

## **AS PARTICULARIDADES DO CONCEITO “ALMA” NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO**

**RICARDO PEREIRA SANTOS LIMA<sup>1</sup>**

**ANSELMO TADEU FERREIRA<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente trabalho busca destacar parte do pensamento de Agostinho de Hipona no que se refere à concepção filosófica da alma. Agostinho geralmente é conhecido por ser o filósofo cristão que “cristianizou” o pensamento platônico. No entanto, seu pensamento ultrapassa o habitual pensamento platônico, adicionando novas particularidades sobre o que entendemos por “alma”. O primeiro problema enfrentado por Agostinho, o qual é ignorado por outros filósofos, se mostra como uma questão sobre a linguagem, a saber, sobre como entendemos o termo “alma”. A partir deste problema, conferimos sua maior fonte filosófica, o filósofo romano Cícero, o qual exerceu profunda influência no pensamento agostiniano. Fazendo as devidas comparações com o pensamento de Cícero, podemos chegar ao pensamento puro e original de Agostinho no que diz respeito à alma e sua atividade de cognição.

**Palavras-chave:** “Agostinho”, “Alma”, “Epistemologia”, “Linguagem” e “Metafísica”

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia – IFILO/UFU – LATIVM Latim e Estudos Diacrônicos. Universidade Federal de Uberlândia. Av. João Naves de Ávila, 2121. Campus Santa Mônica – Bloco 1U – CEP 38400-902. Uberlândia-MG, Brasil. Telefone: (34) 3239-4251. E-mail: filosofia.ricardo@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor Orientador Doutor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: aselmotf@gmail.com.

## **THE PARTICULARITIES OF THE CONCEPT “SOUL” IN THE THOUGHT OF AUGUSTINE**

**Abstract:** The present work aims to detach the part of the thought of Augustine of Hippo in regard to his philosophical conception of soul. Augustine usually is known by being the christian philosopher who “christianized” the platonic thought. However, his thinking surpass the habitual platonic thought, adding new particularities about what we understand by “soul”. The first problem faced by Augustine, which is ignored by others thinkers, shown yourself as a question about the language, namely, how we understand the term “soul”. From this problem, we’ll check his biggest source, the roman philosopher Cicero, which had a profound influence on augustinian thought. Making the right comparisons with the thinking of Cicero, we can reach the pure and original thought of Augustine what regard to the soul and her activity of cognition.

**Keywords:** “Augustine”, “Epistemology”, “Language”, “Metaphysics” and “Soul”.

### **1) Introdução**

Versar sobre a alma em Agostinho de Hipona sem dúvida tem provado ser uma indústria ingrata, afinal, a amplitude do tema é tamanha que ele chega a ser tocado em praticamente quase todas as suas obras<sup>3</sup>. Talvez a insistência de Agostinho em debater sobre um tema tão sutil, signifique, de fato, a dificuldade sentida pelo filósofo em trabalhar com este delicado assunto. A afirmação anterior se fortalece na medida em que tomamos consciência da dimensão do problema do qual Agostinho pretende esgotar.

A problemática acerca da alma tem seu nascimento na Grécia Antiga no período pré-socrático. Cícero, no Livro I das suas *Tusculanae Disputationes*, (*Discussões Tusculanas*) faz um grande apanhado destes filósofos pré-socráticos que versaram sobre a alma. Sócrates, Platão e Aristóteles também contribuíram para o desenvolvimento do assunto, e, a partir daí, ele foi se desenrolando juntamente com a História da Filosofia, chegando até os nossos dias. Deste modo, importa afirmar que Agostinho não foi o último filósofo a tratar do tema, ou seja, ele não é o pensador que “fechou” e conseguiu compreender com excelência toda a extensão do problema. Porém, suas considerações são imprescindíveis para o desenvolvimento do assunto, que continua a gerar discussões nos tempos atuais.

---

<sup>3</sup> As obras *De Civitate Dei*, *Confessiones*, *De magistro*, *De beata vita*, *Soliloquium*, *De trinitate*, *De duabus animabus contra manicheos*, *De quantitate animae*, *De immortalitate animae* são apenas alguns exemplos dos textos de Agostinho que tratam sobre a alma.

Antes de começar a caminhar, faz-se forçosa uma explanação acerca da expressão “O problema da alma”. O “problema da alma” se constitui em um conglomerado de questionamentos que procuram investigar sobre as particularidades disto que chamamos “alma”. Perguntas sobre a natureza da alma, sobre a potência da alma, sobre a capacidade de conhecimento, sobre a materialidade ou imaterialidade da mesma, sobre sua imortalidade etc., fazem parte do que chamamos de “problema da alma”. Como foi dito no parágrafo anterior, Agostinho não é o último filósofo a esgotar todos esses questionamentos, mas sem dúvida, joga luz sobre a maioria deles, iluminando o caminho para filósofos posteriores.

## 2) O problema terminológico

O primeiro problema aparece na forma de uma questão terminológica, a saber, sobre o uso do melhor conceito a ser utilizado pelo filósofo para designar a alma ou suas faculdades inerentes. Agostinho apresenta em suas obras quatro termos distintos que para o leitor desatento, podem parecer significar a mesma coisa, são eles: alma, espírito, mente, razão e intelecto<sup>4</sup>. É interessante ressaltar que a alternância feita pelo filósofo entre o uso dos termos não é modo algum acidental, Agostinho compreende que a alma apresenta algumas particularidades que não são descritas por determinados termos apesar tais serem sinônimos uns dos outros. A preferência pelo uso de determinado termo é motivada apenas pela ideia que Agostinho pretende exprimir em dado momento. Deste modo, faz-se importante apresentar uma pequena diferenciação entre os quatro termos apresentados.

O termo em português “alma” (*anima* ou *animus*) de modo geral designa o princípio animador de todos os seres vivos, sejam eles animais ou vegetais. Marco Túlio Cícero, no Livro I das suas *Tusculanae Disputationes*, considera que a alma é formada de um material muito sutil, respirável e que se eleva aos céus como o fogo ou o ar:

40. Sendo assim, deve ser evidente que os espíritos, quando abandonam o corpo, quer sejam animados, isto é, respiráveis, quer sejam de fogo, são levados para cima. (CÍCERO, I, I, 40)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Animus, spiritus, mens, ratio e intellectus (intelligentia)*. (Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Primeira Parte, III, p. 95, 2006).

<sup>5</sup> XL. *Quae cum constant, perpicuum debet esse animos, cum e corpore excensserint, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublimis ferri*.

Em sua obra *De Civitate Dei (Sobre a Cidade de Deus)*, Agostinho concorda com Cícero quanto à questão da natureza de sopro da alma humana, porém, adiciona o fato de que tal alma foi criada por Deus:

23. Deus fez, pois, o homem à sua imagem (Gen 1, 26). Efetivamente, criou nele uma alma apta pela razão e pela inteligência a elevar-se acima de todos os animais da terra, das águas e do ar, desprovidos de um espírito deste gênero. Tendo, pois, formado o homem do pó da terra, insuflou-lhe essa alma de que acabo de falar (Gen 2, 7), quer a tenha já feita quer fazendo-a pelo seu próprio sopro, querendo que o sopro que assim produzia (realmente, insuflar que mais é senão produzir um sopro?) fosse a própria alma do homem. (AGOSTINHO, XII, 23, grifo nosso)<sup>6</sup>

Agostinho faz uma reserva ao termo, preferindo utilizar *animus* para falar sobre a alma humana – nas obras tomamos contato como *alma racional* – e *anima* para a alma animal – nas obras tomamos contato como *alma animal* ou *alma sensitiva*. Agostinho parte da ideia de que todos contêm alma, a única divisão é feita por uma espécie de gradação que remete às características de cada tipo de alma. O filósofo confia fortemente nesta concepção a ponto de afirmar em seu *De duabus animabus contra Manichaeos (Sobre as duas almas contra os Maniqueus)* que até mesmo a mosca, por menor que seja, porta uma alma, mesmo que esta seja somente sensível:

4. E se, aqui, deveras agitados, tivessem me perguntado, se acaso eu não pensava que também a alma da mosca era superior a esta luz [luz solar], eu lhes teria respondido: certamente. E o fato de a mosca ser pequena não me aterrorizaria. Antes, sustenta a minha idéia o fato de que ela possui vida. (AGOSTINHO, I, 4, grifo nosso, tradução nossa)<sup>7</sup>

É interessante notar que só podemos fazer essa distinção de termos – entre *animus* e *anima* – quando lemos o texto original do autor, pois em português a palavra “alma” pode se referir tanto ao *animus* quanto a *anima*. A amplitude e precisão do

---

<sup>6</sup> XXIII. Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent. Et cum virum terreno formasset ex pulvere eique animam qualem dixi sive quam iam fecerat sufflando indidisset sive potius sufflando fecisset eumque flatum, quem sufflando fecit (nam quid est aliud sufflare quam flatum facere?), animam hominis esse voluisset [...]

<sup>7</sup> IV. Atque hic si forte turbati a me quaererent, num etiam muscae animam huic luci praestare censerem, responderem: etiam. Nec me terreret musca quod parua est, sed quod uiua firmaret.

léxico latino conferem ao texto extrema acuidade em questão de sentido, pois concebe ao leitor a capacidade de visualmente distinguir o objeto do qual o filósofo está tratando. Em contrapartida, no texto em português, a localização conceitual dependerá do contexto.

Agostinho emprega o termo “espírito” (*spiritus*) para designar a parte da alma que difere o homem dos animais. Segundo essa interpretação, podemos considerar que o filósofo faz referência à parte racional da alma, esta enquanto uma faculdade que irá definir o homem. Na obra *De fide et symbolo* (*Sobre a fé e os símbolos*) Agostinho afirma:

23. E porque as três coisas são pelo homem estabelecidas: espírito, alma e corpo, os quais dois são ditos inversamente, pois a alma muitas vezes é nomeada juntamente com o espírito; com efeito, a certa parte racional da mesma, que faltam às bestas, é chamada de espírito; entre nós o espírito é o principal; depois somos unidos ao corpo pela vida, a isto é chamado alma; enfim o último é o corpo, pois o próprio é visível de nós. (AGOSTINHO, X, 23, tradução nossa)<sup>8</sup>

Há ainda outra significação para o termo “*spiritus*” a qual é descrita por Gilson (2007, p. 95) como algo que “designa bem o que denominamos por imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*)”. Com efeito, a citação de Gilson nos leva a considerar dois pontos interessantes, a saber, a *memória* e a *mente*. O primeiro será retomado logo adiante, enquanto que o segundo deverá ser introduzido agora.

O termo “mente” ou “pensamento”<sup>9</sup> (*mens*) é utilizado por Agostinho para designar a *pars superiora* da alma racional. A inclusão deste novo conceito se faz necessária na medida em que o viés argumentativo de Agostinho se desenvolve. Para o filósofo, cada parte da alma contém uma especificidade própria de atribuições, não obstante, Agostinho reserva à *mens* a característica de apreender ou assimilar as coisas inteligíveis.

---

<sup>8</sup> XXIII. *Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua conjungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.*

<sup>9</sup> A tradução do termo “*mens*” por “pensamento” advém de Étienne Gilson (cf. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Parte I, Cap. III, p. 95, 2007).

Logo, em Agostinho, o ato de pensar está intrinsecamente atado à capacidade de apreender o incorpóreo. Esta ação tem origem na *mens*, a parte racional por excelência do *espírito*. Segundo os filósofos medievais, nós só podemos refletir sobre os inteligíveis porque eles participam de uma mesma substância<sup>10</sup> que a alma humana, ou seja, nossa mente só apreende aquilo que lhe é semelhante.

O uso do termo é utilizado amiúde na obra *De Trinitate (Sobre a Trindade)* de Agostinho. A obra em questão trata-se da tentativa do filósofo de solucionar o problema da Santíssima Trindade. Segundo o catolicismo, Deus é um ser Triuno, compreendendo em seu âmago o *Pai, Filho* e o *Espírito Santo*. Essa proposição só tem sentido quando aceita-se que o Jesus, o Cristo, é Deus e, no entanto, os adversários de Agostinho não conseguiam compreender como um *ser* pode ser *um* e, ao mesmo tempo, *três*. Deste modo, o filósofo procura esgotar todo seu conhecimento para explicar aos homens que sofrem da “loucura da impiedade”<sup>11</sup> a possibilidade da coexistência de um Deus-Trino na alma. Para isso, o filósofo recorre à *mens*, pois somente ela é capaz de apreender o inteligível:

Eliminemos desta consideração os outros muitos elementos constitutivos do homem e consideremos somente a alma (*mens*), a fim de encontrarmos com clareza o que estamos procurando a respeito desta investigação conforme a nossa capacidade. (AGOSTINHO, *De Trin.*, IX, II, 2)<sup>12</sup>

Por outro lado, não percebo como a mente, o amor e o conhecimento possam deixar de ser de uma e mesma substância, já que a mente que se ama e se conhece e a união dos três é tal que cada um é amado ou conhecido apenas por um dos dois elementos. Todos os três, portanto, pertencem a uma única e mesma essência. (*ibid.*, IX, IV, 7)<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> O conceito de participação nos filósofos medievais assemelha-se ao conceito platônico, porém, com algumas pequenas ressalvas, pois, o termo em Platão compreende a relação que existe entre as coisas *sensíveis* e as *ideias*, ao passo que os pensadores do medievo compreendiam que o “*ser por essência*” (característica exclusiva de Deus) distinguia-se dos “*seres por participação*” (atributo próprio das criaturas). Essa distinção resolvia o problema da relação das coisas com o ser Divino. Tomás de Aquino trata do problema em sua *Suma de Teologia* (cf. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Pars I, questio 3, articulus 4).

<sup>11</sup> A “loucura da impiedade” denota a falta de conhecimento e arrogância dos pagãos e maniqueus que desprezavam a doutrina católica e desferiam contra ela diversos ataques (cf. Karl Löwith, *O sentido da História*, p. 163, 1991).

<sup>12</sup> II. *Auferamus enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt quibus homo constat, atque ut haec quae nunc requirimus quantum in his rebus possumus liquido reperiamus, de sola mente tractemus.*

<sup>13</sup> VII. *Quomodo autem illa tria non sint eiusdem essentiae non uideo, cum mens ipsa se amet atque ipsa se nouerit atque ita sint haec tria ut non alteri alicui rerum mens uel amata uel nota sit. Vnius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint [...]*

Ligado ao conceito de *mens* está o conceito de *ratio* (razão) que segundo Étienne Gilson “é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou dissociando-os” (2007, p. 96,). Logo, para Agostinho a *mens* apreende o inteligível, ao passo que a *ratio* permite a manipulação dos mesmos. Um exemplo magistral da *razão* como um instrumento de análises conceituais é a obra *Soliloquium*. Nesta obra, escrita no tempo em que Agostinho se retirou em Cassiciaco para se dedicar integralmente ao estudo filosófico, o pensador põe-se a cargo de investigar sobre Deus, sobre a verdade e sobre a alma. O texto segue um formato dialógico onde Agostinho conversa com sua razão, que no texto, desempenhará o papel de instrutora, pois é característica da razão trabalhar com o inteligível:

1. Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber. Disse-me, então, a Razão: supõe que tenhas chegado à alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos? (AGOSTINHO, I, I, 1)<sup>14</sup>

Na obra *De Ordine (Sobre a Ordem)*, texto onde Agostinho procura explicar o modo como a providência divina rege o mundo e, conseqüentemente, como a alma humana é capaz de compreender o caráter ordenado – por Deus – de todas as coisas que compõe o mundo sensível. Para Agostinho, a *razão* desempenha papel importante na compreensão desta ordem:

31. E primeiro vejamos a que coisas se aplicam ordinariamente esta palavra: *razão*. E deve nos mover muito o saber que o homem foi definido pelos antigos sábios assim: o homem é um animal racional mortal. Posto o gênero de animal, lhe haviam agregado duas diferenças, com o fim de advertir ao homem, segundo eu entendo, onde deve refugiar-se e de onde deve afastar. Pois assim como a alma, estranha de si mesma, caiu nas coisas mortais, assim deve regressar e voltar-se à intimidade da razão. Por ser racional, se avantajava sobre as bestas; por ser mortal, se diferenciava do ser divino. Se lhe falta o primeiro, seria um bruto; se não se aparta do segundo, não poderia

---

<sup>14</sup> *I. Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset, ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior. Ait ergo mihi ratio: - Ecce, fac te invenisse aliquid, cui commendabis ut pergas ad alia?*

deificar-se. Mas como homens muito doutos distinguem entre o racional e o razoável, não cabe esta diferença fora de nosso propósito. *Racional* chamaram ao que usa ou pode usar de razão; *razoável*, o que está feito ou dito conforme a razão. (AGOSTINHO, II, XI, 31, tradução nossa)<sup>15</sup>

Para Agostinho a *razão* opera com os inteligíveis, porém somente ela não é suficiente para o homem alcançar a compreensão da luz divina. De fato, a doutrina filosófica de Agostinho carrega o seu comprometimento com o catolicismo. Deste modo, Agostinho vale-se do conceito de “inteligência” ou “intelecto” (*intelligentia*, *intellectus*) para preencher a lacuna teológica de sua doutrina, posto que, até o momento, se apresentava pouco vinculada ao cristianismo. Para o filósofo, a inteligência também é uma faculdade humana e é superior à razão, pois aquela é iluminada diretamente pela luz divina, ao passo que esta, a razão, não. Gilson (p. 96, 2007), parafraseando Agostinho, compreende que “o *intellectus* é uma faculdade superior à razão, pois é possível haver razão sem haver inteligência, mas não inteligência sem haver primeiramente a razão; e, porque o homem tem a razão, ele quer alcançar o entendimento”. O conhecimento último que o homem pode alcançar é a verdade divina, a qual lhe é fornecida pelo entendimento. Compreendamos que “entendimento” é outra tradução bastante utilizada para o termo *intellectus*.

Agostinho discorre sobre o intelecto em seu *Sermo XLIII*, neste sermão em específico, o autor põe-se a cargo de comentar a seguinte passagem da Segunda Epístola de São Pedro: “Esta voz veio do céu, e nós próprios a ouvimos quando estávamos com ele no monte santo.”<sup>16</sup> (2 Pe. I, 18). Em meio ao comentário, o filósofo deixa entrever que somos feitos à imagem e semelhança de Deus. Compreende-se então que é o nosso intelecto ou entendimento que permite fazer a ponte entre o homem e Deus:

---

<sup>15</sup> XXXI. *Ac primum videamus ubi hoc verbum, quod ratio vocatur, frequentari solet; nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale; et alio a divinis separatur quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit; hinc nisi se averterit, diina non erit. Sed quoniam solent doctissimi viri quid inter rationale et rationabile intersit acute subtiliterque discernere, nullo modo est, ad id quod instituimus, negligendum: nam rationale esse dixerunt quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum.*

<sup>16</sup> “[...] et hanc vocem nos audivimus de caelo prolatam, cum essemus cum ipso in monte sancto.”

3. Com efeito, quando a escritura narra que fomos criados, e para mostrar que não somente fomos antepostos, mas também postos a frente, isto é, que nós estamos submetidos: *Façamos, disse, o homem a nossa imagem e semelhança, e tenha poder sobre os peixes do mar, sobre os alados dos céus, sobre todos os animais de rebanho e sobre as serpentes que rastejam sobre a terra.* (Gen 1, 26). De onde surge tal poder? Devido [sermos criados] à imagem de Deus. Daí que seja dito a alguns em censura: *Não sejas como o cavalo e o burro, os quais não têm intelecto* (Ps 31, 9). Mas uma coisa é o intelecto, outra coisa é a razão. Pois é certo que temos razão [de algo] antes que nós entendamos [algo]; Mas não podemos entender [inteligir] se não temos razão. (AGOSTINHO, I, II, 3, tradução nossa, grifo nosso)<sup>17</sup>

Não obstante, o filósofo na obra *De Magistro* (Sobre o Mestre) revela ainda mais acerca da essência e do papel do intelecto. No diálogo supracitado, Agostinho e seu filho, o jovem Adeodato, discutem sobre a possibilidade de conhecimento das coisas verdadeiras e intelectuais através das palavras. Segundo Agostinho de Hipona, a verdade intelectual depende da razão e da boa vontade daquele que deseja apreender a verdade. Logo, segundo o filósofo, é impossível que aprendamos algo apenas pela força do discurso de outrem, é necessário que queiramos aprender com a ajuda do nosso *mestre interior* que ilumina o nosso entendimento.

Quando, porém, se trata daquelas coisas que contemplamos com a mente, isto é, com o intelecto e a razão, falamos sem dúvida das coisas que contemplamos naquela luz interior da Verdade, de que é iluminado e goza aquele que se chama “homem interior”. Mas ainda nosso ouvinte, se também ele as vê com o olho secreto e simples, conhece o que digo não pelas minhas palavras, mas por sua própria contemplação. Por conseguinte, tampouco a este, que intui a verdade, nada o ensino dizendo coisas verdadeiras, pois não é ensinado pelas minhas palavras, mas pelas coisas mesmas, que são evidentes porque Deus as manifesta interiormente. (AGOSTINHO, I, XII, 40)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> III. *Denique ubi Scriptura narrat quod facti sumus, ibi subiungit, ut nos pecoribus non solum anteponat, sed et praeponat, id est, ut ea nobis subiecta sint: ‘Faciamus’, inquit, ‘hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et habeat potestatem piscum maris, et volatilium caeli, et omnium pecorum, et serpentium quae repunt super terram’ (Gen 1, 26). Unde habeat potestatem? Propter imaginem Dei. Unde quibusdam dicitur increpando: ‘Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus’ (Ps. 31, 9). Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus; sed intellegere non valemus, nisi rationem habemus.*

<sup>18</sup> XL. *Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruatur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset.*

Esta citação revela que Agostinho compreende que algumas coisas só nos são compreensíveis através do olhar da reflexão. Não obstante, aquilo que ele chama de “*homem interior*” pode ser entendido como a junção entre a razão e o intelecto, onde o intelecto mostra-se superior, pois como dissemos anteriormente, ele é a ponte direta entre o homem e Deus.

É preciso salientar que a elucidação acerca dos termos é extremamente necessária, pois segundo o pensamento Agostiniano, as palavras “alma”, “espírito”, “mente”, “razão” e “intelecto” não são sinônimas umas das outras, pelo contrário, carregam significados particulares que decorrem de sua função particular. A “alma” é o sopro vital, aquilo que anima o nosso corpo. O “espírito” é a parte da nossa alma que nos difere dos outros animais, ou seja, é a nossa parte racional. A “mente” é a parte superior dessa parte racional, é a mente ou pensamento, que nos possibilita apreender as coisas inteligíveis. A “razão” opera com os dados apreendidos pela mente, de modo que nossa reflexão seja um ato puro da razão em sua atividade. O “intelecto” opera juntamente com a razão, porém o intelecto é a nossa “centelha divina”, é aquilo que temos de comum com o Criador, ou seja, é a partir do intelecto que a fé pode se iniciar.

## **2) Sobre a influência de Cícero no pensamento de Agostinho**

Agostinho viveu em um período que é filosoficamente denominado de *Patrística*. O nome designa uma filosofia que foi feita pelos Padres da Igreja. Segundo Souza (2001, p. 37) “a patrística pode ser considerada como uma tentativa de mostrar o Cristianismo como doutrina não oposta às verdades racionais do pensamento helênico”. Não obstante, é muito comum ouvir que os filósofos deste período “cristianizaram” a filosofia grega. Para Souza (idem) os padres fundamentaram seu argumento no princípio de que “a sabedoria pagã era obra da razão; e por isso também obra de Deus; logo ela pode ser utilizada a serviço da fé, surgindo assim uma filosofia cristã”.

Agostinho é o principal filósofo da Patrística, e como tal, erigiu parte de seu pensamento graças aos ensinamentos dos filósofos pagãos, como Platão, Plotino e Marco Túlio Cícero. Para Chadwick (1986, p. 9, tradução nossa), “A mais potente influência inicial guiadora do jovem Agostinho nos problemas filosóficos veio dos

---

diálogos de Cícero” não obstante, ele ainda acrescenta que “um dos muitos trabalhos de Cícero que Agostinho conheceu intimamente, um diálogo chamado *Hortensius*, que vindicava a necessidade do pensamento filosófico [...]”<sup>19</sup>. Segundo Agostinho, o *Hortensius* era tido como uma espécie de “manual de filosofia” por excelência, que defendia a filosofia e estimulava seu estudo. Atualmente esta obra encontra-se perdida e as poucas referências que temos de sua existência partem das palavras do próprio filósofo:

7. Era entre estes companheiros que eu, ainda de tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortensio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações em desejos. (AGOSTINHO, *Conf.*, III, IV, 7)<sup>20</sup>

Alguns comentadores<sup>21</sup> não consideram Cícero um filósofo, preferindo afirmar que o romano é apenas um depositário dos conhecimentos filosóficos. Seria muito injusto afirmar que Cícero não é de fato um filósofo, alguns comentadores como Powell (1989, p. 2-3), suportam a tese que a valia do pensamento de Cícero está na sua maneira particular de ver o mundo e os problemas filosóficos sob uma ótica tipicamente romana, onde os valores políticos e jurídicos ultrapassam a visão do homem grego. Não obstante, Powell enumera um conjunto de obras que de fato seriam trabalhos filosóficos de Cícero<sup>22</sup> em que ele deixa explícito o seu *modus operandi*.

---

<sup>19</sup> “The most potent initial influence guiding the Young Augustine in philosophical matters came from Cicero’s dialogues. Of the many works of Cicero which Augustine knew intimately, one dialogue called *Hortensius*, vindicating the necessity of philosophical thinking [...]”

<sup>20</sup> VII. *Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia.*

<sup>21</sup> Segundo ALMADA citando FRAILE (FRAILE, 1997c apud ALMADA, 2005, p. 19), “a formação filosófica de Cícero basta para explicar o caráter eclético de sua doutrina. Carece de originalidade, mas constitui uma fonte de valor inapreciável para o conhecimento dos estóicos médios e dos representantes da segunda e terceira Academia, cujas obras não chegaram até nós [...]”.

<sup>22</sup> Segundo Powell (1989, p. 4-10), os trabalhos *De Oratore*, *De República*, *De Legibus*, *De Inventione*, *De Gloria*, *De Officiis*, *De Divinatione*, *De Natura Deorum* e *Tusculanarum Disputationum* são alguns exemplos de obras que abordam temas filosóficos, retóricos, éticos e jurídicos.

Agostinho, um fiel leitor de Cícero, provavelmente sabia sobre a predisposição filosófica das obras de Cícero, compreendendo que o *Hortensius* deveria ser uma obra filosófica por excelência, mas não a única. Na obra “*Saint Augustin et Cicéron: I Cicéron das la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin*”, Maurice Testard afirma que é possível encontrar na obra de Agostinho rastros da influência do pensamento de Cícero.

Meus primeiros esforços foram aplicados a reconhecer a presença de Cícero na obra de Santo Agostinho, e uma prospecção rápida das obras de Agostinho me levaram, sem hesitação possível, a duas certezas que minhas pesquisas posteriores tem sempre confirmado. A influência de Cícero sobre o estilo de Santo Agostinho é certa. (TESTARD, 1958, p. I, tradução nossa)<sup>23</sup>

A partir desse pressuposto deixado por Testard, adquiriremos como premissa necessária para o nosso trabalho apenas a influência do Livro I das *Tusculanae Disputationes* (*Discussões Tusculanas*) sobre o pensamento do Santo Doutor acerca da alma e suas particularidades.

Aparentemente os pensamentos de ambos os filósofos são distintos entre si, sem dúvida devemos levar em conta a contextualização histórica de ambos, afinal, eles viveram em épocas diferentes e com uma cultura um pouco diferente. Porém, após reflexões minuciosas é possível notar algumas semelhanças, umas pequenas e outras grandes, as quais deverão ser examinadas nos parágrafos seguintes.

A primeira semelhança ocorre quando Cícero (*Tusc.*, I, 18) se propõe a examinar sobre “o que é o próprio espírito ou onde está ou de onde procede [...]”<sup>24</sup>. Agostinho se preocupa com a mesma questão no início do livro *De Quantitate Animae* (*Sobre a potencialidade da alma*). Tanto Cícero quanto Agostinho não discursam sobre o assunto naturalmente, ambos os filósofos são indagados por amigos que desejam conhecer as profundezas do espírito através das palavras destes homens doutos. Marco Túlio Cícero dialoga com Bruto, ao passo que Agostinho conversa com Evódio:

---

<sup>23</sup> “Mes premiers efforts se sont appliqués à reconnaître la présence de Cicéron dans l’oeuvre de saint Augustin, et une prospection rapide des ouvrages d’Augustin m’a conduit, sans hesitation possible, à deux certitudes que mes recherches postérieures ont toujours confirmées. L’influence de Cicerón sur le style de saint Augustin est certaine”

<sup>24</sup> “18. *Quid sit porro ipse animus, aut ubi, aut unde [...]*”

67. Onde está, pois, e de que natureza é essa mente? – Onde está a tua ou de que espécie é? Podes por acaso dizê-lo? Pois, se não chego a compreender tudo que quereria, nem ao menos me será permitido usar por ti o que consegui? (CÍCERO, *Tusc.*, I, I, 67)<sup>25</sup>

Evódio, por sua vez, fará uma pergunta a Agostinho muito parecida com a de Bruto:

**Ag.** Resuma brevemente o que deseja saber sobre a alma.<sup>26</sup>

**Ev.** Farei assim, pois tenho o assunto constantemente lembrado. Desejo saber: A origem da alma; o que ela é; qual sua natureza; sua potencialidade [...] (AGOSTINHO, *De quant.*, I, I, 1.)<sup>27</sup>

É interessante notar que ambos os filósofos colocam essas questões no início de seus longos textos, ao fim destes mesmos textos notamos que os filósofos se “cansam” de versar sobre o tema, deixando a conversa para outro momento oportuno, o qual não ocorre. A partir desse pressuposto, podemos considerar que tal alocação demonstra a dificuldade de explanar sobre o tema, de modo que Agostinho, assim como Cícero, preferam falar sobre aptidões, atributos e funções que a alma desempenha. Logo, investigar sobre a natureza da alma e sua procedência é, sem dúvida, algo de grande riqueza, entretanto, trilhar tal caminho é um engenho áspero e fatigante, pois os filósofos falam muito pouco a respeito, apenas o estritamente necessário.

Na citação anterior, as duas primeiras coisas perguntadas por Evódio, a saber, sobre a *origem* e sobre a *natureza* da alma, abrem um ponto de convergência entre o pensamento de Agostinho e Cícero. Tanto um quanto o outro concordam em afirmar que a alma não é formada por nenhum atributo material, seja ele os quatro elementos ou qualquer outra coisa sensível – pensamento comum entre os pré-socráticos. Os dois procedem de modo categórico, afirmando o que a alma não é. Também não são temerários em afirmar do que ela é formada, admitindo peremptoriamente que não sabem ao certo qual a substância compõe a alma. Quanto à origem, os dois filósofos concordam que ela provém de algo divino, todavia, Cícero afirma que ela origina do

---

<sup>25</sup> LXVII. *Ubi igitur aut qualis est ista mens? – ubi tua aut qualis? Potesne dicere? an, si omnia ad intellegendum non habeo quae habere vellem, ne iis quidem quae habeo mihi per te uti licebit?*

<sup>26</sup> **Augustinus.** *Enumera breviter quae de anima audire velis.*

<sup>27</sup> **Evodius.** *Faciam: nam sunt mihi ista diuturna cogitatione praeparata. Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit [...]*

mesmo local que os astros, ao passo que Agostinho afirma que a alma humana deriva das mãos criadoras de Deus. Vejamos o que diz Cícero:

66. ‘Nenhuma origem dos espíritos pode ser encontrada na terra; pois, nada de composto e material existe nos espíritos que pareça ser plasmado ou nascido da terra, nada nem mesmo de líquido ou da natureza do ar ou de fogo. (CICERO, *Tusc.*, I, I, 66)<sup>28</sup>

60. Certamente não é do coração, nem do sangue, nem do cérebro, nem dos átomos; ignoro se é por ventura o fogo da alma, nem me envergonho de confessar que os desconheça, porque de fato não sei: se pudesse afirmar outra coisa a respeito de um assunto obscuro, como se o espírito é alma ou fogo, juraria que ele é divino. (ibidem, 60)<sup>29</sup>

62. Pois também para os ouvidos foi descoberto e aperfeiçoado um grande divertimento tanto pela variedade combinada como pela natureza dos sons, e temos contemplado os astros, tanto os que estão fixos em certos lugares como os que, não de fato, mas no modo de dizer, são errantes, cujas rotações circulares e todos os movimentos aquele que viu pelo espírito ensinou que seu espírito é semelhante ao daquele que os teria fabricado no céu. (ibidem, 62)<sup>30</sup>

Leiamos, o que afirma Agostinho sobre a *natureza e origem* da alma:

**Ag.** [...] Qual destas coisas quer saber ao indagar de onde vem a alma? Sua pátria de origem, ou qual sua substância?<sup>31</sup>

**Ag.** Creio que a pátria de origem da alma é Deus que a criou. Sobre a sua substância própria não posso imediatamente responder, pois não é possível compará-la com as diversas naturezas que nossos sentidos percebem. Não tem nenhum dos quatro elementos, terra, água, ar e fogo, nem composição como o que é formado por eles, por todos ou por alguns somente. [...] Se a pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo. O corpo é feito dos quatro elementos. Quanto à alma, que entendo como substância própria, não saberia dizer como é tal substância, como não sei dizer como é a substância dos elementos do corpo. (AGOSTINHO, *De quant.*, I, I, 2)<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> LXVI. *‘Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil NE aut umidum quidem aut flabile aut igneum.*

<sup>29</sup> LX. *Non est certe nec cordis, nec sanguinis, nec cerebri, nec atomorum; animae sit ignisne nescio, nec me pudet ut istos fateri nescire quod nesciam: illud, si ulla alia de re obscura adfirmare possem, sive anima sive ignis sit animus, eum iurarem esse divinum.*

<sup>30</sup> LXII. *Nam et auribus oblectatio magna parta est inventa et temperata varietate et natura sonorum, et astra suspeximus cum ea quae sunt infixae certis locis, tum illa non re sed vocabulo errantia, quorum conversiones omnisque motusque animo vidit, is docuit similem animum suum eius esse, qui ea fabricatus esset in caelo.*

<sup>31</sup> **Ag.** [...] *Quid horum scire vis cum interrogas unde sit anima? Utrumnam quasi regionem eius et patriam, unde huc venerit, nosse desideras; an vero quae sit eius substantia, requiris?*

<sup>32</sup> **Ag.** *Propriam quamdam habitationem animae ac patriam Deum ipsum credo esse a quo creata est. Substantiam vero eius nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis,*

É interessante notar que enquanto Agostinho necessita firmar a todo o momento seus compromissos teológicos com a Igreja, Cícero carece de tais necessidades. Tanto Cícero quanto Agostinho – via bases diferentes – concordam que a alma é imaterial, indivisível e imortal. Sobre este último atributo, Cícero afirma que além de imortal a alma é eterna, algo que Agostinho não afirma e jamais afirmará, pois segundo o filósofo, somente Deus é eterno. Vejamos as acepções dos filósofos:

55. [...] Portanto, o espírito percebe que se move; se pois percebe, percebe ao mesmo tempo o fato de que se move a si mesmo por sua força, não alheia, e que não pode suceder que ele próprio desista de si mesmo. Com isso se efetua a eternidade, a não ser que tenhas algo a acrescentar. [...] (CÍCERO, *Tusc.*, 55, grifo nosso)<sup>33</sup>

**Ev.** Está bem, mas fazemos coisas mortais, e Deus fez a alma imortal. Ou pensa de outro modo?<sup>34</sup>

**Ag.** Queria que os homens pudessem fazer aquilo que faz o poder divino? (AGOSTINHO, *De Quant.*, II, 3)<sup>35</sup>

Tais excertos colocam as distinções de pensamentos entre ambos os filósofos. Cícero é um romano de 106 a.C., embebido por leituras de filósofos gregos, os quais eram politeístas e dependiam da noção aristotélica de eternidade do mundo. Agostinho é um filósofo cristão de 354 d.C., com seu pensamento arraigado a pressupostos da religião cristã não poderia aceitar tal proposição acerca da eternidade da alma. Agostinho compreende que somos feitos à imagem e semelhança de Deus, porém, não somos Deus. Nossa alma é imortal, mas de modo algum eterna, pois a mesma é criada e nada que é criado pode ser absoluto em si mesmo.

Outro grande ponto de convergência entre o pensamento de Cícero e Agostinho se realiza na questão do “conhecimento da alma por ela mesma”. Grosso modo, ambos

---

*quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto. [...] Sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra.*

<sup>33</sup> *LV. [...] Sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse ut ipse umquam a se deseratur. Ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec.*  
[...]

<sup>34</sup> **Ev.** *Sed nos videmur mortalia facere, Deus autem immortalem animam fecit, ut opinor, nisi forte tibi aliter videtur.*

<sup>35</sup> **Ag.** *Ergo tu velles talia fieri ab hominibus, qualia Deus fecit?*

os filósofos compreendem que a nossa alma consegue compreender-se a si mesma, tal compreensão é a marca que temos do divino. Segundo Cícero:

51. Isso refletem aqueles que negam que o espírito possa compreender-se a si mesmo sem corpo: verão a quem compreendam no próprio corpo. A mim, na verdade, ocorre muito mais dificilmente o pensamento de vislumbrar a natureza do espírito, e muito mais obscuro para mim é qual seja a natureza do espírito no corpo como em morada estranha, do que sua natureza quando se separar e chegar ao céu livre como à sua casa. Se, porém, porque nunca vimos, não podemos entender de que natureza isso seja, com certeza podemos apreender pelo pensamento tanto o próprio deus como o espírito divino livre de corpo.[...] 52. Na verdade, existe o conhecido ou o supremo ver o espírito pelo próprio espírito, e seguramente tem essa força o preceito de Apolo, pelo qual adverte que cada um se conheça a si mesmo. [...] Portanto, quando diz “conheça-te”, diz o seguinte: “Conheça teu espírito”. Pois de certo o corpo é como que um recipiente ou algum receptáculo do espírito; o que quer que é feito por teu espírito, é feito por ti. Em consequência, se esse conhecer não fosse divino, esse preceito de todo espírito penetrante não seria atribuído a um deus. (CICERO, *Tusc.* I, 51-52.)<sup>36</sup>

Agostinho no *De Trinitate* expõe algo similar:

3. A mente não se pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não conhece? Estaria falando nesciamente aquele que dissesse que ela se ama, a partir de um conhecimento genérico ou específico, pelo qual se sabe semelhante à mente dos outros. Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não conhece a si mesma? [...] Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma. Logo, a mente conhece-se a si mesma, por si mesma, por ser incorpórea. Pois se não conhecer a si mesma não poderá amar-se a si mesma. (AGOSTINHO, IX, III, 3)<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> LI. *Haec reputent isti qui negant animum sine corpore se intellegere posse: videbunt, quem in ipso corpore intellegant. Mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multo obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit. Si enim, quod numquam vidimus, id quale sit intellegere non possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus. [...]* LII. *Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo Monet ut se quisque noscat. [...]* Cum igitur ‘nosce te’ dicit, hoc dicit: ‘nosce animum tuum.’ nam corpus quidem quae vas est aut aliquod animi receptaculum; ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te. Hunc igitur nosse nisi divinum esset, non esset hoc acrioris cuiusdam animi praeceptum tributum deo.

<sup>37</sup> III. *Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem quales alias experta est et ideo amare semetipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem nouit si se non nouit? [...]* Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam nouit quoniam est incorporea. Nam si non se nouit, non se amat.

Nesse ponto, a semelhança entre ambos é grande. Não há fontes que comprovem que Agostinho de fato se valeu das noções expostas por Cícero nas suas *Tusculanas* para falar sobre o conhecimento da alma sobre ela própria. Entretanto, parece que não podemos deixar de considerar a seguinte hipótese: Agostinho aproveitou retalhos do pensamento de Cícero e os cerziu a seu modo, adicionando adornos cristãos. Tomando por base a obra de Testard (1958), é possível aferir que Agostinho tenha sido influenciado por vários escritos de Cícero e não somente o *Hortensius*<sup>38</sup>.

O último ponto de convergência entre o pensamento de Cícero e Agostinho é também o ponto que introduzirá o próximo assunto, a saber, sobre as operações que o espírito exerce. Segundo Cícero:

66. [...] Porquanto, nesses elementos<sup>39</sup> nada existe que tenha força da memória, da mente e do pensamento [...] Portanto, cada natureza é única e a força do espírito distinta em relação a essas naturezas comuns e conhecidas. Em consequência, o que quer que seja aquilo que sente, que conhece, que vive, que prospera, é necessário que, pelo mesmo motivo, seja eterno. (CÍCERO, *Tusc.*, I, I, 66)<sup>40</sup>

Assim como Cícero, Agostinho compreende que a alma *memoriza*<sup>41</sup>, *sente*<sup>42</sup>, *conhece*<sup>43</sup>, *vive*<sup>44</sup>, *prospera*<sup>45</sup> e, por conseguinte, é *imortal*<sup>46</sup>, mas de modo algum eterna. Ressaltemos novamente que o atributo da eternidade garantiria à alma uma independência *per se*, ou seja, ela existiria antes mesmo de ter sido criada, o que para Agostinho se configura num grande absurdo, pois, todas as coisas derivam única e exclusivamente de Deus. Segundo Agostinho, a passagem que melhor exemplifica a dependência dos homens e do mundo perante Deus deriva do Apóstolo Paulo (1 Cor.

---

<sup>38</sup> A segunda parte da obra de Testard (1958) traz um repertório de textos em que o autor aduz fragmentos de Agostinho que comportam menções, citações expressas ou tácitas de Cícero (cf. *Saint Augustin et Cicéron II: repertoire des texts*. Paris: Études Augustiniennes, 1958b).

<sup>39</sup> Cícero fala sobre os quatro elementos: terra, ar, fogo e água.

<sup>40</sup> LXVI. [...] *His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, [...] Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.*

<sup>41</sup> Cf. *Conf.*, X, VIII, 12-15; Cf. *Conf.*, XI, XXVII, 34-36.

<sup>42</sup> Cf. *De quant.*, I, XXIII, 41.

<sup>43</sup> Cf. *De ordine*, II, XI, 32; Cf. *De Trin.*, IX, VI, 9; Cf. *De quant.*, I, XXIV, 45.

<sup>44</sup> Cf. *De inmort.*, I, IX, 16.

<sup>45</sup> Cf. *De quant.*, I, XVI, 27; Cf. *De Civ.*, XXII, XXIV, 3.

<sup>46</sup> Cf. *De inmort.* I, I, 1; Cf. *Soliloq.*, II, I, 1.

III, 7, tradução nossa) quando este diz em sua carta aos Coríntios<sup>47</sup>: “*Nem quem planta é alguma coisa, nem quem rega, mas quem dá o crescimento – Deus.*”<sup>48</sup>.

### 3) Sobre as operações da alma por Agostinho

#### 3.1) Da memória

Nas *Tusculanas*, Cícero não se preocupa em fazer uma exposição integral e pormenorizada a respeito de cada atributo da alma, fiando-se apenas em descrições sumárias e curtas. Ao passo que Agostinho sente a necessidade de tentar esgotar essas temáticas, procurando esclarecer minuciosamente sobre tudo o que o intelecto, guiado pela luz divina, pode deduzir sobre as almas. Convém-nos, contudo, fazer uma única reserva a Cícero, condizente com o que o filósofo afirma sobre a memória. Há no texto de Cícero um excerto em que o filósofo exprime sobre como o nosso espírito capta e fixa em si as percepções que temos do mundo sensível. Tal explicação de Cícero esboça de maneira semelhante o modo como Agostinho explica a sua teoria sobre a memória. Vejamos o excerto de Cícero:

61. Se porventura julgarmos haver no espírito determinado receptáculo em que são infundidas aquelas coisas de que nos recordamos, como em algum vaso? Isso porém, é absurdo; pois como pode ser entendida essa infusão ou essa tal forma do espírito ou simplesmente esse tão grande receptáculo? E se julgarmos que o espírito é impresso, como a cera e que a memória são os vestígios das coisas gravadas na mente? Essas podem ser os vestígios das palavras, podem ser os vestígios das próprias coisas, além disso, aquela tão desmedida grandeza que possa reproduzir aquelas coisas tão numerosas? (CÍCERO, *Tusc.*, I, 61)<sup>49</sup>

Agostinho, no Livro XI da obra *Confessiones (Confissões)*, põe-se a cargo de exprimir-se sobre a concepção humana do tempo. O filósofo compreende que o tempo, diferentemente da concepção defendida pelos gregos, não é eterno e não porta existência *per se*. Logo, o tempo é apenas uma criatura de Deus. Neste caso, se o tempo não tem uma existência própria, como nós o percebemos e o medimos? Como podemos

---

<sup>47</sup> Cf. *De Civ.* XXII, XXIV, 2.

<sup>48</sup> “*Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*”

<sup>49</sup> *LXI. Utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse, quo tamquam in aliquod vas ea, quae meminimus, infundatur? Absurdum id quidem; qui enim fundus aut quae talis animi figura intellegi potest aut quae tanta omnino capacitas? Na inprimi quae ceram animum putamus, et esse memoriam signatarum rerum in mente vestigia? Quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia, quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere?*

lembrar-nos de coisas que aconteceram no passado? Como podemos prever o futuro baseado em acontecimentos presentes? Agostinho percebe a magnitude de tal problema propondo uma solução inovadora: o tempo enquanto uma *distensão da alma*.

A solução proposta por Agostinho se sustenta no princípio de que tudo o que passa pela nossa percepção admoesta a alma, esta que é capaz de captar e mensurar o tempo através de uma operação do espírito. Quando nossa alma acessa a memória, ela consegue perceber os tempos passados se tornarem presentes através da atividade de rememoração. O mesmo ocorre com o futuro quando nossa alma projeta e faz prognósticos com base em fatos anteriores, de modo que o futuro também exista quando se torna percebido pela alma em sua atividade de prognosticar. Quando Agostinho descreve o processo, podemos notar a semelhança com Cícero:

35. [...] Não as meço, portanto, a elas, que já não existem, mas a alguma coisa delas que permanece gravada na minha memória.<sup>50</sup>

36. Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos. [...] Confiando-o à memória, começaria a produzir aquela palavra que soa, até atingir o limite proposto. Mas essa voz ressoa e ressoará, pois a parte que esmoreceu sem dúvida já ressoou, e o que resta soar ainda. (AGOSTINHO, *Conf. XI, XXVII, 35-36*)<sup>51</sup>

Não é de se estranhar que Agostinho reserve à memória a característica de ser um atributo da alma. A memória é capaz de realizar a operação de recordar coisas sensíveis como cheiros, gostos, texturas, imagens e sons. Do mesmo modo, a memória também é capaz de recordar-se de coisas não sensíveis como os números e as dimensões e os conceitos que a matemática abarca. A memória, portanto, é para Agostinho um

---

<sup>50</sup> XXXV. [...] *Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.*

<sup>51</sup> XXXVI. *In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praeterierunt in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. [...] memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat [...]*

instrumento da alma. Se não fosse deste modo, a alma nunca poderia se *distender* para conseguir medir os tempos:

21. Não é de admirar, tratando-se do corpo: porque o espírito é uma coisa e o corpo é outra. Por isso, se recorde, cheio de gozo, as dores passadas do corpo, não é de admirar. Porém, aqui o espírito é a memória. Efetivamente, quando confiamos a alguém qualquer negócio, para que se lhe grave na memória, dizemos-lhe: “Vê lá, grava-o bem no teu espírito”; portanto, chamamos espírito à própria memória. [...] Não há dúvida que a memória é como o ventre da alma. (AGOSTINHO, *Conf.*, X, XIV, 21)<sup>52</sup>

### 3.2) Do Conhecimento Sensível

Em Agostinho a temática da memória desemboca de modo essencial e com o perdão do termo anacrônico, em uma “teoria do conhecimento”. Pois, se a memória é capaz de recordar-se daquilo que é *sensível* e daquilo que é *inteligível*, é necessário, portanto, que nossa alma tenha conhecido primeiramente o seu objeto. Segundo Agostinho (*De Trin.* IX, XII, 18), “devemos deduzir sem reservas que todas as coisas que conhecemos geram ao mesmo tempo em nós o seu conhecimento.”<sup>53</sup>. Ou seja, para haver conhecimento é necessário que haja um sujeito que irá conhecer e um objeto que *se permite*<sup>54</sup> ser conhecido.

Gilson (2007, p. 119) afirma que “não há qualquer traço de ocasionalismo ou de inatismo do conhecimento sensível na filosofia agostiniana”. Deste modo, o comentário de Gilson atesta porque é impossível que imaginemos ou nos lembremos de algum objeto que nunca tenhamos visto antes. Porém, os sentidos não trazem o conhecimento pronto e acabado para a alma, pois como já dizia Agostinho (*De quant.*, I, XXIV, 45, tradução nossa), “uma coisa é ver, outra conhecer.”<sup>55</sup>.

Segundo Agostinho, os nossos sentidos são apenas ferramentas das quais a alma se vale para construir um conhecimento verdadeiro:

---

<sup>52</sup> XXI. *Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est. Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria (nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: "Vide, ut illud in animo habeas", et cum obliviscimur, dicimus: "Non fuit in animo" et "Elapsum est animo", ipsam memoriam vocantes animum) [...]. Nimirum ergo memoria quasi venter est animi.*

<sup>53</sup> “Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui.”

<sup>54</sup> Segundo Agostinho, é impossível que conheçamos algo que nos é incognoscível. Todavia podemos ignorar a existência de algo que é cognoscível.

<sup>55</sup> “Igitur aliud est videre aliud cognoscere.”

32. Portanto, vejo dois domínios nos quais o poder e a força da razão pode ser atribuído até aos próprios sentidos: as obras dos homens, que se vêem, e as palavras, que se ouvem. Num caso e noutro, a mente faz uso, por necessidade do corpo, de um mensageiro duplo: um que é os olhos e outro dos ouvidos. (AGOSTINHO, *De ord.*, II, XI, 32)<sup>56</sup>

9. Neste assunto, tenho experiência dos sentidos quase como que de uma nave. Pois quando eles me conduziram ao lugar de destino, onde os deixei, já como que em terra comecei a ponderar essas coisas com o pensamento; durante muito tempo vacilaram-me os pés. (AGOSTINHO, *Soliloq.*, I, IV, 9)<sup>57</sup>

Agostinho reserva aos sentidos apenas o papel de captar as sensações e levá-las à alma. A alma é quem sente através dos sentidos, por isso é impossível que um dos nossos cinco sentidos gere algum conhecimento, afinal tudo que carregam são apenas percepções com carência de significados. Assim, Agostinho (*De quant.*, I, XXV, 48), define por *sensação* aquilo que não é “diretamente oculto à alma o que sofre o corpo”<sup>58</sup>.

O filósofo compreende a possível dificuldade que seus leitores possam ter ao travar contato com essa ideia, afinal, parece-nos que assim que algo nos toca o sentido adquirimos conhecimento. No *De quantitate animae*, para demonstrar que uma coisa é *sentir* e outra é *entender* o que é sentido, o filósofo recorre à imagem da fumaça em relação ao fogo:

45. **Agostinho.** Talvez deva se admirar. Agora explique o seguinte: Vemos com os olhos tudo aquilo que entendemos através da visão?

**Evódio.** Penso que sim.

**Ag.** Então, por que, vendo somente a fumaça, entendemos a existência do fogo que ainda não vemos?

**Ev.** É verdade. Já não penso que vemos tudo o que podemos entender usando a vista. Como você disse, podemos ver uma coisa e perceber a existência de outra que a visão não mostra diretamente.

**Ag.** E então? Podemos deixar de ver o que sentimos diretamente com a visão?

**Ev.** De modo algum.

**Ag.** Logo, uma coisa é sentir, outra entender?

**Ev.** Certamente, pois é vendo que sentimos a impressão da fumaça, como é entendendo que sabemos do fogo ainda não visto.

---

<sup>56</sup> XXXII. Duo ergo video, in quibus potentia visque rationis possit ipsis etiam sensibus admoventi: opera hominum quae videntur et verba quae audiuntur. In utroque autem utitur mens gemino nuntio pro corporis necessitate: uno qui oculorum est, altero qui aurium.

<sup>57</sup> IX. Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt.

<sup>58</sup> “Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam [...]”

**Ag.** Entendeu bem. Quando isso acontece, o nosso corpo nada sofre da impressão do fogo, apenas da fumaça diretamente percebida. Logo, como já foi estabelecido, ver é sentir, sentir é sofrer uma impressão sensível. (AGOSTINHO, I, XXIV, 45)<sup>59</sup>

Interessante notar que ao *sentirmos* a fumaça, nossa razão automaticamente nos leva a procurar a causa da mesma, algo que para um homem de 387-388d.C. <sup>60</sup> não poderia ter outra origem senão o fogo. O processo de indução é imperceptível, por isso é difícil para Evódio compreender porque nem sempre tudo o que vemos com os olhos também é entendido pela visão. Pois, se conhecemos a fumaça e o fogo, e sabemos que o primeiro é causa do segundo em combustão com algum objeto, certamente nos é natural que ao *sentirmos* a fumaça, *entendamos* que exista fogo. Assim, Agostinho fecha o argumento:

45. **Ag.** Desta forma, quando a alma percebe alguma coisa por intermédio de uma impressão do corpo, não chamamos a isso imediatamente com o nome de um dos cinco sentidos, a não ser quando é assim diretamente sentido pela alma. Pois o fogo não foi visto, nem ouvido, nem cheirado, saboreado ou tocado por nós. Entretanto, tal fogo não se oculta ao entendimento da alma. E como este entendimento não se denomina sensível, pois nada sofre o corpo da impressão do fogo, chamamos de conhecimento feito através de um sentido. Isto porque a impressão do corpo é causada diretamente por outro objeto, a fumaça, como já comprovado. (idem)<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> XLV. **Augustinus.** *Recte fortasse existimas. Sed responde obsecro, utrum omne quod per visum cognoscimus, videamus.*

**Evodius.** *Ita credo.*

**Ag.** *Credis etiam omne quod videndo cognoscimus, per visum nos cognoscere?*

**Ev.** *Et hoc credo.*

**Ag.** *Cur ergo plerumque fumum solum videndo, ignem subter latere cognoscimus, quem non videmus?*

**Ev.** *Verum dicis: et iam non puto nos videre quidquid per visum cognoscimus: possumus enim, ut docuisti, aliud videndo, aliud cognoscere quod visus non attigerit.*

**Ag.** *Quid? illud quod per visum sentimus, possumusne non videre?*

**Ev.** *Nulla modo.*

**Ag.** *Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere.*

**Ev.** *Omnino aliud: nam sentimus fumum, quem videmus; et ex eo ignem, quem non videmus, subesse cognoscimus.*

**Ag.** *Bene intellegis. Sed vides certe cum hoc accidit, corpus nostrum, id est oculos, nihil pati ex igne, sed ex fumo quem solum vident. Etenim videre, sentire; et sentire, pati esse, iam supra consensimus.*

<sup>60</sup> Faixa de tempo em que a obra *De quantitate animae* foi escrita. Cf. SOUZA, 2001, p.26.

<sup>61</sup> XLV. **Ag.** *Cum ergo per passionem corporis non latet aliquid animam, non continuo sensus vocatur unus de quinque memoratis; sed cum ipsa passio non latet: namque ille ignis non visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus a nobis, non tamen latet animam, fumo viso. Et cum hoc non latere non vocetur sensus, quia ex igne corpus nihil est passum; vocatur tamen cognitio per sensum, quia ex passione corporis quamvis alia, id est ex alterius rei visione, coniectatum est atque compertum.*

Outra pista que aponta que o tipo de conhecimento é proveniente dos sentidos, e não do intelecto, está no texto latino. No texto original é possível reparar que o filósofo se vale do termo *cognitio*, derivado de *cognoscere*, o qual significa *conhecer*. Porém, o conhecimento do *cognoscere* depende exclusivamente dos sentidos ou da experiência<sup>62</sup>.

Enfim, a exposição de Agostinho acerca do conhecimento dos sensíveis parece-nos satisfatória, o filósofo afirma que nossa alma conhece os objetos ao inteligir ou abstrair as impressões sensíveis que os sentidos carregam. Certamente a teoria não é indefectível, portanto alguns problemas: Se a alma é quem conhece os objetos sensíveis e não o corpo, qual a função do corpo? Do mesmo modo, como dissociar precisamente o objeto que é percebido e a sensação que temos do objeto?<sup>63</sup> Tais problemas evidenciam a dificuldade sofrida pelo filósofo em conciliar a alma e o corpo. Contudo, apesar de valorosa, sobre essa problemática não devemos nos debruçar aqui, pois não é o objetivo do nosso trabalho.

### 3.2.2) Do Conhecimento Inteligível

A “teoria do conhecimento” de Agostinho acerca do conhecimento inteligível tem como base a teoria platônica da reminiscência da alma. A teoria platônica da *recordação* ou *amnese* afirma que as nossas almas, antes de habitar a morada do corpo, passaram por uma série de estados encarnados e desencarnados, trazendo consigo alguns conhecimentos do mundo provenientes destes ciclos anteriores. Logo, *conhecer* é *recordar* desses conhecimentos ao travar contato com o mundo, como evidencia Platão no diálogo *Mênon*:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a

---

<sup>62</sup> Em seu dicionário latino-português, FARIAS (1994, p.116, grifo nosso) define o vocábulo *conosco* da seguinte forma: “**cognosco, -is, -ere, -gnovi, -gnitum**, v. tr. I – Sent. próprio: 1) Conhecer (pelos sentidos), ver, ser informado, saber, tomar conhecimento (Cíc. Fam. 1, 5b, 1); (Cés. B. Gal. 1, 22, 4). Daí: 2) Conhecer (por experiência), aprender, saber, tomar conhecimento (Cés. B. Gal. 7, 1, 1); (Cés. B. Gal. 2, 26, 5).”

<sup>63</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 123.

alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorando uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. (PLATÃO, 81c-81d)<sup>64</sup>

Agostinho aceita parte da teoria platônica. Concorda com Platão quando este afirma que nossa alma não vem ao mundo sem algum conhecimento prévio, porém, acrescenta que Deus, iluminou nossa alma, depositando nela alguns conhecimentos que seriam usados posteriormente por nós. Tais conhecimentos são de natureza puramente intelectual, pois já dissemos anteriormente que não existe no pensamento de Agostinho nenhuma forma de conhecimento inato acerca das coisas materiais. Vejamos o que afirma o Santo Doutor:

18. Por esta razão, aprender estas noções – de que não haurimos as imagens pelos sentidos, mas que sem imagens vemos no nosso interior tais como são em si mesmas – achamos que consiste apenas em coligir pelo pensamento aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas e em obrigá-las, pela força da atenção, a estarem sempre como que à mão e a apresentarem-se com facilidade ao esforço costumado do nosso espírito. Quantas destas espécies nos traz a nossa memória as quais já antes havíamos encontrado e – como já me exprimi – as tivemos como que à mão! Nós somos de parecer que já aprendemos e conhecemos estas coisas. (AGOSTINHO, *Conf.*, X, XI, 18)<sup>65</sup>

Podemos citar como exemplo desta forma de conhecimento o “*cogito*” agostiniano. Não é muito difícil de associar o “*cogito*” cartesiano com o agostiniano, pois em suma, ambos apresentam a mesma ideia, a saber, que não podemos duvidar do princípio nossa própria existência, pois a própria dúvida é uma evidência da nossa existência. Vejamos o que afirma o filósofo francês:

---

<sup>64</sup> [81.ξ] ὅτε οὐκ ἔστι ψυχῆ θάνατος τε οὐσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ὡρακυῖα καὶ τὸ νθάδε καὶ τὸ ἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὅστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ῥετῆος καὶ περὶ ἄλλων οὐδὲν εἶναι ἀτῶν ἀναμνησθῆναι, ἢ γε καὶ πρότερον πίστατο. ὅτε γὰρ τῆς φύσεως [81.d] πάσης συγγενος ὀψης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς πάντα, οὐδὲν κωλύει εἶναι μόνον ἀναμνησθέντα - ὁ δὲ μάθησιν καλοῦσιν ἀνθρώποι - τὰλλα πάντα ἀτῶν ἀνευρεῖν, ἂν τις ἀνδρεῖος ἢ καὶ μὴ ποκάμνῃ ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἴρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ἴλον ἴστί.

<sup>65</sup> XVIII. Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur.

9. Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, a coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que também sente. (DESCARTES, *Meditationes*, II, 9).<sup>66</sup>

Agora, comparemos com os dizeres de Agostinho:

1. **Razão.** Tu, queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?  
**Agostinho.** Sei.  
**R.** De onde sabes?  
**Ag.** Não sei.  
**R.** Sentes-te como um ser simples ou múltiplo?  
**Ag.** Não sei.  
**R.** Sabes que te moves?  
**Ag.** Não sei.  
**R.** Sabe que te pensas?  
**Ag.** Sei  
**R.** Portanto, é verdade que pensas.  
**Ag.** Sim. (AGOSTINHO, *Soliloq.*, II, I, 1)<sup>67</sup>

Atentemos para o latim, onde o filósofo se utiliza do termo *scio*, derivado do verbo latino *scire*, o qual significa *saber*, ou *conhecer*. O verbo latino *scire* é dá origem ao substantivo *scientia*, o qual se traduz por *ciência*. Deste modo, temos que o *scio* designa um conhecimento certo, infalível e indubitável, ou seja, um conhecimento divino. Pois, somente os conhecimentos adquiridos por Deus são infalíveis.

No Livro XI da obra *De Civitate Dei* o pensamento de Agostinho se aproxima ainda mais do “*cogito*” cartesiano:

26. A certeza de que eu existo, de que eu sei isto e de que estou feliz por isto acontece independentemente de qualquer fantasia ou contradição imaginária. Com relação a essas verdades, não temo qualquer argumento apresentado pelos acadêmicos. Se eles dizem “E

---

<sup>66</sup> IX. *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.*

<sup>67</sup> I. **Ratio.** *Tu qui vis te nosse, scis esse te?*

**Augustinus.** *Scio.*

**R.** *Unde scis?*

**Ag.** *Nescio.*

**R.** *Simplicem te sentis, anne multiplicem?*

**Ag.** *Nescio.*

**R.** *Moveri te scis?*

**Ag.** *Nescio.*

**R.** *Cogitare te scis?*

**Ag.** *Scio.*

**R.** *Ergo verum est cogitare te.*

**Ag.** *Verum.*

se você estiver errado?”, respondo “Ainda que eu esteja errado, ainda sim existo”. O ser que não existe não pode se enganar. Por isso, se me engano existo. Logo, se o fato de estar enganado prova que eu existo, como posso estar errado quando penso que existo, se meu erro confirma minha existência. Por isso, devo existir para que possa estar errado, logo, mesmo que esteja errado, não se pode negar que eu não o estou na minha certeza de que eu existo. (AGOSTINHO, XI, XXVI)<sup>68</sup>

Na passagem anterior, quando Agostinho afirma “*Si enim fallor, sum*” ele reforça que sua existência é provada única e exclusivamente pela sua capacidade de duvidar. A certeza da existência é de caráter indubitável e não sobrevém à alma por intermédio dos sentidos e da memória, tal conhecimento é inato ao homem. Logo, Agostinho (*De Trin.*, X, X, 16) considera que “toda força do preceito de conhecer-se reside na certeza de que não é nada daquilo de que não está certa; e que ela unicamente está certa de ser aquilo que tem certeza”.

Agostinho só consegue alçar o conhecimento de si contando com a ajuda do “*mestre interior*”, que segundo o filósofo (*De Mag.*, I, XI, 38), é “consultado por toda alma racional”. O conhecimento interior também é algo inato, desprovido de qualquer experiência sensível prévia. Segundo Cerqueira citado por Almada (CERQUEIRA, 2001, p. 179 *apud* ALMADA, 2005, p. 50), o “entendimento ou inteligência, que é o poder ‘ver dentro’ (*intelligentia* → *intellego* → *inter-lego*) todas as coisas, a começar por si mesmo”. Como vimos na primeira parte deste trabalho, o intelecto é a parte da alma que é iluminada por Deus, não obstante, é somente o intelecto que nos permite ‘ver dentro’ de nós mesmos:

38. Ora, acerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-la. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior (Ef 3, 16), Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria (1 Cor 1, 24). Toda alma racional a consulta; mas a cada uma se abre na medida em que é capaz de captá-la, em virtude de sua própria vontade, boa ou má. (AGOSTINHO, *De Mag.*, I, XI, 38).<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> XXVI. *sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor.*

<sup>69</sup> XXXVIII. *De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur,*

#### 4) Conclusão

Concluída a exposição sobre a alma em Agostinho de Hipona, é possível agora dedicar-se ao comentário acerca das três questões fundamentais que permearam este trabalho, a saber, sobre o problema da terminologia em Agostinho, sobre a proximidade de pensamento entre Cícero e Agostinho e, por fim, sobre as operações desempenhadas pela alma.

A primeira questão, sobre a terminologia utilizada pelo filósofo, mostra sua importância quando nos confrontamos com as significações específicas de cada termo utilizado pelo filósofo. Deste modo, justificamos o porque de nos valermos de todas as citações em latim e português. No português, os termos “alma”, “espírito”, “mente”, “razão” e “intelecto” (ou entendimento) são muitas vezes utilizados como sinônimos, de modo que signifiquem apenas uma essência supra-sensível que dá vida ao corpo. Ao passo que no latim os termos apresentam alguns significados próprios, de modo que a simples tradução sem o conhecimento do que se traduz acarreta na incompreensão da mensagem passada pelo filósofo de Hipona. Sendo assim, buscou-se na primeira parte do trabalho fazer as distinções dos termos, mostrando em quais situações eles se encaixam no pensamento do Santo Doutor.

Esclarecido o problema terminológico, nos direcionamos ao problema entre Cícero e Agostinho. Certamente não há como negar a influência do primeiro sobre o segundo, pois, como foi dito, o próprio filósofo afirma que foi “despertado” para a beleza da filosofia graças à leitura de Cícero. Porém, nosso estudo se fiou somente sobre o Livro I da obra *Discussões Tuscianas*. O pequeno recorte foi mais do que suficiente para aproximar ambos os filósofos no que diz respeito à alma. Parece que Agostinho, procurou preservar a base do pensamento de Cícero, modificando apenas alguns detalhes que certamente entrariam em choque com sua religião.

Enfim, com a luz advinda do pensamento de Cícero sobre as operações que a alma desempenha, nos restava apresentar a teoria agostiniana da memória e, conseqüentemente, do conhecimento. Vimos como Agostinho compreende a atividade

---

*docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia; quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest.*

de rememoração: como uma operação do espírito que grava em si todas as percepções que alma sensível capta. Assim, se a memória guarda conhecimento, de que modo conhecemos? Tornou-se necessário, portanto, expor sobre o conhecimento sensível e inteligível. Acerca do conhecimento sensível podemos afirmar que Agostinho desconsidera qualquer noção de inatismo. Ou seja, aprendemos com a alma aquilo que os sentidos captam, logo, o que eles não percebem a alma não conhece. Sobre o conhecimento inteligível, notamos a semelhança de Agostinho com Descartes sobre a certeza da própria existência. Segundo o Santo Doutor, esse conhecimento já vem conosco, ou seja, nos é inato e só podemos chegar à sua ciência graças ao nosso “*mestre interior*” que é a fonte de toda a verdade capaz de ser adquirida.

A sumária exposição destas três problemáticas sobre a alma em Agostinho apenas servem para dar uma breve introdução ao grande problema que se esconde por detrás da reflexão sobre o pensamento do filósofo, a saber: por que Agostinho insiste tanto em filosofar sobre a alma? Ao contrário dos outros filósofos, Agostinho não dedica uma ou duas obras para tratar do assunto, ele distribui seu pensamento em praticamente todas as obras, incluindo seus sermões. Pode ser algo temerário afirmar que Agostinho organizou uma filosofia que procurou esgotar todos os problemas ligados à alma. Porém, certamente pode-se dizer, com base na exposição anterior, que o filósofo conseguiu observar problemas e desenvolver soluções que ainda seriam bem vistas por filósofos posteriores.

## Referências Bibliográficas

### 1. Obras de Agostinho, Descartes, Cícero e Platão em seus idiomas originais.

AURELII AUGUSTINI, Sancti. *De civitate Dei contra paganos Libri XXII*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>> acessado em: 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Trinitate libri quindecim*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>> acessado em: 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *Soliloquiorum libri duo*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>> acessado em: 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Magistro liber unus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>> acessado em: 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *Confessionum libri tredecim.* Disponível em:  
<<http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>> acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Quantitate Animae liber unus.* Disponível em:  
<[http://www.augustinus.it/latino/grandezza\\_anima/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm)> acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Duabus Animabus contra Manichaeos liber unus.* Disponível em:  
<[http://www.augustinus.it/latino/grandezza\\_anima/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm)> acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Fide et Symbolo liber unus.* Disponível em:  
<[http://www.augustinus.it/latino/fede\\_simbolo/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/fede_simbolo/index.htm)> acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Ordine libri duo.* Disponível em:  
<<http://www.augustinus.it/latino/ordine/index2.htm>> acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *Sermones.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>>  
acessado em 18/11/11.

\_\_\_\_\_. *De Immortalitate Animae liber unus.* Disponível em:  
<[http://www.augustinus.it/latino/immortalita\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm)> acessado em 18/11/11.

CARTESIUS, Renatus. *Meditationes de Prima Philosophia.* Disponível em:  
<<http://www.wright.edu/cola/descartes/med1.htm>> acessado em: 19/11/11.

CICERONIS, M. Tulli. *Tusculanae Disputationes.* Disponível em:  
<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml>> acessado em: 19/11/11.

PLATO. *Meno*, section 81c. Disponível em:  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%253Atext%253A1999.01.0177%253Atext%253DMeno%253Asection%253D81c>> acessado em 19/11/11.

\_\_\_\_\_. *Meno*, section 81d. Disponível em:  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DMeno%3Asection%3D81d>> acessado em: 19/11/11.

## 2. Obras de Agostinho traduzidas para o Espanhol

AGUSTÍN, San [Aurelius Augustinus]. *Del orden.* In: *Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. 6 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v. 1. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *La fe y el Símbolo de los Apóstoles.* In: *Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Claudio Basevi. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. v. 29. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *La inmortalidad del alma.* In: *Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Claudio Basevi. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. v. 29. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Las dos almas. In: Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. v. 30. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Sermones. In: Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Miguel Fuertes y Moises Campelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, v. 7. Edición bilingüe.

### **3. Obras de Agostinho traduzidas para o Português**

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*, vols. I, II e III, Livros I a XXII. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Trindade.* 2 ed. Trad. por Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Confissões.* Trad. por J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *De Magistro.* Trad., introd. e comentários por Bento Silva Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. (Coleção Textos Fundantes de Educação).

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma.* Trad. por Aloysion Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios.* 2 ed. Trad., introd. e notas por Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

### **4. Obras sobre Agostinho**

ALMADA, Leonardo Ferreira. *O sentido ontológico do mal em Santo Agostinho.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

CHADWICK, Henry. *Augustine.* New York: Oxford University Press, 1986.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho.* Trad. Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Étienne. *Introduction a l'étude de Saint Augustin.* 3 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História.* Trad. por Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

SOUZA, José Zacarias de. *Agostinho: Buscador inquieto da verdade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia 124).

STRATHERN, Paul. *Santo Agostinho em 90 minutos*. Trad. por Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron I: Cicéron dans la formation et dans L'oeuvre de Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1958a.

\_\_\_\_\_. *Saint Augustin et Cicéron II: repertoire des texts*. Paris: Études Augustiniennes, 1958b.

## **5. Obras clássicas**

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia, Questões 84-89*. Trad. por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. Edição bilíngüe.

BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral. Trad., introd. e notas por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 2005.

CICERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Trad. ainda não publicada de Bruno Fregni Basseto.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad. por Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. Edição bilíngüe.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, RJ: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

## **6. Obras de Apoio**

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 6. ed. Rio de Janeiro: FAE, 1994.

POWELL, J. G. F. *Introduction: Cicero's Philosophical Works and their Background*. In: *Cicero's Knowledge of the Peripatos*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1989.