

MARCELO OLIVEIRA RIBEIRO<sup>1</sup>

## A TRINDADE DO CONHECIMENTO E O PROCESSO DE APRENDIZAGEM EM AGOSTINHO DE HIPONA

**Resumo:** Agostinho de Hipona apontava a memória, a inteligência e a vontade como termos constitutivos de uma trindade do conhecimento, de modo análogo à Trindade santa (Pai, Filho e Espírito Santo). Da inter-relação entre estes elementos teríamos uma aprendizagem plena e satisfatória. O objetivo deste artigo é a análise das possibilidades pedagógicas da filosofia de Agostinho no tocante à citada trindade do conhecimento, relevando questões como identidade, significação e o processo de ensino-aprendizagem – afinal, o aluno só aprende se recorda, se entende e se quer. De início, analisaremos cada termo separadamente, para finalmente aproximá-los e colocá-los sob olhar pedagógico. Através deste estudo, ressaltamos uma contribuição ímpar do Hiponense, que chega até nossos dias e encontra eco nas salas de aula, entre professores e alunos.

**Palavras-chave:** Memória, inteligência, vontade, ensino, aprendizagem.

**Abstract:** Augustine of Hippo pointed the terms memory, intelligence and will as constituting a trinity of knowledge, analogous to the Holy Trinity (Father, Son and Holy Spirit). From the interrelationship between these elements we would have a full and satisfactory learning. The aim of this paper is to analyze the pedagogical possibilities of the philosophy of Augustine about the trinity of knowledge, emphasizing issues such as identity, meaning and process of teaching and learning - The student just learns if remembers, understands, and if wants to. At first, we analyze each term separately, to finally bring them together and put them under pedagogical look. Through this study, we highlight a unique contribution of Hiponense, which reaches us today and echoes in classrooms between teachers and students.

**Keywords:** Memory, intelligence, will, teaching, learning.

### Introdução

No livro X do *De Trinitate*, embora a temática central seja a investigação da Trindade cristã, uma interessante analogia a outro

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2011), pós-graduação *lato sensu* em Ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio (2012).

sistema trinitário se faz presente – memória (*memoria*), inteligência (*intelligentia*) e vontade (*voluntas*<sup>2</sup>). Agostinho trata estas três faculdades como complementares e interdependentes para um processo cognitivo pleno, que permita que o saber se dê por total consciência de si. Ninguém recorda, se não quer nem entende – nem entende, se não quer nem recorda – nem quer, se não entende nem recorda.

Obviamente a intenção de Agostinho recai sobre a teologia cristã. A memória aí citada, representa a pessoa do Pai, na correlação com a Trindade Santa, o que lhe confere uma essência idealista, uma memória espiritual, conforme o filósofo já explicara nas *Confissões*<sup>3</sup>. Deste ponto de vista, a análise pedagógica não cabe, levando-se em conta que a “concepção idealista [de educação] não esteja mais em voga [atualmente]”<sup>4</sup>.

De outro modo, podemos considerar memória como a faculdade da alma estar presente a si mesma<sup>5</sup>. Neste contexto, a memória pode ser interpretada como uma característica de identidade do sujeito, dizendo respeito não só ao passado, mas também abrangendo a situação presente. A partir desta concepção pode-se desenvolver a análise do sistema trinitário como ferramenta pedagógica, pois, resolvendo-se o problema do idealismo, agora os pontos a serem trabalhados assumem o papel

---

<sup>2</sup> Antes de chegar a, no livro X, *memoria, intelligentia, voluntas*, Agostinho passa por outras analogias trinitárias ao longo do *De Trinitate*. Destacamos: *amans, quod amatur, amor* (VIII, x,14) e *mens, notitia, amor* (IX, ix, 4). E após o livro X temos: *memoria, interna visione, utrumque copulat voluntate* (XI, iii, 6) e *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei* (XIV, xii, 15).

<sup>3</sup> *Confessiones*. X, xx, 29 e X, xxvii,38.

<sup>4</sup> L. S. PORTO, *Filosofia da Educação*. Jorge Zahar, São Paulo, 2006. Na mesma obra, à pág. 10, o autor define que “por 'idealismo' entendemos a concepção segundo a qual o nosso conhecimento não está assentado na experiência sensível, que, por ser transitória, não fornece certeza alguma, e sim no acesso a uma realidade não sensível, composta por ideias”.

<sup>5</sup> *De Trinitate*. XIV, xi, 14.

de elementos conhecidos no processo cognitivo moderno.

Assim, a memória é equiparada à identidade cultural do aluno, o que ele *é* e tem consciência de ser, definido a partir de sua vivência; a inteligência traduz-se pela capacidade de compreensão dos fatos, na qual devem ser inseridos novos elementos a fim de ampliar esta capacidade; a vontade sendo o emprego que se faz tanto do conhecimento adquirido como dos dons naturais – o que cabe muito bem como contraponto ao saber livresco, apático e passivo. E, afim de cimentar esta relação podemos ainda recorrer a outro sistema trinitário citado por Agostinho: o talento (*ingenium*), a ciência (*doctrina*) e o uso (*usus*). Agostinho observa que, apesar de distintos, os termos da trindade são correlativos, de modo que a aprendizagem só é completa e efetiva se envolver, além da inteligência, a memória e a vontade do aluno.

Neste trabalho analisaremos os três termos *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*, em primeiro lugar separadamente, para em seguida aproximá-los na tríade e demonstrarmos sua correlação e a relevância desta do ponto de vista pedagógico.

### 1- Memória

A análise da memória, do modo como Agostinho a interpretava e desenvolvia, reveste-se de grandes dificuldades devido à extensão do tema. Abarcar tão complexa faculdade da maneira mais justa possível exigiria um exame de como Agostinho versa sobre «a formação das imagens mnemônicas, os processos da memorização e da recordação, o papel da vontade nestes processos, a relação entre imagem mnemônica e objetos percebidos, o fenômeno do esquecimento<sup>6</sup>».

---

<sup>6</sup> W. F. SANTOS, «A “*Memoria sui*” em S. Agostinho: Um conflito entre o Livro X *Confessionum* e *De Trinitate*». Tese de Mestrado em Filosofia Sistemática. Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2001, p. 366.

De imediato, não nos ocuparemos aqui de todos esses pontos de modo específico, embora apareçam como contributo, de modo geral, para esclarecer os problemas referentes a esta análise, quais sejam, a memória sob a ótica agostiniana enquanto importante fator no processo pedagógico, abarcando tanto o papel desta na aquisição e consolidação do conhecimento, tanto quanto seu valor no processo de aprendizagem. Para tanto, faz-se importante ressaltar a memória enquanto consciência de mundo e do sujeito mesmo.

De fato, a visão metafórica da memória como um receptáculo é a imagem mais característica em Agostinho. Porém, colocada desta forma, a imagem de um receptáculo no qual estariam contidas todas as imagens das experiências passadas, não dá a exata dimensão e relevância conferida pelo Hiponense, pois as metáforas vão além, enfatizando a memória em toda sua amplitude e potência, ao mesmo tempo em que mantém seu caráter sagrado. Enumeremos, a título de ilustração, algumas: vastos palácios, amplo seio<sup>7</sup>, tesouros<sup>8</sup>, receptáculos secretos<sup>9</sup>, imensa corte<sup>10</sup>, santuário amplo e infinito, concavidades escondidas<sup>11</sup> etc. Notamos que Agostinho expressa uma admiração pela memória, maior do que possa ser seu entusiasmo por aquelas coisas que se encontram fora de nós. Em sua filosofia se destaca essa peculiaridade de voltar-se para o homem, não enquanto fim em si mesmo, mas como condição para alcançar a sabedoria naquilo que lhe é superior. É digno de perplexidade, para Agostinho, o fato dos homens se espantarem com coisas naturais, enquanto negligenciam a si mesmos<sup>12</sup>.

Para o Hiponense a memória é o que permite termos uma

---

<sup>7</sup> *Conf. X*, viii, 12.

<sup>8</sup> *Conf. X*, viii, 14.

<sup>9</sup> *Conf. X*, viii, 12 e X, viii, 13.

<sup>10</sup> *Conf. X*, viii, 14.

<sup>11</sup> *Conf. X*, x, 17.

<sup>12</sup> É a clássica passagem das *Confessiones*, em X, viii, 15.

consciência do mundo, não se restringindo a fatos e estados passados, mas estando ligada a uma concepção de presente (consciência de si e de sua situação atual) e de futuro (planejamento de ações e eventos com base em nossa experiência). Ao resgatarmos nossas percepções do passado, as imagens nos dão ideia do mundo em que estamos inseridos<sup>13</sup>. É através da memória que podemos ter presente nossa experiência passada, de modo a nos conferir a possibilidade de apreensão de si. A atividade mnemônica não é somente situada no passado, no seu caráter evocativo, nem apenas no presente, ao manipular as imagens para que tenhamos acesso a uma consciência de mundo e de si, mas também no futuro, pois através do exercício da recordação podemos planejá-lo, valendo-nos de nossas experiências e suas lições. Assim, estas experiências são admitidas como parte de nossa vida e reconhecidas como fator constitutivo de nossa personalidade, permitindo ao homem chegar a si, entendendo-se como sujeito<sup>14</sup>.

Em uma perspectiva mais contemporânea podemos encontrar paralelos com essa análise agostiniana. Iván Izquierdo aponta que “podemos afirmar que *somos aquilo que recordamos*, literalmente [...]. Não podemos usar como base para projetar nossos futuros possíveis aquilo que esquecemos ou que nunca aprendemos<sup>15</sup>”.

Para Agostinho, o conteúdo da memória não se limita a imagens, mas é a própria essência dos objetos que está nela

---

<sup>13</sup> *Conf. X*, viii, 14.

<sup>14</sup> “Agostinho identifica memória, espírito e sujeito” (SANTOS, 2002, p. 46).

<sup>15</sup> I. IZQUIERDO, *Memória*. Artmed, Porto Alegre, 2002, p.9. E, mais adiante, “o passado, nossas memórias, nossos esquecimentos voluntários, não só nos dizem quem somos, mas também os permitem projetar rumo ao futuro; isto é, nos dizem quem poderemos ser. O passado contém o acervo de dados, o único que possuímos, o tesouro que nos permite traçar linhas a partir dele, atravessando o efêmero presente em que vivemos, rumo ao futuro” (*Idem*).

presente<sup>16</sup>. Desta forma, são conteúdos da memória também as noções concernentes ao saber intelectual, o qual se identifica com seu objeto, indo ao encontro das doutrinas de Platão e dos neoplatônicos a respeito da existência de objetos sensíveis e objetos inteligíveis referentes ao entendimento<sup>17</sup>. Assim, segundo Plotino, podemos distinguir dois tipos de ciências no tocante à alma racional: de um lado, aquelas que tratam dos objetos sensíveis (supondo que estejamos tratando, nesta análise, daquilo que chamamos devidamente de ciência, distinta da mera opinião) e são imagens destes justamente por lhes serem posteriores; e de outro lado, as ciências autênticas, que tratam dos objetos inteligíveis a partir da própria Inteligência, sem ocuparem-se do sensível<sup>18</sup>. Apesar de concordarem neste ponto, podemos perceber uma divergência entre os dois filósofos: ao passo que Plotino relega à memória apenas a capacidade de reter o discurso, sendo incapaz de fazer o mesmo no tocante às noções intelectuais<sup>19</sup>, posto que estas só podem ser alcançadas pela contemplação direta, Agostinho, acredita que também as noções estão presentes na memória, embora, concorde com a questão da retenção do som das palavras<sup>20</sup>.

Na quinta enéada Plotino questiona sobre a procedência das imagens da memória<sup>21</sup>, visto que, para o licopolitano, bem como para Agostinho, as noções não são adquiridas do exterior, mas estão além da imagem, no coração (*cor*, em um sentido de raiz do espírito, centro da personalidade), antes de estarem na memória<sup>22</sup>. Um problema que podemos colocar é: como reconhecer a verdade

---

<sup>16</sup> *Conf.* X, ix, 16.

<sup>17</sup> *De trin.* IX, iii, 3.

<sup>18</sup> *Eneadas.* V, 9, 7.

<sup>19</sup> *Eneadas.* IV, 3, 3.

<sup>20</sup> *Conf.* X, x, 17.

<sup>21</sup> *En.* IV, 2, 48.

<sup>22</sup> *Conf.* X, xi, 18.

das noções, unicamente seguindo seu coração? Ante esse problema o próprio Agostinho encontrou dificuldades<sup>23</sup>. Uma possibilidade pode ser vislumbrada ao admitirmos a faculdade da mente em reconhecer a verdade em contato com as coisas inteligíveis, na natureza<sup>24</sup>. Talvez se possa mudar o discurso de *antes de estarem na memória* para *antes de serem exploradas pela memória*, em que se sugere uma lembrança latente, a qual é despertada através da *admonitio* (advertência).

Assim, uma imagem, palavra, discurso ou qualquer forma de comunicação, age apenas como o estímulo que faz com que o espírito entre em contato com o *Mestre Interior* e por si só aprenda. Sob este ponto de vista, o professor não ensina no sentido de transferir conhecimento, mas a sua única possibilidade é *despertar* o saber latente no aluno. Este, por sua vez, necessita o pensamento reflexivo para organizar os elementos contidos em seu espírito, clarificando-os na consciência e conduzindo-o à memória<sup>25</sup>. O termo *cogitare* se refere então a uma atividade mais dinâmica do espírito (*animus*<sup>26</sup>), na qual este não só se depara com recordações que encontravam-se ocultas, mas pode também reunir (*colligere*) estas lembranças, reelaborá-las, organizá-las e definí-las em contornos mais precisos<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> *Conf. X*, xi, 18.

<sup>24</sup> *Conf. X*, vi, 9.

<sup>25</sup> SANTOS, op.cit., p. 51.

<sup>26</sup> Conforme E. GILSON: «*animus* designa a alma do homem, sendo não só um princípio vital como também uma substância racional, por vezes parecendo confundir-se com *mens*». Cf.: \_\_\_\_\_, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Discurso Editorial; Paulus, São Paulo, 2006, p. 95, nota 1.

<sup>27</sup> SANTOS, op. cit, p. 371. Nas *Confessiones*, X, xi, 18, lemos: «Quodcirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi, ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita, in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentione facile occurrant».

Cabe ressaltar que Agostinho associa, e por vezes parece sinonimizar, *aprender* e *recordar*, como “estados mentais relativos à posse ativa ou latente do conhecimento”<sup>28</sup>, o que o aproxima de uma noção platônica, embora esta terminologia não seja tão explícita nos escritos mais tardios de Agostinho. Mesmo assim, é intrigante que tais conclusões pareçam guardar uma certa similitude com a reminiscência platônica e levar à questão: “em que sentido é verdadeiro afirmar que aprender é relembrar-se?”<sup>29</sup>. Na verdade, seria inconcebível que a alma possuísse, por contemplação, os conhecimentos em sua totalidade, em relação à ordem sensível. Já os conhecimentos inteligíveis possibilitariam a experiência de ensinar com base no que o aluno traz consigo em seu intelecto, pois este deve ter acesso à verdade, mas, enquanto temporal, não pode produzir algo eterno.

A memória em Agostinho então difere-se de uma memória platônica atrelada ao passado justamente por se apresentar como uma memória do presente. Étienne Gilson relaciona a memória agostiniana com os termos modernos “inconsciente” ou “subsciente”<sup>30</sup>, justamente pelo fato de seus conteúdos não se limitarem à uma lembrança do passado, mas dizerem respeito inclusive ao que lhe é presente, «sem ser explicitamente conhecido nem percebido»<sup>31</sup>.

A relação entre memória e aprendizagem é um ponto deveras interessante, visto que o Hiponense era, inclusive, professor. Somos levados a pensar assim ao ressaltarmos a importância pedagógica da memória em sua época, na qual a grande maioria da população era analfabeta e os livros eram quase inacessíveis. Os sermões

---

<sup>28</sup> SANTOS, op. cit, p. 366.

<sup>29</sup> GILSON, op. cit, p. 150.

<sup>30</sup> GILSON, op. cit, p. 204, nota 113.

<sup>31</sup> GILSON, op. cit, p. 204, nota 113, o qual se apoia em *De Trin.* X, iii, 5 para chegar a tal conclusão.



talvez fossem a única fonte de conhecimento acessível aos mais humildes, o que revestia a liturgia de um caráter especial, de grande relevância no cotidiano das pessoas. Podemos especular que, se Agostinho prezava pela beleza de seus sermões, isso se dava principalmente por interesses pastorais, e não tanto por um simples exercício de retórica. Era preciso, assim, tocar a sensibilidade dos ouvintes de modo a garantir a apreensão dos conteúdos pela memória – prática comum aos educadores contemporâneos do Hiponense<sup>32</sup>.

A memória aí referida, não é somente “capacidade de lembrar”, mas também expressava um fator de relação entre o sujeito e o mundo em que vive. A beleza do discurso, portanto, era fator fundamental na função educadora, tanto por seu valor em si, quanto para manter a atenção do ouvinte e conseguir ganhar acesso mais fácil sobre sua memória. Valia-se do ritmo, da rima e dos jogos de linguagem, produzindo verdadeiras fórmulas as quais os fiéis poderiam assimilar com mais facilidade.

Vemos aí um contraste com a época atual, na qual a pedagogia por vezes menospreza e abomina a memória, confundindo-a com o ato de *decorar*. Ignora-se, assim, o uso de uma ferramenta importante no aprendizado. Ora, percebemos que em Agostinho a memória é tida em um sentido mais dinâmico, flexível, e não algo frio, estático e passivo<sup>33</sup>. Assim, memorizar não é decorar, visto que quando se decora, a informação fica estagnada. Agostinho releva o caráter criativo da memória, logo, abomina o ato de decorar<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> LUIZ JEAN LAUAND (Org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. Seleção, tradução, notas e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 09.

<sup>33</sup> De fato, a *atividade* da memória, a qual nos referimos, deve-se à vontade. Por si só, ou seja, sem o concurso da vontade que faz com que a memória retenha ou esqueça seus conteúdos, esta faculdade é passiva.

<sup>34</sup> *Conf. X*, xi, 18.

## 2- INTELLIGENTIA

Devido à elasticidade e sutileza da terminologia agostiniana, faz-se importante esclarecermos alguns conceitos, definindo em qual sentido nos utilizaremos deles para maior clareza na pesquisa. Porque parece-nos bem satisfatória e pela autoridade do autor, nos apoiaremos na delimitação de Étienne Gilson<sup>35</sup>, presente em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. A partir disso, à alma enquanto “princípio animador dos corpos”<sup>36</sup>, estando presente tanto nos animais quanto nos homens, chamamos *anima*, distinguindo-se de *animus*, que é uma exclusividade do homem por ser, além de um princípio vital, uma substância racional. No entanto, é problemática uma distinção radical entre *animus* e *anima*, já que para Agostinho a alma do homem é una, racional, que deve reger o corpo<sup>37</sup>.

Enquanto a parte mais nobre da *anima*<sup>38</sup>, *animus* “parece confundir-se com *mens*”<sup>39</sup>, apesar de podermos definir com maior precisão a *mens* enquanto pensamento, correspondendo à parte superior do *animus* e contendo em si, de modo natural, tanto a razão (*ratio*) quanto a inteligência (*intelligentia*)<sup>40</sup>. A *mens* pode associar ou dissociar seus conhecimentos, passando de um a outro, através da *ratio*, mas é a *intelligentia* sua parte mais eminente, sendo esta superior à *ratio*, ao mesmo tempo que confunde-se com o *intellectus*, ambos termos técnicos que Agostinho se utiliza para se referir a uma *mens intellectualis*<sup>41</sup>. Ora, é através da inteligência que percebemos a verdade: o homem busca o entendimento porque tem razão e assim esta é condição para a inteligência, mas como

---

<sup>35</sup> GILSON, op. cit, p. 95s, nota 1.

<sup>36</sup> GILSON, op. cit, p. 95, nota 1.

<sup>37</sup> *De quantitate Animae*, XIII, 22, 32.

<sup>38</sup> Cf. *De civitate Dei*, VII, 23.

<sup>39</sup> GILSON, op. cit, p. 95, nota 1.

<sup>40</sup> *De civ. Dei*, XI, 2.

<sup>41</sup> GILSON, op. cit, p. 165.

pode haver razão sem haver inteligência, esta é superior àquela<sup>42</sup>.

Na trindade do conhecimento humano, Agostinho cita o termo *intelligentia*, ao lado de *memoria e voluntas*, e parece se referir justamente à *intelligentia* conforme definido acima. No entanto, para alinhar-se aos objetivos deste trabalho, parece-nos importante também considerarmos as faculdades da *ratio*. Uma solução possível talvez fosse considerarmos a *mens* como um todo, mas aí se apresenta uma dificuldade, pois teríamos que considerar esta composta também por *memoria e voluntas*, o que se adequaria ao sistema trinitário agostiniano referente ao conhecimento humano, mas prejudicaria a análise particular de cada termo, que agora nos interessa. Assim, para esta etapa do trabalho, preservaremos o termo *intelligentia*, ressaltando sua relevância para o processo cognitivo.

Como bem notamos, são totalmente indissociáveis, em Agostinho, os problemas pertinentes ao homem daqueles pertinentes a Deus. A questão do conhecimento enquanto faculdade humana não foge, portanto, a essa regra, buscando realizar-se em uma síntese que contemple tanto o que diz respeito à fé, com seus *dados*, quanto o que está relacionado com a razão, com suas *exigências*, de modo que a elucidação dessa dicotomia leve ao conhecimento da verdade, esforçando-se por ultrapassar, através desse exercício, algum argumento cético que ponha em xeque nossa possibilidade de conhecer.

Nesse viés teológico, a alma enquanto princípio vital e substância racional denota uma coerência entre aquelas ações que

---

<sup>42</sup> GILSON, op. cit, p. 96, nota 1. Conferir também: *Idem*, p. 64: «Digamos, então, que o homem tem um pensamento (*mens*); o pensamento exerce uma atividade que lhe é própria a fim de adquirir o conhecimento, trata-se da razão (*ratio*); enfim, o próprio conhecimento obtido pela razão, ou visto da verdade enfim adquirida, é a inteligência: *intellectus*. Enfim, o homem é à imagem de Deus por ser um pensamento que se enriquece progressivamente mais e mais da inteligência, graças ao exercício da razão».

dizem respeito ao homem exterior e aquelas que se referem ao homem interior. O homem, enquanto possui um corpo, recebe dados do mundo externo através dos sentidos. Desta forma, a capacidade de conhecer é uma faculdade exclusiva da alma, pois os objetos exteriores ao corpo afetam apenas os sentidos e somente alteram a parte física do homem, jamais a alma. Porém, “essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, 'atua', extraíndo, não do exterior, mas do interior de si mesma, aquela representação do objeto que é a sensação”<sup>43</sup>. Segundo a concepção agostiniana, a sensação deve ser um caso particular dos usos que a alma faz de seu corpo, de modo que este é passivo e aquela, ativa. É sobre os sentidos que o sensível incide, mas apenas a alma, ao não ignorá-lo e ao apreendê-lo, é capaz de uma compreensão. A alma, porque espiritual, é indivisível, ao contrário do mundo físico, que se apresenta fragmentado no espaço em diversos corpos. Sendo a alma superior ao corpo, não pode submeter-se a ele. Em sua orientação à verdade, cabe à alma submeter-se somente a Deus, sendo esse o único modo de atingir um conhecimento livre do caráter transitório que marca esse mundo e faz com que os sentidos se configurem em uma dispersão na multiplicidade.

Temos, portanto, uma clara distinção entre o homem exterior, marcado por um corpo material, uma vida vegetativa, recebendo o conteúdo sensível e retendo-no por lembranças, assim compartilhando certas características com os animais, e o homem interior, o qual distingue-se dos animais por ser capaz de julgar, comparar, medir e submeter as sensações a diferentes atividades do pensamento, de tal modo que pode-se afirmar que o homem é, essencialmente, sua *mens*<sup>44</sup>. Por consequência deste raciocínio,

---

<sup>43</sup> G. REALE, e D. ANTISERI, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 441.

<sup>44</sup> Cf. GILSON, op. cit, p. 225s.

também distinguimos o objeto, enquanto é percebido por nós, da sua percepção, ou seja, as imagens de tais objetos que chegam à nossa *mens* e ficam à disposição de suas faculdades.

Os dados dos sentidos são armazenados na memória para daí serem compreendidos e submetidos à atividade da *mens*. Ressaltemos a importância do conhecimento já contido na memória para que aprendamos as coisas: o pensamento precisa recolher aquilo que os sentidos captam confusamente, devido à multiplicidade, e através do exercício da atenção extrair, daquilo que antes se encontrava disperso, o conhecimento<sup>45</sup>. A compreensão, longe de depender de uma pura memorização necessita o exercício da inteligência que recolhe os dados dos sentidos e sobre eles age, ligando-os na alma. O ato de pensar (*cogitare*) aí ganha seu significado, aliando-se à memória em seu sentido criativo e dinâmico em contraponto com uma memorização estática<sup>46</sup>.

Assim, distinguimos um conhecimento relacionado aos estímulos que chegam até nós através dos sentidos e se depositam em nossa memória, na qualidade de um conhecimento mais direto, o qual preserva a característica da multiplicidade das sensações, de um conhecimento que se dá como fruto de nossa capacidade racional, a qual opera estes elementos da memória. Chamemos *notitia* o primeiro caso e *cogitatio* o segundo. Ora, o conhecimento resultante da *cogitatio* é superior, pois subsiste independentemente

---

<sup>45</sup> *Conf. X*, xi, 18.

<sup>46</sup> *Conf. X*, xi, 18. GENEVIEVE LLOYD ressalta na inteligência a capacidade de definir aquilo que já está contido na memória, atentando para o fato daquele ser enquadrado por esta. Assim está escrito: «Intellect may transcend that form of memory that retains sensory images, grasping rather “the facts themselves”. But even this achievement of intellect is framed by memory. The power of intellect resides just in its capacity to gather things that, although muddled and confused, are already contained in memory» Cf.: \_\_\_\_\_. in *The Augustinian tradition*. MATTHEWS, G. B. (edit.) University of California Press, California, 1999, p. 44.

da presença da figura corporal ao qual corresponde<sup>47</sup>. Notamos mesmo uma sucessão de imagens, uma gerada pela outra: a figura passível de ser sentida, a imagem percebida nos sentidos e aquela produzida na memória, a qual só pode ser gerada pelo sujeito pensante. Logo, da mesma forma que podemos distinguir uma imagem da outra, mesmo admitindo a concatenação que as liga, também podemos distinguir a visão do ser sensível da visão do ser pensante. Essa última depende do olhar da alma voltar-se para a imagem armazenada na memória<sup>48</sup>.

A inteligência, enquanto visão interior, permite que se descubra a verdade que só pode ter sua origem na divindade<sup>49</sup>. Tal conclusão, que se desenha a partir dos argumentos acima expostos, tem implicações pedagógicas, apesar do acentuado viés teológico. Assim, toda inteligência é boa e conseqüentemente não podemos definir a aprendizagem como algo mau. Ora, para aprender precisamos entender, e a única forma de entendermos é através da inteligência que nos orienta para a verdade. De fato, torna-se inconcebível a ideia de um mau professor: se faz o mal, “ensinando” o mal, então não podemos chamá-lo “mestre”; da mesma forma, se ensina (e ensinar somente pode se referir ao bem), não pode ser mau<sup>50</sup>.

Faz-se importante mencionar que a questão da aprendizagem associada ao papel do professor, conforme apresentada acima, é melhor entendida quando observamos a distinção, em Agostinho, entre *sabedoria* e *ciência*. No *De Trinitate* fica claro que, enquanto a ciência se relaciona com a ação, a sabedoria se refere à contemplação<sup>51</sup>. O mal uso da ciência leva a uma avareza do

---

<sup>47</sup> *Conf.* XI, iii, 6.

<sup>48</sup> *Conf.* XI, ix, 16.

<sup>49</sup> GILSON, op. cit, p. 96, nota 1.

<sup>50</sup> *De libero arbitrio*. I, i, 3.

<sup>51</sup> *De Trin.* XII, xiv, 22.

espírito. O orgulho leva o homem avaro a adquirir um gosto pela dominação, utilizando as ideias universais para fins particulares, fazendo seu o que é de todos. Volta-se, então, para as formas e a matéria; o pensamento engendra as sensações e procura reter a imagem, para deixá-las à sua disposição. Esta situação não deixa de ser uma negação de Deus, uma inversão da ordem das coisas, algo insano, na ótica de Agostinho. A *ordem correta* seria uma dialética de libertação da matéria, em direção às coisas eternas, imutáveis, não constituindo assim uma avareza, pois as ideias divinas são universais e comuns a todos os espíritos. É importante ressaltar que Agostinho não nega a necessidade da ciência. Deve-se apenas observar seu bom uso, constituindo-se em uma ferramenta importante ao pensamento humano: este, por natureza, consagrado à contemplação, teria necessidade de uma auxiliar que provesse as necessidades temporais da vida<sup>52</sup>: a ciência faz esse papel.

Para concluirmos, sirvamo-nos das palavras de Agostinho, em uma passagem que sintetiza sua definição de *intelligentia* aliada aos outros termos, *memoria* e *voluntas*, e à condição de aprendizagem que guarda essa relação. No *De Trinitate* XIV,viii,11, Agostinho cita que, ao aprendermos alguma coisa, forma-se uma trindade a partir das *imagens que guardo em minha memória* associadas às *informações do que não era pensado*, mas era contido no pensamento, unidas pela *vontade*<sup>53</sup>.

### 3- VOLUNTAS

Percebemos, em Agostinho, que a vontade está associada, principalmente a 1) memória e inteligência e 2) livre-arbítrio e liberdade<sup>54</sup>. Neste último caso, temos a análise presente no *De*

---

<sup>52</sup> *De Trin.* XII, iii, 3.

<sup>53</sup> *De Trin.* XIV, viii, 11.

<sup>54</sup> M. P. S. CUNHA, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2001, p. 9.

*libero arbitrio*, cuja preocupação é esclarecer o que é o mal moral. Assim, essa obra é de crucial importância nesta investigação e imprescindível em qualquer estudo que se dirija à questão da vontade agostiniana. No entanto, para os fins mais específicos deste trabalho, nos interessa mais a vontade enquanto associada às outras faculdades (memória e inteligência). Obviamente que a obra central torna-se então o tratado *De trinitate*, cujo objetivo não acaba na natureza humana, mas estende-se à compreensão da natureza divina através da analogia já comentada anteriormente. Orientaremos, portanto, nossas análises nessa direção.

Os problemas acerca da vontade, em Agostinho, têm estreita relação com a questão do *eu*, principalmente porque são os conflitos interiores do próprio filósofo que o fazem buscar o entendimento a respeito do querer, do não-querer e dos problemas que envolvem essas questões. A busca pessoal de Agostinho pela verdade até chegar à conversão, foi marcada por conflitos psicológicos intensos, nos quais se nota uma contradição interior que dilacera sua alma, a qual só irá ser superada ao abdicar da própria vontade a favor da vontade divina nele exercida<sup>55</sup>.

O entendimento da “desordem” no homem interior é o que nos guia na busca pelo esclarecimento acerca da natureza da vontade e das questões que envolvem o querer, enquanto este se dá de modo livre. Tal desordem se estabelece no momento em que aquilo que deveria que deveria dominar as paixões, ou seja, o entendimento, acabe por não cumprir esse papel. Ora, Agostinho assume que a *mens* é mais poderosa que a *libido*<sup>56</sup> e, pela necessidade, não

---

<sup>55</sup> G. REALE, *História da Filosofia: Do Humanismo a Kant*. 4. ed. Paulus, São Paulo, 1990, p. 438.

<sup>56</sup> A superioridade se justifica por uma questão metafísico-estrutural, de acordo com R. H. PICH, «Agostinho e a 'descoberta' da vontade: primeiro estudo». *Veritas*, I, 2 (2005) 140. Em *De lib. arb.* I,x,20 lemos: «Ag. Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? ego enim nullo pacto puto» [Grifo nosso].



poderia o menos perfeito dominar o mais perfeito.

De modo semelhante um entendimento mais poderoso “não pode ser dominado por algo menos poderoso”<sup>57</sup>, pois sabe de sua verdadeira natureza. O intelecto seria capaz de reconhecer a superioridade da virtude frente ao vício, pois percebe a lei que os distingue e, assim, direciona suas ações, dominando as paixões e não se deixando dominar por elas<sup>58</sup>. Dos argumentos arrolados, somados à impossibilidade de uma *mens* afetar outra para que se sujeite à *libido*, podemos supor que a desordem, causada pela subordinação da *mens* à *libido*, tem uma causa não exterior, mas interior<sup>59</sup>. É justamente a própria vontade que torna a *mens* subordinada ao desejo e aí fica justificado o livre arbítrio.

Logo, em Agostinho a vontade tem autonomia, pode gerar conflitos consigo mesma, o que potencializa o problema acerca dela<sup>60</sup>. A vontade não estaria determinada pelos objetos que são apresentados do exterior, mas caracteriza-se por um movimento próprio interno, onde um “eu-queiro” e um “não-queiro” estão envolvidos<sup>61</sup>. Ou seja, embora não possamos negar que o *querer* signifique um *querer algo*, de modo que todo objeto desejado nos chegue (através dos sentidos ou qualquer outro meio que possamos desconhecer) do exterior, não seria esse *algo* o fator principal no processo de *querer*.

---

<sup>57</sup> PICH, op. cit, p. 140.

<sup>58</sup> PICH, op. cit, p. 140.

<sup>59</sup> PICH, op. cit, p. 141.

<sup>60</sup> Quanto às dificuldades a respeito de tal investigação, arriscamos que nem o próprio Agostinho nos pôde conceder respostas plenamente satisfatórias. «Embora *inacabada*, Agostinho introduz na filosofia uma nova noção de vontade que não se vê no mundo greco-romano». Cf. CUNHA, op. cit, p. 10 (grifo nosso). Mais adiante, a autora ressalta que «antes de Agostinho, não encontramos na patrística qualquer uso significativo do termo 'vontade'» (*Idem*, p. 11).

<sup>61</sup> H. ARENDT, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Relume Dumará: Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, 1992, p. 252.

O maior problema reside justamente na cisão apontada, ou melhor, nesse movimento do “eu-querer” e “não-querer”, que parece ser uma condição mesma da vontade. Esta, para que seja mesmo vontade, precisa duplicar-se. Ora, só a vontade pode ordenar, de modo imperativo, o “deves querer” a si mesma, de forma que a cisão a que nos referimos não pode dar-se entre vontade e espírito, ou entre carne e espírito, mas unicamente pode acontecer dentro da própria vontade. Portanto, para que haja uma vontade, é necessário o antagonismo, já que não faria sentido que suposta vontade plena ordenasse a si mesma que queira<sup>62</sup>.

Apesar dessa fragmentação, incorreríamos em erro se simplificássemos a questão reduzindo toda a análise à proposição de que existiriam duas vontades no homem. A consequência imediata de tal sentença tem certas nuances maniqueístas: existiriam duas naturezas no homem, uma boa e uma má. Não necessitamos uma discussão muito profunda para que trazer à tona o repúdio de Agostinho a tal conclusão, basta que ressaltemos suas críticas à doutrina que outrora abraçara<sup>63</sup>. Não obstante, se são tantas as naturezas quanto as vontades, então deveríamos ter muitas naturezas, não só duas<sup>64</sup>. Portanto, devemos guardar algumas ressalvas ao expressarmos o “eu-querer” e o “não-querer”, pois, em ambos os casos, é o *eu* quem quer e não quer, mas, em um e outro caso, o desejo se dá de modo incompleto<sup>65</sup>.

Assim, o fato da vontade cindir-se não é indício de uma má vontade. Ora, a vontade boa também se fragmenta pelos motivos expostos acima. Dessa forma, a graça divina não poderia vir ao socorro da vontade: se o conflito for sobre duas questões consideradas erradas do ponto de vista religioso, seria absurdo

---

<sup>62</sup> *Conf.* VIII, ix, 21. Também cf. ARENDT, op. cit, p. 255.

<sup>63</sup> *Conf.* VIII, x, 22.

<sup>64</sup> *Conf.* VIII, x, 23.

<sup>65</sup> *Conf.* VIII, x, 22.

pensar em Deus como um facilitador ou inspirador de uma ou outra ação. Para entendermos a vontade nessa nova perspectiva e buscarmos sua real função em nossa vida, Agostinho aponta a necessidade de investigarmos-na em correlação com outras faculdades do espírito, de modo que não a vejamos isoladamente<sup>66</sup>.

O papel da vontade na tríade que esta forma com a memória e a inteligência se encontra justamente em seu poder de garantir a unidade desses elementos trinitários. Já que o conhecimento que a *mens* tem de si enquanto trindade coincide com o seu próprio autoconhecimento e para isso concorre sua identificação enquanto uma substância capaz de pensar, querer e lembrar, tal função da vontade é crucial, pois é ela que faz com que a memória retenha ou esqueça seus conteúdos e diz à inteligência o que servirá ao entendimento e o que deverá ser descartado, ou seja, “é ela que os faz trabalhar, que os reúne ou separa”<sup>67</sup>.

Enquanto uma força unificadora, a vontade é *amor*<sup>68</sup>. Esse *amor* reveste-se de uma certa atração<sup>69</sup>, a qual, exercida sobre a alma, é como o peso a leva ao repouso<sup>70</sup>. Constitui-se em uma “vontade final e unificadora”<sup>71</sup> que exerce seu poder sobre a conduta do homem, o move e garante que os problemas levantados sobre tal tema não tenham sua solução dependente da graça divina.

---

<sup>66</sup> ARENDT, op. cit, p. 258.

<sup>67</sup> CUNHA, op. cit, p. 24.

<sup>68</sup> Podemos perceber que em suas analogias Agostinho se utiliza ora do termo *voluntas*, ora do termo *amor*. «O amor é vontade quando falta aquilo que é amado; fruição quando o que é amado está presente» (CUNHA, op. cit, p. 22s.).

<sup>69</sup> Em GILSON, 2006, p. 256, ressalta-se uma analogia desse pensamento com a física grega, segundo a qual «cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado no universo. Suponhamos que os elementos físicos, dos quais o mundo é composto, tenham sido confundidos e misturados num tipo de caos; eles tenderão espontaneamente a se mover para se dissociar, e a alcançar, cada um, o lugar natural que lhe é próprio».

<sup>70</sup> *Conf.* XIII, ix, 10.

<sup>71</sup> ARENDT, op. cit, p. 256. Na mesma página lê-se que «o amor é o 'peso da alma', sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso».

Observemos que torna-se possível vincular à vontade (ou amor) o conhecimento, pois “a vida 'intelectual do ser humano está intimamente unida à vontade e influenciada por ela, unida ao amor e à memória”<sup>72</sup>. O que por nós é inteiramente desconhecido não pode despertar nossa vontade e caso queiramos conhecer algo de modo amplo, torna-se necessário um direcionamento ao objeto de estudo que denuncia a presença do amor<sup>73</sup>. No que diz respeito ao conhecimento como pressuposto básico e imprescindível para o querer, a ligação deste com a vontade indica mais um estímulo do que uma força geradora, afinal, na analogia com a Trindade cristã, em que à inteligência corresponde o Filho e à vontade, o Espírito Santo, aquele não gera este<sup>74</sup>.

Podemos ressaltar que estar diante de um objeto cognoscível não garante que o mesmo será apreendido (ou aprendido, no caso de um conteúdo), pois há a possibilidade de que o indivíduo, estando distraído, *veja sem perceber e ouça sem escutar*<sup>75</sup>. Falta-lhe, portanto, a vontade enquanto aquilo que garantiria o direcionamento da atenção ao objeto ou conteúdo, mesmo na sensação, onde tal intervenção assegura que o órgão sensorial se mantenha fixo ao objeto por todo o tempo que a experiência exige<sup>76</sup>. Temos aí três elementos: 1) o objeto mesmo, cuja existência independe de estar ou não sendo percebido por nós; 2) a sensação, não podendo ser confundida com o sentido, pois só existe a partir do momento em que este percebe o objeto; e 3) a atenção da alma, mantendo o sentido alerta<sup>77</sup>. Três realidades, distintas entre si, tanto por suas peculiaridades, quanto por suas diferentes

---

<sup>72</sup> CUNHA, op. cit, p. 27.

<sup>73</sup> CUNHA, op. cit, p. 25s.

<sup>74</sup> CUNHA, op. cit, p. 38.

<sup>75</sup> ARENDT, op. cit, p. 260.

<sup>76</sup> GILSON, op. cit, p. 254.

<sup>77</sup> Agostinho se utiliza da visão para demonstrar esse argumento. Cf. *De Trin.* XI, ii, 2.

naturezas<sup>78</sup>, mas que se relacionam em certa unidade<sup>79</sup> que depende da vontade, acima de tudo, tanto para direcionar o sentido, quanto para mantê-lo focalizado no objeto<sup>80</sup>.

O ver e o ouvir requerem, para que sejam atos plenos, o concurso da memória, assimilando o que deve ser lembrado, e da inteligência, enquanto responsável pela compreensão daquilo com o qual travamos contato através dos sentidos e que define nossos objetivos na busca do conhecimento. Para tal concurso, memória e inteligência não se ocupam da aparência exterior, ou seja, com o objeto real externo, mas sim com as imagens internas, frutos da percepção sensível que se instalam em nós<sup>81</sup>.

É justamente a vontade que, em um primeiro momento, “une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa”<sup>82</sup>, e o meio pelo qual realiza essa união é a atenção. O momento seguinte corresponderia ao ato deste “mundo exterior” tomar seu espaço em nós, estando pronto a sofrer todas as operações que o espírito é capaz de lhe realizar, tanto no tocante à memória, no que diz respeito à sua possibilidade de ser lembrado, quanto no que diz respeito à inteligência, sobre poder ser entendido<sup>83</sup>.

No entanto, as possibilidades quanto aos conteúdos que, pela vontade, acabam por integrar nossa *mens*, não se limitam meramente à memorização e ao entendimento. Também nossa ação depende dessa vontade já que esta pode ser entendida como sua fonte. Expliquemos mais claramente: toda ação se desenrola dentre

---

<sup>78</sup> *De Trin.* XI, ii, 2.

<sup>79</sup> Ainda dentro do exemplo da visão, Agostinho afirma: «Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intecedente iudice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago eius quae fit in sensu, id est, visio» (*De Trin.* XI, ii, 5).

<sup>80</sup> *De Trin.* XI,ii,5. Conferir também em: GILSON, op. cit, p. 254s.

<sup>81</sup> ARENDT, op. cit, p. 260.

<sup>82</sup> ARENDT, op. cit, p. 260.

<sup>83</sup> ARENDT, op. cit, p. 260.

de um plano que depende, entre outros fatores, daqueles conteúdos impressos em nós e por nós compreendidos. Tudo o que fazemos ou planejamos fazer envolve os conteúdos que podem ser resgatados pela lembrança e depende de nossa capacidade de entender, esmiuçar e modificar os dados adquiridos<sup>84</sup>. Assim, da vontade dependem tanto as ações de ordem prática, quanto nossas operações referentes à cognição, que se desenrolam em um plano teórico<sup>85</sup>.

Notamos, pois, que o querer e o agir estão intimamente ligados<sup>86</sup>, e nada podemos fazer sem que da ação participe a vontade e esta, pelo poder, torne-se propícia à realização. Mesmo em uma situação em que somos coagidos a agir, daí não podemos dizer que o fizemos sem vontade. Temos então uma via de duas mãos: na realização da ação, o poder requer a vontade tanto quanto a vontade requer o poder. O “não agir” dá-se, por consequência, ou porque temos uma falta de vontade, mesmo que possamos realizar a ação, ou porque temos uma falta de poder, embora desejemos agir. Logo, *querer* não sinonimiza com *poder* e, para Agostinho, somente a vontade não basta. Se apenas temos a possibilidade de agir, não teríamos o comando da lei, do qual depende a vontade de segui-la, bem como, se nos faltasse o poder, a graça divina não poderia ajudar-nos, já que também é necessária a possibilidade de realizarmos as ações que desejamos. A lei, é importante observar, se dirigiria justamente à vontade, e não ao espírito, pois, se não fosse assim, não teríamos uma ordem, mas uma revelação. Incurrer no erro não significa que a lei natural é desconhecida, pois a *mens* sabe que ela existe. O que ocorre é que o homem pode não observar a verdade, o que o torna plenamente culpado e responsável pelo

---

<sup>84</sup> ARENDT, op. cit, p. 260. Em *De Trin.* XI ,x, 17, Agostinho explica a imaginação através do concurso da vontade sobre os conteúdos da memória.

<sup>85</sup> GILSON, op. cit, p. 252s.

<sup>86</sup> ARENDT, op. cit, p. 251.

seus atos<sup>87</sup>. A influência da vontade sobre o espírito se torna necessária visto que o espírito não se move até que queira ser movido. E esse é o motivo pelo qual somente a vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – é livre<sup>88</sup>.

Tratamos aqui de duas coisas distintas: de um lado temos a natureza que é necessariamente regida pela ordem imposta por Deus, a qual se submete o homem, enquanto parte da natureza. De outro lado, temos as ações humanas que devem realizar a ordem divina, sem, no entanto, serem regidas por esta, pois aí dependem da vontade humana. Perceber a ordem imposta à natureza é distinto, portanto, de querer para si essa lei. “Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento”<sup>89</sup>.

A questão da vontade dentro de uma investigação referente ao processo cognitivo diz respeito justamente ao querer como fator que orienta ao aprender, enquanto ação que depende, em sua maior parte, do aluno, mas que pode ser motivada pelo professor. Se podemos estabelecer com certa segurança que Agostinho sustenta o querer conhecer somente a partir de um conhecimento previamente estabelecido (mesmo que esse conhecimento seja acentuadamente parcial), também podemos afirmar que, mesmo enquanto ponto de partida, não é o conhecimento aquilo que faz com que busquemos o saber, mas essa é competência da vontade, de modo que precisamos antes desejar o conhecimento, querer encontrá-lo<sup>90</sup>. Então, se decidimos (ou não) pela busca de um conhecimento, isso se deve à

---

<sup>87</sup> Cf. PICH, op. cit, p. 144 e GILSON, op. cit, p. 252.

<sup>88</sup> ARENDT, op. cit, p. 251.

<sup>89</sup> GILSON, op. cit, p. 252. Aproveitemos a mesma referência para definirmos melhor a questão da ordem: «O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem» (*Idem*).

<sup>90</sup> GILSON, op. cit, p. 256.

força da vontade<sup>91</sup>.

Não podemos pensar, no entanto, que é este conhecimento que vai gerar a vontade. Esta já existe e de si mesma provém. O que o conhecimento pode realizar na vontade é o impulso para buscar mais conhecimento (este, sim, gerado), de modo que este depende daquela, pois “ela o movimenta, impulsionando a geração de outros conhecimentos em parceria com a memória e a inteligência”<sup>92</sup>. Agostinho denominará *studere* a aplicação daquele que quer com ardor chegar ao conhecimento, colocando assim a vontade em uma posição de destaque na busca pela compreensão de alguma ciência<sup>93</sup>.

Notemos que a vontade se apresenta como um elemento que perpassa todo o processo cognitivo, desde o momento inicial enquanto um fator de orientação e motivação, passando pela fase em que, ao alcançarmos o conhecimento intencionado, é ela que, devido à sua função unificadora, o liga àquele fator conhecido que levou à sua busca e àquele que o conhece, até o momento da ação, em que, de posse do conhecimento desejado, podemos fruir dele, de modo que não fique estagnado em nossa memória<sup>94</sup>.

#### 4- A TRINDADE DO HOMEM INTERIOR

Ao distinguir as três potências (*memoria, intelligentia, voluntas*) Agostinho ressalta que essas não podem ser tomadas como uma multiplicidade, pois trata-se de uma trindade que é à imagem da Trindade divina<sup>95</sup>. Como fatores constitutivos da alma,

---

<sup>91</sup> CUNHA, op. cit, p. 38.

<sup>92</sup> CUNHA, op. cit, p. 42.

<sup>93</sup> *De Trin.* IX, xii, 18.

<sup>94</sup> CUNHA, op. cit, p. 48.

<sup>95</sup> Cf. E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 402. No *Liber de causis* encontramos uma passagem que serve de paralelo a esse pensamento, a qual merece citação por essa semelhança: «27. Omnis anima nobilis tres habet operationes; nam ex



formam uma vida, afinal aquilo que conhecemos foi adquirido pela memória e daí precisa ser resgatado pela inteligência, a qual compreende seus conteúdos, cabendo à vontade orientar as duas primeiras faculdades, bem como é responsável pela ação do indivíduo que, a partir do que entende e recorda, age<sup>96</sup>. Enquanto atreladas a si mesmas, essas potências só podem ser designadas por predicados que são comuns a todas, que exprimam esta condição de unidade e mesma realidade<sup>97</sup>. Somente podem ser tomadas como distintas entre si enquanto relativas, de modo que *memoria* só é assim denominada quando em relação a outra coisa, o mesmo valendo para *intelligentia* e *voluntas*. Fora isso, “são cada uma nelas mesmas, e todas juntas em cada uma<sup>98</sup>”. Esta relação é admitida pelo próprio Agostinho como paradoxal, pois cada potência se contém integralmente ao mesmo tempo que contém todas as outras do mesmo modo<sup>99</sup>.

Tal condição remete à unidade da Trindade cristã<sup>100</sup> e o espírito corresponde, então, à imagem da Trindade formada pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. A base para essa crença reside no argumento de que, se Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, logo há de ter algo de divino na natureza humana.

---

operationibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina. 28. Operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. 29. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. 30. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. 31. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superior virtutis».

<sup>96</sup> *De Trin.* X, xi, 18.

<sup>97</sup> BERMON, op. cit, p. 403.

<sup>98</sup> *De Trin.* X, xi, 18. Cf. BERMON, 2001, p. 403.

<sup>99</sup> BERMON, op. cit, p. 403.

<sup>100</sup> A análise do mistério da Trindade cristã é melhor desenvolvida por Agostinho nos primeiros livros do *De Trinitate*. A partir do livro IX começa a busca por imagens trinitárias no homem.

Seguindo a mesma linha de pensamento, sendo que aquilo que distingue o homem de todo o resto da criação é o espírito, deve ser aí que reside a semelhança com Deus<sup>101</sup>. Reconhecendo-se a si mesmo, enquanto essa é sua condição, o espírito se reconhece enquanto memória, enquanto inteligência e enquanto vontade. Ou seja, o espírito compreende, quer e recorda e essas três faculdades formam uma unidade no homem interior, de modo que só podem ser tomadas em particular de modo provisório<sup>102</sup>, como já indicado.

Conforme apontado acima, no tocante à *intelligentia*, a *mens* pode abarcar os três termos. Assim, podemos dizer que, em relação à *mens*, a memória é o conhecimento latente que essa tem de si referindo-se inclusive ao ato de lembrar-se de si, a vontade seria a força que move a *mens* quando esta busca a si mesma ao enganar-se sobre seu próprio desconhecimento, e a inteligência permite que a *mens* se conheça, enquanto presente a si mesma<sup>103</sup>.

Ora, para Agostinho é total o autoconhecimento da alma, sendo absurdo que se conheça parcialmente e que se ignore parcialmente, bem como seria absurdo que apenas parte da alma saiba algo sobre si<sup>104</sup>. Assim como da *mens* podemos dizer que conhece as coisas que estão guardadas na memória, mesmo que em um momento específico não estejam sendo pensadas, também podemos afirmar que a alma conhece a si mesma, embora nem sempre pense sobre si<sup>105</sup>. Um sujeito tem um número de conhecimentos variados, embora somente de alguns possamos dizer que estão sendo *pensados*. Os outros ficam ocultos na memória

---

<sup>101</sup> ARENDT, op. cit, p. 259.

<sup>102</sup> BERMON, op. cit, p. 403. Pode-se ler, na mesma página, que Agostinho ajunta, a memória, inteligência e vontade, outras ações como o pensamento, o saber, o julgamento e a dúvida (*Idem*).

<sup>103</sup> CUNHA, op. cit, p. 28.

<sup>104</sup> *De Trin.* X, iv, 6.

<sup>105</sup> *De Trin.* X, v, 7.

enquanto o olhar da *mens* não se volta sobre eles<sup>106</sup>. Aí podemos estabelecer a diferença entre não conhecer e não pensar sobre algo: no último caso há o conhecimento, porém a *mens* não se ocupa dele naquele momento. O *pensar sobre* implica que o conhecimento adquirido seja resgatado de um esquecimento e exposto à inteligência. Assim, “só sei que sei algo se pensar sobre aquilo que sei<sup>107</sup>”, donde extraímos uma distinção entre o *saber* e o *pensar* que se volta para aquilo que sabemos. “Existe aqui, entre a memória e o pensamento, uma parceria regida pela vontade<sup>108</sup>”.

A alma, então, se conhece, embora nem sempre pense sobre si. Esse autoconhecimento assegura à memória, enquanto a faculdade que retém não só os conteúdos do passado, mas também as informações ligadas ao presente, uma condição muito próxima ao subconsciente<sup>109</sup>. Expliquemos: a memória, em Agostinho, não representa somente um movimento de retorno da alma ao seu íntimo, orientando-se para o bom e o eterno que guarda em si<sup>110</sup>, mas também é aquela potência do espírito que tem a faculdade de trazer em si o mundo, bem como a si mesma<sup>111</sup>. Dá-se a passagem da memória ao intelecto quando a alma se busca e, por isso, busca *compreender* a si mesma, mas parece ser a memória aquela potência que guarda o *eu*, abrangendo mesmo a “mais alta faculdade do intelecto”, de modo que, para Agostinho, a primazia

---

<sup>106</sup> *De Trin.* X, v, 7. Cf. CUNHA, op. cit, p. 29.

<sup>107</sup> CUNHA, op. cit, p. 29.

<sup>108</sup> CUNHA, op. cit, p. 29.

<sup>109</sup> Aí concordamos com GILSON quando destaca que: «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'» (GILSON, op. cit, p.204, nota 114).

<sup>110</sup> LLOYD, op. cit, p. 43.

<sup>111</sup> LLOYD, op. cit, p. 44.

na questão do entendimento é, de certa forma, da memória<sup>112</sup>. Enquanto partes do mesmo sistema trinitário, a mente equivale à memória e vice-versa, de modo que “compreender a memória é entender a si mesmo<sup>113</sup>”.

Podemos, então, considerar memória como a faculdade da alma estar presente para si mesma<sup>114</sup>. Neste contexto, a memória pode ser interpretada como uma característica de identidade do sujeito, dizendo respeito não só ao passado, mas também abrangendo a situação presente. A partir desta concepção pode-se desenvolver a análise do sistema trinitário como ferramenta pedagógica, pois os pontos a serem trabalhados assumem o papel de elementos conhecidos no processo cognitivo moderno, como cultura, vivência, identidade etc.

Assim, a memória é equiparada à identidade cultural do aluno, o que ele “é” e tem consciência de ser, definido a partir de sua vivência; a inteligência traduz-se pela capacidade de compreensão dos fatos, na qual devem ser inseridos novos elementos a fim de ampliar esta capacidade; a vontade sendo o emprego que se faz tanto do conhecimento adquirido como dos dons naturais.

Em relação ao último ponto, cabe uma consideração ao papel da vontade. Mesmo compondo um sistema trinitário, o que lhes garante uma igualdade, os termos são unidos graças à vontade: é

---

<sup>112</sup> LLOYD, op. cit, p. 44.

<sup>113</sup> LLOYD escreve: «To understand memory is to understand the self» (*Idem*). E, mais adiante: «He has become a problem to himself – a problem to be resolved through the investigation of his self, his memory, his mind» (*Idem*).

<sup>114</sup> Agostinho recorre à literatura para ilustrar tal faculdade da memória: em *De Trin.*, XIV, xi, 14, cita que o poeta Vergílio descreve em determinada passagem que Ulisses não “esqueceu-se de si mesmo”, o que indica uma lembrança que garante o conhecimento de si. Mais adiante conclui seu pensamento: «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 intelligi, et utrumque sui amore coiungi» (*De Trin.* XIV, xii, 15).

esta que faz com que a memória retenha ou esqueça seus conteúdos, e que permite que o entendimento escolha o que compreender. Desta forma, memória e inteligência revestem-se de uma certa passividade, e “e é a vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os 'reúne'<sup>115</sup>”. O pensamento (*cogitatio*) só é possível quando, através da força da vontade, os três elementos da trindade do homem interior formam uma unidade<sup>116</sup>.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agostinho aponta que mesmo nas crianças, as faculdades da memória, da inteligência e da vontade estão presentes. De fato, sua índole será mais elogiável quanto maior for o destaque que se identifique nessas faculdades: quanto melhor for sua capacidade de recordar, resgatando com tenacidade aquilo que outrora captou em sua lembrança, sua capacidade de compreensão daquilo que lhe é exposto e seu interesse e proatividade nas tarefas que executa, tanto mais digna de admiração é a criança<sup>117</sup>. Para Agostinho a alma da criança tem a característica da ignorância não por uma excessão à questão da alma conhecer-se a si mesma de modo pleno, mas porque encontra-se em contato com sensações que atraem a atenção daquele indivíduo que, na tenra idade, está descobrindo o mundo. Por isso, não se trata de “não se conhecer”, mas de “não pensar em si”, conforme já exposto<sup>118</sup>.

Porém, sobre a alma da criança Agostinho não discorre longamente, destacando apenas a questão da atenção dela ser orientada ou afastada para aquilo que, respectivamente, a atrai ou a

---

<sup>115</sup> ARENDT, op. cit, p. 259.

<sup>116</sup> ARENDT observa, sobre o *cogitatio*, que Agostinho: «jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), obrigar a junção, unir à força» (1992, p. 259).

<sup>117</sup> *De Trin.* X, xi, 17.

<sup>118</sup> *De Trin.* XIV, v, 8.

desgosta fisicamente. E porque desconhece os sinais que a adverte, não há uma reflexão de sua parte – inclusive Agostinho desencoraja que aconselhemos esta reflexão<sup>119</sup>. A análise da infância fica prejudicada, inclusive pela impossibilidade de compreendermos de modo direto o que acontece no exercício das faculdades da alma infantil. Ora, para compreensão dos atos da memória, inteligência e vontade em um adulto basta que se tome a si mesmo enquanto objeto de estudo e se analise o que se passa com nossa própria capacidade de recordar, pensar e querer. Mas como não recordamos aquilo que se passava conosco nos primeiros anos de vida, torna-se impossível uma análise da alma infantil<sup>120</sup>. O que podemos analisar na criança é a manifestação de suas faculdades, sua intensidade e a forma como se refletem em seu comportamento.

No adulto, à questão da intensidade do recordar, do entender e do querer estão ligados os conteúdos destas faculdades: *o que se recorda, o que se entende e o que se ama* é fator determinante para o louvarmos as capacidades da memória, da inteligência e da vontade. Assim, ao tratarmos das ações humanas referentes aos dons naturais, seu conhecimento e o uso que deles fazemos, estamos tratando não só da força que manifesta no recordar, entender e querer, mas também os conteúdos adquiridos pela memória e pela inteligência e o papel da vontade tanto na orientação da alma para esses conteúdos quanto no uso que se fez a partir do que foi adquirido e compreendido<sup>121</sup>. Agostinho aqui faz menção a outra imagem trinitária, a saber, o talento (*ingenium*), a ciência (*doctrina*) e o uso (*usus*), referindo-se aos nossos dons naturais, ao conhecimento, fruto da nossa inteligência, e ao emprego que fazemos da síntese entre os dois primeiros

---

<sup>119</sup> *De Trin.* XIV, v, 8.

<sup>120</sup> *De Trin.* XIV, v, 8.

<sup>121</sup> *De Trin.* X, xi, 17.

elementos<sup>122</sup>. Assim, tudo o que recordamos, também entendemos e queremos; tudo o que entendemos, recordamos e queremos; e tudo o que queremos, recordamos e entendemos<sup>123</sup>.

Do que nos serviríamos, então, na atualidade, da filosofia agostiniana em prol da pedagogia? Ora, ao apontarmos a necessidade da significação para que a aprendizagem seja efetiva fica claro que esta deve iniciar de um ponto que esteja relacionado com a vivência do aluno. Assim, a memória, definida enquanto identidade, supre esse papel. A vivência do aluno, a realidade com a qual tem contato, os conhecimentos que já tem em si, ou seja, aquilo que possui de mais íntimo torna-se o início favorável ao *querer aprender*. Um dos grandes problemas da prática pedagógica, a desmotivação do aluno, em parte se dá porque *aquele que ensina* não preocupa-se com *o que ensina e para quem ensina*, abordando conteúdos sem a criação de um vínculo com a realidade, com a vida do discente.

Agostinho é claro: memória, inteligência e vontade formam uma unidade sem a qual é impossível uma verdadeira aprendizagem - carecendo de qualquer um dos termos, o processo não se efetiva.

---

<sup>122</sup> *De Trin.* X, xi, 17.

<sup>123</sup> *De Trin.* X, xi, 18.