-lo agora e acreditar e a ter esperança de que o veremos e, em função do nosso progresso, a vê-lo “presentemente através de um espelho em enigma, e então” manifestamente? É precisamente isso que diz o apóstolo Paulo: “face a face”; isto mesmo diz João: “Caríssimos, agora somos filhos de Deus mas não se manifestou ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a ele,

⁴⁹ AGOSTINHO, *LA II*, 9, 26.

⁵⁰ *Idem*, *LA II*, 9, 27.

porque o veremos tal como ele é⁵¹. A palavra acerca desses passos e de outros semelhantes parece-me ser palavra de sabedoria⁵¹.

Nisto consiste, pois, a *beata vita*: conhecer Deus face a face. Na medida em que Deus está na origem de todo o universo, a realização humana se dá no regresso (*redire*) à pátria de origem, à fonte do existir⁵². A sabedoria, então, identifica-se com a concretização desse retorno ao Criador, como pátria inicial. Os olhos do sábio devem, assim, voltar-se para a morada celeste, para as realidades eternas, imutáveis e inteligíveis, e, apenas a partir delas, devem aplicar-se ao exercício da ciência. Do contrário, a fixação radical da alma nas realidades sensíveis e nos seus próprios desejos fortuitos implica um rompimento na relação com o Criador, uma degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus.

4. Etapas da degradação humana

A partir de uma dialética necessária e irreversível, por si mesma, o ser humano, *imago Dei*, precipita-se na regressão a uma *imago animalis*. Nesse movimento de dessemelhança, três aspectos são determinantes⁵³: 1) *concupiscentia carnis*: o deslocar da mente para os entes sensíveis e contingentes; 2) *cogitationis delectatio*: a subtração da visão do eterno; 3) *corruptela voluntatis*: a soberba que ocasiona o amor centrado nos bens inferiores⁵⁴.

⁵¹ AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 14, 22.

⁵² Cf. ARENDT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 2003, p. 69.

⁵³ No livro X de *Confessionum*, Santo Agostinho cita três tentações que também correspondem às degradações da imagem de Deus no homem, a saber: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e a *ambitione saeculi*: «Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século» (AGOSTINHO, *Conf.*, X, 30, 41). Uma leitura em confronto com *Confessionum* é indispensável, pois se no *De Trinitate* a ênfase da degradação se dá na leitura da narrativa dos primeiros pais, nesta outra, as tentações são tomadas num quadro mais amplo, considerando mais enfaticamente as tentações por um viés estrutural da alma humana no pós-queda.

⁵⁴ Cf. SZESKOSKI, L. V., *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII, XIV)*, 2012, p. 38.

4.1. Concupiscentia carnis

A primeira degradação diz respeito à queda do ser humano na escala do ser. Apesar da bondade intrínseca à criação⁵⁵, o homem se fez degenerado e corrupto em decorrência da queda. Com efeito, o gênero humano tornou-se maculado pelo pecado:

Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual haveríamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição⁵⁶.

O estado de decadência e ultraje resultante da queda condicionou o ser humano a uma posição inferior à que gozava. A sujeição aos vícios e a negligência das virtudes se tornaram problemas iminentes. Conforme Agostinho, a mente racional se encontra agora sujeita à tentação do desejo, ao fascínio da beleza dos entes corpóreos. Com o pecado, pois, instaurou-se o conflito entre a carne e o espírito. Paulo, o apóstolo, descreve com clareza essa tensão: «Pois a carne deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo que vocês não fazem o que desejam»⁵⁷.

Em virtude da queda, a inteligência perdeu sua sensatez ao reduzir a essência do ente à corporeidade do mundo sensível, o ser à matéria, num exercício sacrílego e idolátrico de divinização da criação. Novamente, o retorno ao apóstolo Paulo é forçoso: «Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis». Contudo, o erro não se restringe apenas à prática de culto aos

⁵⁵ Conforme o bispo de Hipona: «Como está escrito, o homem foi criado justo por Deus e, por conseguinte, com vontade boa, porque sem vontade boa não seria justo. A boa vontade é, pois, obra de Deus, visto havê-lo Deus criado com ela» (AGOSTINHO, *De civitate Dei* [*Civ. dei*] XIV, 11, 1; também, XII, 3).

⁵⁶ *Idem.*, *Civ. dei*, XIII, 14.

⁵⁷ Gl., 5, 17.

elementos da criação. Quando, porém, a razão se fixa na satisfação dos desejos contingentes da vida, a concupiscência se apresenta.

De modo efetivo, essa concupiscência diz respeito à tentação das coisas relacionadas aos sentidos. O desejo de bens corpóreos provoca a busca incessante pelo deleite dos sentidos, relegando a virtude dos inteligíveis a uma condição de menos valia. Contudo, Agostinho jamais nega a necessidade de cuidados para com o corpo em vista da manutenção da vida. A concupiscência se assenta, todavia, na extrapolação da satisfação das necessidades físicas: «Tu ensinaste-me a ir tomar os alimentos como se fossem medicamentos. Mas quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas»⁵⁸.

Da sedução dos sentidos, portanto, a alma racional se detém nos entes corpóreos, a fim de satisfazer os desejos da carne – *concupiscentia carnis*.

4.2. *Cogitationis delectatio*

De acordo com o *De Trinitate*, a expressão *cogitationis delectatio* se refere à procura de uma satisfação fugaz em que o pensamento se perde diante da infinidade de atrativos deste mundo. Análoga a essa atitude, Santo Agostinho utiliza fortes expressões como *iumentis insensatis* que significa: «[...] ignomínia à semelhança com o animal irracional»⁵⁹; e *imaginibus, quas memoriae fixit*, que, conforme esclarece, consiste numa atitude racional inegavelmente desprezível⁶⁰:

[...] Deleitada nas formas e nos movimentos corpóreos, dado não os ter conseguido no seu íntimo, envolve-se com as imagens deles que fixou na memória, e inclina-se vergonhosamente numa fornicção imaginária, dirigindo todas as suas funções a esses fins para os quais cuidadosamente busca, pelos sentidos do corpo, bens corpóreos e temporais, ou, com

⁵⁸ AGOSTINHO, *Conf.*, X, 31, 44.

⁵⁹ *Idem*, *De Trin.*, XII, 11, 16.

⁶⁰ Cf. SZESKOSKI, *A concepção agostiniana...*, cit., p. 39.

inchado orgulho, presume estar acima dos outros espíritos entregues aos sentidos corpóreos ou mergulha no mar lamacento do prazer carnal⁶¹.

Santo Agostinho adota, pois, uma envolvente leitura alegórica da narrativa da queda para elucidar a natureza dessa concupiscência. Os efeitos nocivos dessa degeneração são, pois, interpretados a partir das consequências sofridas por Adão e Eva: «[...] retirada a visão das coisas eternas por forma a que a luz dos seus olhos não esteja com ele e assim, despojados ambos da iluminação da verdade [...]»⁶². Na verdade, a *cogitationis delectatio* se refere a uma subtração da visão do eterno – *visio subtrahitu*. O ser humano, em razão de sua concupiscência, perde a visão da verdade, restando-lhe apenas uma vã curiosidade.

A primeira etapa da degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus, a *concupiscentia carnis*, reside na extrapolação da satisfação dos desejos dos órgãos sensoriais no contato com os entes corpóreos. Em contrapartida, a segunda etapa, a *cogitationis delectatio*, direciona sua expectativa não para uma satisfação física, senão para o gozo do conhecimento obtido através do simples contato com os objetos sensíveis. À luz disso, a carne converteu-se no artifício necessário para satisfazer uma curiosidade essencialmente frívola⁶³:

A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, umas espécies de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos⁶⁴.

Agostinho distingue, então, o anseio pela satisfação dos desejos corpóreos (*voluptas*) da expectativa de tudo conhecer por intermédio da carne (*curiositas*) sem, contudo, submeter os conteúdos adquiridos ao

⁶¹ AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 9, 14.

⁶² *Idem*, *De trin.* XII, 8, 13.

⁶³ Cf. RAMOS, *Ciência e Sabedoria em...*, cit., p. 149.

⁶⁴ AGOSTINHO, *Conf.*, X, 35, 54.

horizonte das verdades eternas, ou seja, instituindo o conhecimento sensível como um fim em si mesmo. Nesta ação, a mente volta sua atenção para o sensível, de modo a perder a visão do eterno, numa espécie de *concupiscentia oculorum*. Decerto, desse movimento da mente não poderia surgir nada além de uma ciência perversa – *perversa scientia*.

4.3. *Corruptela voluntatis*

O terceiro aspecto da deterioração da imagem de Deus no ser humano diz respeito à soberba ou orgulho, prefigurado na representação dos primeiros pais. Nesse sentido, em alusão à narrativa da queda, o *De Trinitate* expõe a ideia de uma transgressão voluntária da criatura, uma violação consentida pela alma racional, que devido ao próprio orgulho se corrompeu. Em seu *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho relembra a instrução do sábio em Provérbios: «Pois bem, de fato, são verdadeiras as palavras das Escrituras: ‘Antes da ruína o espírito se exalta, e antes da glória, humilha-se’»⁶⁵. A soberba, portanto, é compreendida por ele como o princípio de todo o pecado – «*superbia, quod initium peccati dicitur*»⁶⁶: «Com razão, a Escritura define o orgulho como o princípio de todo pecado, dizendo: ‘O princípio de todo pecado é o orgulho’»⁶⁷.

A concepção agostiniana da *superbia* supõe três aspectos⁶⁸: no nível do ser, a soberba é compreendida como uma imitação pervertida de Deus. A pretensão de usurpação visa à apropriação do ser de Deus, de seu poder, perfeição e independência no ser. Pretende-se, portanto, destronar a Deus em favor do amor de si, da complacência com a glória. Mas, a perversão dessa elevação ilusória e indevida da alma, que deseja ardentemente deliciar-se em si, resulta, necessariamente, num aprisionamento dessa alma em si mesma, numa perigosa armadilha de amar o inferior, o

⁶⁵ AGOSTINHO, *De Genesi ad Litteram*, XI, 5, 7. Tradução nossa, aqui e abaixo, conforme a versão francesa de AGAËSSE e SOLIGNAC, na série ‘Oeuvres de Saint Augustin’.

⁶⁶ *Idem*, *De Trin.*, XII, 9, 14.

⁶⁷ *Idem*, *De Gen. ad litt.*, XI, 15, 19.

⁶⁸ Cf. VARGAS, W. J., *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*, 2011, pp. 108-197. Tomamos de empréstimo a esta tese, nas páginas citadas, a descrição dos aspectos relativos à ideia agostiniana da soberba.

efêmero e o mutável até a destruição de si em meio à miséria e à dispersão do sensível:

Mas se, ao contrário, indo por assim dizer a seu próprio encontro, ela se compraz em si mesma, como por uma espécie de arremedo perverso de Deus, até pretender encontrar o seu gozo na própria independência, então se faz tanto menor quanto mais deseja se engrandecer⁶⁹.

Na dimensão do conhecimento, a soberba é interpretada como presunção. A altivez e a confiança desmedida nas próprias virtudes e saberes geram uma má compreensão de Deus. A presunção da soberba se manifesta na impiedade do não assentimento livre da vontade ao conhecimento de Deus. Essa perversidade recusa o alicerce da fé, optando por alcançar um conhecimento voltado à dispersão e exterioridade. A dinâmica dessa impiedade é essencialmente inautêntica, ilusória e vaidosa. Além da deturpação na compreensão de Deus, a presunção da soberba corrompe a compreensão humana de si, pois impede que o homem perceba sua natureza de criatura e seu atual estado de queda.

No nível do querer, a *superbia* é entendida como injustiça, pois representa a ruptura com a ordem justa instituída por Deus. Com este rompimento, anuncia-se a negação do lugar preciso de cada ser na ordem criada e, no caso da alma racional, da moderação do querer. A vontade, numa ação livre, rebela-se contra a ordem divina, a fim de declarar-se autônoma e independente de Deus.

Em *Confessionum*, define-se a *corruptela voluntatis* como a tentação do querer ser temido e amado (*timere et amari*); isso não é outra coisa que a ambição do momento presente (*ambitione saeculi*). A soberba, adstrita à necessidade do amor e temor dos homens, constitui o problema central dessa sedução. A perversão relativa ao desejo de ser benquisto pela sociedade humana ocorre quando o homem acredita ser esse o caminho para a vida feliz, para a realização plena de sua existência. Dessa perversão resulta o anseio contínuo por ser sempre mais admirado e respeitado, não por amor a Deus, mas por amor de si, na expectativa de

⁶⁹ AGOSTINHO, *LA*, III, 25, 76.

saciar seu próprio orgulho. Nessa fratura, portanto, o ser humano procura falsear sua posição almejando um louvor do qual não é digno⁷⁰.

Nesse cenário, Agostinho ressalta a dimensão da queda em seus efeitos noéticos e morais. Em razão dessa corrupção e de seus efeitos deletérios, o alicerce da fé torna-se imprescindível para alcançar o conhecimento de Deus. A recusa, portanto, da submissão da ciência à sabedoria, que necessariamente implica o culto devido a Deus, resulta na iniquidade do orgulho, manifesta, inclusive, na atitude dos filósofos pagãos.

4.4. Jesus Cristo, *scientia* e *sapientia*: a purificação pela fé

Além do aspecto cognoscitivo, a *scientia* possui, conforme mencionado, uma incidência direta no campo da ação humana. O conhecimento correto dos *vestigia Trinitatis* implicaria um processo de purificação como condição necessária para alcançar a *sapientia*. Nesse cenário, o conhecimento correto do universo criado exige uma ação justa. O caminho para a visão do eterno pressupõe, portanto, duas possibilidades complementares: a *vita*, que corresponde às virtudes teológicas (fé, esperança e amor) e a *eruditio*, que equivale à preparação científica⁷¹.

Nesse processo de purificação, dá-se ao homem, imagem deturpada da Trindade, a possibilidade de, através da fé, atingir o conhecimento de Deus até os limites da própria inteligência humana. A partir da fé na encarnação de Cristo, o ser humano se torna capaz de compreender a irrupção do eterno na temporalidade, pois ao tornar-se carne, o Deus Filho se revelou como perfeita personificação do eterno e condição de possibilidade para a contemplação da *sapientia*:

Mas o ser ele mesmo o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, isso foi feito para que ele seja o mesmo nas realidades levadas a cabo no tempo

⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, X, 36, 59.

⁷¹ Cf. HOLTE, R., *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962, p. 364.

a nosso favor, para o qual nos purificamos pela mesma fé, a fim de o contemplarmos para sempre nas realidades eternas⁷².

A fé nesse evento *sui generis* incita o ser humano a aspirar por sua própria imortalidade, a superação da finitude.

Nesse sentido, apenas aquele que se submeteu às condições humanas, aos limites do estado temporal e sensível, sendo divino, pôde cumprir o papel de mediação entre o homem e a sabedoria divina, interpelando a humanidade para que esta, através da graça divina, triunfe sobre a miséria da mortalidade, a fim de alcançar a imortalidade da vida feliz. Com efeito, o Deus encarnado, em seu papel de perfeito Mediador, cumpre uma função imprescindível ao exercício salutar e ordenado da ciência⁷³:

A nossa ciência, portanto, é Cristo; a nossa sabedoria também é o mesmo Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas coisas temporais; é ele que mostra a verdade eterna. Por ele dirigimo-nos para ele, pela ciência caminhamos para a sabedoria; e, contudo, não nos afastamos do único e mesmo Cristo, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência⁷⁴.

A fé no Deus eterno que adentrou a história se dá, assim, como exigência inegociável para a transição do conhecimento da ciência, ou seja, das coisas temporais e sensíveis para a verdadeira sabedoria, compreendida como contemplação das realidades eternas e imutáveis. Além do mais, é por meio da fé que os homens podem superar a curiosidade pueril, pois não há outra, se não a própria fé, capaz de indicar, *a priori*, uma ordem de realidade superior, despertando a inteligência humana para a compreensão da necessidade de uma via ascensional, que, partindo da realidade intramundana, contemple a realidade transcendente.

Portanto, a fé se impõe a tarefa de salientar a incapacidade e incompletude da razão, para que, enfim, purificada de toda mácula, a razão possa ir além das imagens de temporalidade e materialidade que

⁷² AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 19, 24.

⁷³ Cf. RAMOS, *Ciência e sabedoria em...*, cit., p. 194.

⁷⁴ AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 19, 24.

carrega consigo. No seio da relação entre fé e razão existe, então, uma importante oposição descrita na forma *visibilia/invisibilia* ou *temporalia/aeterna*. Nesse sentido, a fé significa o percurso que conduz a razão humana da esfera do visível para o invisível, do temporal para as realidades eternas.

Por conseguinte, não apenas a razão, mas a própria fé não basta a si mesma, pois ela se encontra, também, na esfera da temporalidade. Mesmo condicionada a essa esfera, a fé, no entanto, vem a ser indispensável à razão, pois não há outra capaz de desvelar a significação da realidade visível. Dessa maneira, uma relação ordenada com a criação, ou seja, um envolvimento adequado com os elementos visíveis e temporais é possível se, e somente se, partir da inteligência da fé.

A fé, ainda que temporal, pode conduzir o ser humano para algo além dela mesma, para uma realidade que transcende sua própria contingência e limitação. Nesse sentido, a fé se dá em vista do eterno. O tempo da fé consiste, portanto, num tempo necessário para que o ser humano possa contemplar, na era vindoura, a Verdade: «Dessa forma, não desprezemos o tempo da fé, como o tempo da semente, não desprezemos, mas perseveremos, até que colhemos o que tivermos semeado»⁷⁵.

Por ora, o ser humano, incapaz de contemplar de maneira definitiva as verdades eternas, aguarda, numa atitude de fé, a plenitude da vida futura que se concretizará na visão exata do eterno. Essa vívida esperança distingue o homem de fé dos homens soberbos e orgulhosos. A fé cristã é, portanto, enquanto dádiva graciosa, necessária tanto à purificação do estado de degradação quanto à restauração da *imago Dei* e conquista da sabedoria verdadeira. Assim, assegura o *De Civitate Dei*: «Por esta graça de Deus, pela qual em nós mostrou sua grande misericórdia, tanto somos governados nesta vida, mediante a fé, como, depois desta vida, seremos levados pela mesma forma de verdade incomutável à plenitude da perfeição»⁷⁶.

Cabe, pois, à fé apontar o caminho a ser seguido pela razão. Segundo o *De Trinitate*: «nesta vida mortal, tão cheia de erros e de penas, é particularmente necessária a fé, pela qual se crê em Deus»⁷⁷. Ausente a

⁷⁵ AGOSTINHO, *Serm.*, XLIII, 1 .

⁷⁶ *Idem*, *De civ. dei*, X, 22

⁷⁷ *Idem*, *De trin.*, XIII, 7, 10.

dimensão da fé, o ser humano se enclausura numa espécie de absolutização da finitude, da própria perversidade que impera na era presente. Apenas por meio da fé o homem pode transcender a realidade intramundana na vívida esperança de alcançar, distante das mazelas deste século, a plenitude da vida feliz. Desse modo, a fé cristã é fundamental para a superação desta vida mortal e para a conseqüente contemplação de Deus face a face.

4.5. Imago Dei

Na metafísica agostiniana, o universo possui sua razão de ser em Deus. Cada criatura, em maior ou menor grau, testifica da natureza do Criador, ou seja, revela algo dessa essência divina: «Portanto, na medida em que é bom tudo quanto existe, nessa mesma medida tem, todavia, se bem que muito imperfeita, alguma semelhança com o sumo Bem [...]»⁷⁸. O exercício do conhecimento da criação, quando orientado pela sabedoria, apresenta-se, assim, como um vestígio para a compreensão de Deus. Com efeito, dado que Deus é Trindade, a criação possivelmente deverá expressar um testemunho dessa verdade a partir de certa trindade⁷⁹.

A trindade do amor desvelada ainda no livro VIII do *De Trinitate*, a saber: «aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor», por si mesma insinua a natureza pericorética da trindade divina, sobretudo aquilo que o Espírito Santo é na Trindade. Ora, em Santo Agostinho, o Espírito Santo é compreendido como *communio*, quer no seio do mistério relacional da Trindade, quer em sua própria abertura à história.

No livro XV, Santo Agostinho retoma sua intencionalidade detida na transição do livro VII para o VIII em face do dilema expresso no livro V:

⁷⁸ AGOSTINHO, *De Trin.*, XI, 5, 9.

⁷⁹ Nas páginas do *De Trinitate*, Santo Agostinho apresenta diversas analogias trinitárias como: *amans*, *amatus* (*quod amatur*), *amor* (VIII, 10, 14; IX, 2, 2); *mens*, *notitia*, *amor* (IX, 4, 4); *res* (*visio*), *visio* (*exterior*), *intentio* (XI, 2, 2); *memoria* (*sensibilis*), *visio* (*interior*), *volitio* (XI, 2, 6); *ingenium*, *doctrina*, *usus* (X, 11, 17); *memoria* (*intellectus*), *scientia*, *voluntas* (XII, 15, 25); *scientia fidei*, *cogitatio*, *amor* (XIII, 20, 26); *retentio*, *contemplatio*, *dilectio* (XIV, 2, 4). Contudo, a nenhuma dessas corresponde ainda a *imago Dei* (cf. ROSA, J. M. S., 2007, pp. 38-40).

«[...]foi dito três Pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer»⁸⁰. Ao refletir, portanto, sobre a pessoa do Espírito Santo, ele recupera seu intento suspenso e aponta para a pneumologia como ontologia da comunhão. Nesse cenário, a teoria agostiniana das relações se funda na pessoa do Espírito Santo como amizade (*amicitia*) ou, dito de forma mais adequada, como amor (*aptius caritas*) do Pai e do Filho⁸¹. O amor, assim, diz respeito à tarefa relacional por excelência e revelação da Trindade.

Conforme Agostinho, a realidade sensível, o que incluiria o homem exterior, situa-se numa posição inferior na ordem da existência, e, por essa razão, não poderia apresentar uma imagem clara de Deus. Apenas na parte mais excelente da alma é possível encontrar a impressão da imagem divina: «[...] mas é na alma dos homens, alma racional ou intelectual, que deve ser encontrada a imagem do Criador, que foi imortalmente implantada na sua imortalidade»⁸². É necessário, então, que no intuito de encontrar na criação aquilo que se torne transparente à noção da Trindade, a alma volte-se para si mesma, para aquilo que possui de mais nobre, pois embora não possua a mesma substância de Deus, nada há na criação que supere sua proximidade d'Ele⁸³. Com efeito, essa pista é essencial para o prosseguimento da investigação agostiniana, pois no homem interior exclusivamente se encontra a capacidade de superar a exterioridade dos sentidos, a fim de voltar-se para si e se transcender. Ora, é nesse domínio, portanto, que a imagem de Deus deverá ser procurada.

Nesse movimento de interioridade, a contemplação da trindade na alma ocorre quando a *mens*, parte superior da alma racional, dobra sobre si mesma, ou seja, mais especificamente, quando as faculdades que a compõem, *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*⁸⁴ voltam seu olhar para si:

⁸⁰ AGOSTINHO, *De trin.*, V, 9, 10.

⁸¹ Cf. ROSA, «Introdução» e «Notas», cit., p. 41.

⁸² AGOSTINHO, *De trin.*, XIV, 4, 6.

⁸³ Cf. *De trin.*, XIV, 8, 11.

⁸⁴ Conforme a própria definição de Santo Agostinho no *De Trinitate*: “Chamo agora inteligência àquela com que compreendemos, quando pensamos, isto é, quando nosso pensamento é formado descobrindo aquelas coisas que tinham estado presentes na memória, mas não eram pensadas, e chamo quer vontade, quer

«É, pois, ainda nessas três palavras – memória, inteligência e vontade – que julgamos dever ser insinuada a trindade na mente»⁸⁵. Essas três formam uma trindade, na medida em que formam uma unidade em sua essência e, simultaneamente, são ditas três em termos de relação:

Por isso, memória, inteligência, vontade, são uma coisa só, na medida em que são única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente⁸⁶.

Santo Agostinho refere-se a essa trindade interior da alma racional a partir da consciência que ela possui de si⁸⁷. Nesse sentido, devido à autoconsciência e por relacionar-se consigo mesma, a essa trindade se denomina *memoriasui*, *intelligentia sui* e *amor sui*. Contudo, o que possibilita a tal trindade se efetivar como imagem e semelhança de Deus é o movimento de ascensão de que ela é capaz, isto é, sua real possibilidade de voltar-se para o Criador: «Esta trindade da mente não é imagem de Deus pelo facto de a mente se recordar de si mesma, e de se compreender, e de se amar, mas pelo facto de poder também recordar, e compreender, e amar aquele por quem foi criada. Ao fazê-lo, torna-se sábia»⁸⁸.

Com efeito, após chegar à compreensão da trindade da alma, a investigação do *De Trinitate* alcança seu apogeu ao expor a trindade da sabedoria. A trindade de memória, inteligência e vontade, além de se autorrelacionar, é capaz também de se transcender num movimento de ascendência ao Deus-Trindade, da qual é imagem. Apresenta-se, então,

amor, ou dilicção, à vontade que une o que é gerado e aquele que gera, e é de certo modo comum a um e a outro (AGOSTINHO, *De Trin.*, XIV, 7, 10).

⁸⁵ *Ibid.*, XIV, 6, 8.

⁸⁶ *Ibid.*, X, 11, 18.

⁸⁷ Quanto ao movimento de autoconhecimento da *mens*, existe uma diferença entre a consciência de si, como um conhecimento natural, originário e implícito à racionalidade, denominado por Agostinho de *notitia*; e o pensar sobre si, como um conhecimento explícito, fruto da reflexão, ao qual chama *cognitio*. A *mens* possui um conhecimento potencial de si mesma fixado na memória, o qual, no entanto, precisa ser desvelado pelo pensamento, que se move a partir da vontade (cf. SZESKOSKI, *A concepção agostiniana de...*, cit., p. 105-106).

⁸⁸ AGOSTINHO, *De trin.*, XIV, 12, 15.

no recordar, compreender e amar a Deus, o caminho da sabedoria, denominado por Agostinho como *memoria Dei, intelligentia Dei e amor Dei*⁸⁹.

Apesar do estado de deformação da alma humana, a imagem de Deus no homem é, no entanto, potencialmente inerente à criação da alma como ser espiritual, *capax Dei*. Daí a necessidade, no entanto, de ela ser restaurada pela graça de Deus a partir da figura do perfeito Mediador. A alma, então, deverá se aprimorar nesta vida, desapegando-se dos desejos individualistas, das seduções da exterioridade e da soberba da vida, a fim de que o homem interior alcance, na fé em Cristo, a contemplação da sabedoria divina⁹⁰.

Quanto à noção da imagem de Deus impressa na alma, não se deve esquecer, entretanto, que na tradição platônica onde ancora a reflexão agostiniana, uma imagem é sempre inferior àquilo a que remete. A alma, desse modo, conquanto não seja divina por si mesma, é interpelada a viver divinamente, no sentido de que, através da fé, aproxime-se de Deus e, assim, a alma poderá conhecê-lo⁹¹.

Considerações finais

O objetivo deste artigo consistiu em elucidar o problema do conhecimento de Deus a partir dos livros XI-XV do *De Trinitate* de Santo Agostinho. A via seguida aqui foi a da analogia com a alma humana. Nesse sentido, a “investigação psicológica” do *mysterium trinitatis* foi interpretada como um esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus, ou seja, esse conhecimento foi manifesto como o resultado da relação fé e razão.

No itinerário analógico proposto no *De Trinitate*, apontou-se para um indício da imagem da Trindade na alma humana. A partir da fé em Cristo, a alma racional encontra a possibilidade de se purificar de seu atual estado de degradação e pecaminosidade. Nesse processo, a fé redireciona o exercício da razão, postulando a existência de uma realidade superior à ordem imanente das coisas. A via, portanto, sugerida

⁸⁹ Cf. *De trin.*, XIV, 12, 15-16.

⁹⁰ Cf. *De trin.*, XII, 7, 10.

⁹¹ Cf. SOARES, *Verdade, iluminação, Trindade...*, cit., p. 126.

por Santo Agostinho, parte do conhecimento da exterioridade dos sensíveis (*scientia*) para a interioridade da alma racional; e da consciência de si para a consciência de Deus (*sapientia*). Não há, assim, outra condição que possibilite essa dialética, senão a fé.

O conhecimento de Deus exige, assim, um caminho de purificação através da fé em Cristo. Na síntese agostiniana, apenas o Deus encarnado, em sua função de Mediador, revela o exercício ordenado da ciência e manifesta a dimensão do eterno. Desse modo, a fé em Cristo redireciona o exercício da razão, indicando uma realidade transcendente em relação à ordem imanente das coisas. A fé cristã constitui, pois, uma condição indeclinável para a superação das misérias presentes nesta vida mortal e para a contemplação da Trindade. Em outros termos, apenas por meio da fé a razão pode ascender ao conhecimento de Deus (*contemplatio Dei*).

Agostinho conclui, portanto, sua investigação indicando uma imagem e semelhança de Deus a partir de uma trindade da sabedoria que se manifesta no mais íntimo da alma humana: *memoria Dei*, *intelligentia Dei* e *amor Dei*. A despeito do estado de degradação humana, a imagem de Deus no homem, no entanto, inere potencialmente à criação da alma, que segundo Agostinho é um ser *capax dei*. Contudo, apenas através da fé a razão pode se elevar ao conhecimento de Deus.

A proposta deste artigo, no entanto, mantém distância da pretensão de sustentar uma leitura dogmatizante, ou canônica, de Agostinho. Nesse sentido, ainda que a ênfase da interpretação aqui realizada não tenha recaído sobre a especificidade das controvérsias entre os intérpretes contemporâneos, não se deve esquecer que a filosofia agostiniana foi sempre alvo de acalorados debates. Contudo, por razões metodológicas, nossa ênfase aqui recai sobre o necessário e profícuo diálogo interno entre as obras agostinianas, não sobre a problematização das diferentes interpretações do problema do conhecimento de Deus em Agostinho.

Seria, no entanto, um contrassenso lastimável restringir esse problema à reflexão filosófica aqui apresentada, desconsiderando, outrossim, a especificidade do dilema à luz dos desafios suscitados pela filosofia moderna e contemporânea. Com efeito, realizar um resgate da filosofia agostiniana como um cânone sagrado na resolução desse dilema seria uma atitude demasiadamente desastrosa.

A complexidade desse dilema ganhou a devida atenção na reflexão agostiniana e tem concitado a filosofia a desenvolver proficientes

ensaios. Contudo, para além de uma simples querela patrística ou medieval, o esforço de elucidação da razoabilidade da fé projeta-se ainda como um caro dilema para a inteligência contemporânea.

Bibliografia

AGOSTINHO, *La Genèse au sens littéral* (livres VIII-XII), in *Oeuvres de Saint Augustin: exégèse*, trad. de AGAËSSE, P., e SOLIGNAC, A., v. 49, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

_____, *La Trinité*, in *Oeuvres de Saint Augustin: dialogues philosophiques*, trad. de MELLET, M. e CAMELOT, Th., v. 15-16, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

_____, *La ciudad de Dios*, in *Obras de San Agustín*, trad. de RIO, S. S. del, e LANERO, M. F., Tomo XVI, v. I-II, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1977-78.

_____, Sermón XLIII, in *Obras de San Agustín: Sermones* (1) 1-50, trad. de LANERO, M. F. y CAMPOS, M. M., Tomo VII, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1981, pp. 588-596.

_____, *A cidade de Deus*. 2. ed., trad. de LEME, O. P., v. 1-2, Vozes, Petrópolis; Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo 1990-1991.

_____, *Confissões*: ed. bilingue, trad. de ESPÍRITO SANTO, A.; BEATO, J., e PIMENTEL, M. C. de C.-M. de S., Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2001.

_____, *O livre arbítrio*, 2. ed., trad., introd., notas de OLIVEIRA, N. de A., Paulus, São Paulo 1995.

_____, *Trindade – De Trinitate*: edição bilingüe, trad. ESPÍRITO SANTO, A.; LUCAS, D.; BEATO, J., e PIMENTEL, M. C. de C.-M. de S., Paulinas, Prior Velho 2007.

_____, *Trindade*, 4. ed., trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1995.

_____, *A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos*, 2. ed., trad., introd., notas de OLIVEIRA, N. de A., Paulinas, São Paulo 2007, pp. 25-138.

ARENDT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. de DINIS, A. P., Instituto Piaget, Lisboa 2003.

BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 6. ed., trad. de RIBEIRO, V., Record, Rio de Janeiro 2012.

CONTALDO, S. M., *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho*, Letra e Vida, Porto Alegre 2011.

DALPRA, F. C., «A inteligência é a recompensa da fé: a conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho», *Intuitio*, v. 2 (2009) 130-148.

DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1966.

GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2. ed., trad. de AYOUB, C. N. A., Discurso Editorial; Paulus, São Paulo 2010.

_____, *A filosofia na Idade Média*, trad. de Brandão, E. e Martins Fontes, São Paulo 2001.

_____, *O espírito da filosofia medieval*, trad. de Brandão, E. e Martins Fontes, São Paulo 2006.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.

LANCEL, S., *Saint Augustin*, Arthème Fayard, Paris 1999.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. DeBoccard, Paris 1938.

MATTHEWS, G. B., «Fé e razão» in *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. CABRAL, A., Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2007, pp. 135-148.

NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2. ed., Discurso Editorial; Paulus, São Paulo 2009.

PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona 1972.

POSSÍDIO, *Vida de Santo Agostinho*, 3. ed., trad. de Monjas Benedictinas, Paulus, São Paulo 1997.

RAMOS, A. Z., *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De Trinitate*, Baraúna, São Paulo 2009.

ROSA, J. M. S., «Introdução» e «Notas», in AGOSTINHO, ST., *Trindade – De Trinitate*, Paulinas, Prior Velho 2007.

RODRÍGUEZ, P. H., «Introducción» in *Obras de San Agustín: Obras apologéticas*, Tomo IV, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1948, pp. 791-792.

SOARES, L. M. M. D., *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da “interioridade” em Santo Agostinho*, PUCR-Rio, Rio de Janeiro 2002. 150 f. Tese (Doutorado em Filosofia).

SZESKOSKI, L. V., *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII, XIV)*, UFSC, Florianópolis 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, filosofia e felicidade*. Um estudo teológico sobre o *De Trinitate* de Santo Agostinho, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica - Sumae Theologiae*, texto bilingue, trad. de Oliveira, C.-J., v. 5, Loyola, São Paulo 2004.

VARGAS, W. J., *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*, USP, São Paulo 2011. 372 f. Tese de Doutorado em Filosofia.

VAZ, H. C. L., «A metafísica da interioridade: Santo Agostinho», in *Ontologia e história*, 2.ed., Loyola, São Paulo 2012, pp. 77-87.

_____, *Antropologia filosófica*, v. 1, Loyola, São Paulo 2004.