



**UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS**

**INTERIORIDADE E DIACRONIA  
EM SANTO AGOSTINHO**

**Aline da Silva Costa**

2024

Dissertação elaborada para a obtenção do grau de Mestre em  
Filosofia orientada pela **Professora Doutora Maria Leonor Lamas  
de Oliveira Xavier**

*À Santíssima Trindade.  
Aos meus pais, Valdimira e Cleber.*

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, por ter apoiado a minha decisão de encerrar o ciclo de muito aprendizado na carreira jurídica e, após ter concluído a graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília, ingressar no Mestrado em Filosofia pela Universidade de Lisboa.

À Professora Doutora Maria Leonor Xavier, por ter aceitado orientar-me nesta dissertação, pelas suas sugestões inestimáveis e correções preciosas, sem as quais, certamente, eu não teria avançado na realização deste trabalho.

Aos funcionários da Divisão de Serviços Acadêmicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pela presteza e amabilidade com que sempre atenderam as minhas solicitações, fazendo com que esta estudante estrangeira se sentisse em casa.

“Procurei o Senhor e ele me ouviu’. Onde ouviu o Senhor? Interiormente. Onde isso dá? Interiormente. Ali oras, ali és ouvido, ali te tornas feliz.”

*Santo Agostinho*

(Comentário ao Salmo 33 – Sermão II)

## RESUMO

A finalidade deste trabalho é apresentar, analisar e valorizar a diacronia da descoberta da interioridade segundo Santo Agostinho, que percorre uma longa jornada em sua inquietante busca existencial até chegar à sua concepção final de interioridade, cujo ápice é o íntimo mais íntimo da alma humana onde se encontra a imagem do Deus Trindade. O tempo dedicado por ele ao aprofundamento desta descoberta, se confunde, em certa medida, com o seu amadurecimento intelectual e a duração de sua própria vida, razão pela qual, nesta investigação, se explora obras escritas em diferentes períodos. De início, ressalta-se a condição existencial de Agostinho, a sua ânsia pelo conhecimento da verdade e a procura pela verdadeira felicidade. A seguir, adentra-se na interioridade através da memória, examina-se a percepção do tempo interior como condição para a compreensão da eternidade e, por fim, descreve-se a intensificação do movimento de interiorização na alma humana e o encontro com a imagem do Deus Trinitário, Verdade Eterna, e repouso tão desejado por Santo Agostinho.

**Palavras-Chave:** Interioridade. Felicidade. Memória. Tempo. Trindade.

## **ABSTRACT**

The purpose of this work is to present, analyze, and valorize the diachrony of the discovery of interiority according to Saint Augustine, who goes through a long journey in his unsettling existential quest until reaching his final conception of interiority, whose pinnacle is the most intimate part of the human soul where the image of Trinity God is found. The time he devoted to delving into this discovery is somewhat intertwined with his intellectual maturation and the duration of his own life, which is why, in this investigation, works written in different periods are explored. Initially, Augustine's existential condition is highlighted, his desire for knowledge of the truth and the search for true happiness. It then delves into interiority through memory, examining the perception of inner time as a condition for understanding eternity. Finally, it describes the intensification of the movement towards interiorization in the human soul and the encounter with the image of the Trinitarian God, Eternal Truth, and rest so deeply desired by Saint Augustine.

**Keywords:** Interiority. Happiness. Memory. Time. Trinity.

## ABREVIATURAS

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>D. sobre a felicidade</i>	Diálogo sobre a felicidade
<i>A Cid. de Deus</i>	A Cidade de Deus
<i>Trind.</i>	Trindade
<i>Retr.</i>	Retratações
<i>Contra os Acad.</i>	Contra os Acadêmicos
<i>A D. Cristã</i>	A Doutrina Cristã
<i>Coment. aos Salmos</i>	Comentários aos Salmos
<i>A Verd. Religião</i>	A Verdadeira Religião
<i>O livre arbitr.</i>	O livre arbítrio
<i>Coment. Gen., inacabado</i>	Comentário ao Gênesis, inacabado

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1 A BUSCA EXISTENCIAL DA VIDA FELIZ .....</b>	<b>13</b>
1.1 Alegoria da navegação .....	15
1.2 Itinerário dos colóquios sobre a felicidade.....	22
1.2.1 Sabedoria como alimento para a alma e o desejo de felicidade.....	23
1.2.2 A condição para ser feliz .....	30
1.2.3 Plenitude da felicidade.....	35
1.3 A felicidade em Deus .....	40
1.3.1 As ideias antigas sobre a felicidade e sua recepção por Santo Agostinho em <i>A Cidade de Deus</i> .....	40
1.3.2 Progressão do pensamento de Santo Agostinho sobre a felicidade ..	47
<b>2 A VIA INTROSPECTIVA DA MEMÓRIA.....</b>	<b>61</b>
2.1 Conteúdo da memória.....	68
2.1.1 Realidades sensíveis.....	68
2.1.2 Realidades inteligíveis .....	73
2.1.3 Emoções.....	81
2.2 Memória da alegria .....	83
2.3 Memória de si e de Deus.....	88
<b>3 VIVÊNCIA INTERIOR DO TEMPO E DA ETERNIDADE .....</b>	<b>97</b>
3.1 Os três tempos interiores .....	99
3.2 Dispersão do homem na temporalidade.....	111
3.3 Concentração em Deus na eternidade .....	117
<b>4 A COMPLEXIDADE TRINITÁRIA DA VIDA INTERIOR.....</b>	<b>124</b>
4.1 Amor de si e autoconhecimento da mente .....	126
4.2 As trindades psicológicas .....	136

4.2.1	Mente, conhecimento e amor.....	139
4.2.2	Memória, inteligência e vontade .....	144
4.3	O ápice da ascensão interior.....	148
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>		<b>156</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>		<b>162</b>
I.	Obras de Santo Agostinho .....	162
II.	Obras de autores antigos.....	164
III.	Obras sobre Santo Agostinho.....	165
IV.	Obras gerais.....	170

## INTRODUÇÃO

Na sua busca incansável pela verdade, Santo Agostinho se dirige ao porto da Filosofia, a qual, após a leitura de *Hortênsio* de Cícero, começou a desejar ardentemente, a ponto de pensar em dedicar-se a ela sem reservas. Nessa obra, Cícero faz uma exortação à Filosofia, apresentando-a como única via de acesso à felicidade, pois motiva os homens a desprezarem os prazeres e as honras, e a cultivarem uma vida virtuosa. Impactado por tais ideias, e depois de ter navegado por vários mares, dentre eles o do maniqueísmo, Agostinho inicia uma longa jornada, a fim de encontrar a verdadeira sabedoria.

Despertado, então, para o tema da felicidade, Santo Agostinho escreve, ainda no calor da recente conversão, *A vida feliz (De beata vita)*, fruto de um retiro realizado em Cassiciaco, por ocasião do seu 32º aniversário, que contou com a presença de sua mãe Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Návigio e seus amigos e discípulos Alípio, Licêncio, Trigésio.

O exórdio do referido texto dá-se com a alegoria da navegação, recurso retórico utilizado por Agostinho para representar a condição existencial dos homens rumo ao porto da Filosofia. Preparado o terreno para os colóquios que se seguirão, Agostinho propõe aos seus convidados uma discussão sobre a felicidade, no fim da qual concluem que é feliz quem possui Deus e permanece em comunhão com a Santíssima Trindade, fonte da verdadeira sabedoria, pois é a própria Verdade. Firme na ideia de que a ambicionada vida feliz está em Deus, Agostinho parte à sua procura, primeiro fora de si, nas criaturas, nas coisas criadas e nas sensações por elas provocadas, em seguida volta-se para dentro de si e depara-se com a memória.

Adentrar a interioridade pela via da memória permite a Santo Agostinho descobrir uma realidade que não é objeto de atenção,

tampouco de admiração dos homens: a vastidão ilimitada da memória, onde estão guardadas as recordações que o homem tem de si mesmo, os conteúdos das coisas percebidas pelos sentidos, tudo aquilo que é cogitado, os afetos vividos e, inclusive, o esquecimento. Impressionado com a riqueza da dimensão interior, dos seus recônditos mais íntimos, percorre com determinação e de maneira minuciosa os escaninhos da memória, cuja capacidade não cansa de exaltar, sem, contudo, desvencilhar-se do foco de sua busca. Agostinho se pergunta qual o lugar da habitação de Deus na memória e onde estava antes de ser aprendido por ele; logo, constata ser necessário ir além para encontrá-Lo.

A trajetória percorrida por Santo Agostinho apresenta-se interiorizante e ascendente, em direção ao transcendente, do conhecimento de quem é o homem Agostinho, por meio da perscrutação interior, até a elevação de sua alma, degrau a degrau, com o objetivo de chegar ao conhecimento de Deus. Neste movimento, Agostinho percebe que a interioridade tem um ritmo particular, compreendido nas três espécies de tempo: o passado, na memória presente; o presente, na visão atual; e o futuro, na expectativa presente, os quais transcorrem no interior do homem.

Na interioridade, segundo a concepção de Santo Agostinho, revela-se: a temporalidade humana; a existência finita; a dispersão causada pela multidão de impressões gravadas no espírito; as entranhas dilaceradas da alma; a fragmentariedade da vida, que clama pela sua reconstituição em Deus, Pai Eterno. A experiência do tempo no interior do homem evoca, portanto, a eternidade divina. O movimento ascensional se dá, não apenas do exterior para o interior, do inferior para o superior e do interior para o transcendente, mas também do tempo para a eternidade. A criatura, em face do contraste entre a temporalidade do seu ser e a eternidade atemporal de Deus, urge pelo seu Criador, princípio originário e fundamento de sua existência. O homem inquieto e disperso busca, avidamente, dentro de si, unir-se a Deus, para,

finalmente, concentrar-se Nele na eternidade que desconhece o tempo, pois nela não há passado nem futuro, tudo é presente.

A aproximação com o neoplatonismo, proporcionada pela leitura de alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim, por meio dos quais Agostinho acessa conceitos sobre a divindade, mormente a ideia de um Deus único, incorpóreo, transcendente e eterno, também o instiga a mergulhar em seu próprio interior à procura da Verdade. Agostinho, influenciado pela filosofia neoplatônica e desejoso de compreender mais profundamente as coisas divinas, entra no mais íntimo de si, contando com o auxílio de Deus e, percebe, com os olhos de sua alma, uma luz imutável acima de sua mente, muito superior e brilhando intensamente sobre ele, porque ela o fez, e a reconhece como verdadeira eternidade: Deus. Entretanto, mesmo deslumbrado pela grandeza da luz, motivo de seus suspiros contínuos dia e noite, Agostinho descobre-se distante e dissemelhante do seu criador. A filosofia platônica que levou Santo Agostinho a voltar-se para a sua interioridade não era o bastante, pois ali nada era dito sobre a encarnação do Verbo Divino, de modo que a sua longa busca ainda não havia findado. Porém, a descoberta da interioridade, como a via por excelência para a ascensão a Deus, estava posta.

O movimento de interiorização intensifica-se. Agostinho, ao meditar o primeiro capítulo do livro do Gênesis, convencido de que os homens foram feitos à imagem de Deus, conclui que tal imagem tem lugar na alma humana, e começa a perscrutar mais rigorosamente as especificidades da parte superior da mente, a nobilíssima porção da alma, com o propósito de alcançar, pela via racional e assente nas faculdades da alma, o mistério do Deus Trinitário, sem, contudo, abandonar o elemento da fé. Santo Agostinho reconhece que, embora a alma humana e Deus possuam naturezas diversas, a imagem divina que permanece na alma, mesmo quando ela perde a sua participação em Deus e se torna encardida e disforme, pode ser encontrada na mente, lugar

mais excelente da natureza do homem. Acaso o homem não fosse a imagem de Deus, não poderia alcançá-Lo; é em razão de ser imagem divina que o homem é capaz de Deus, e a busca interior fica repleta de sentido.

A abertura à interioridade com o conseqüente aprofundamento na alma, permite que Agostinho compreenda, até onde lhe é possível, o mistério da Trindade, e a presença da imagem de Deus na mente humana, por meio de analogias, de forma filosófica, mas também teológica e especulativa, recorrendo às ideias de mente, conhecimento, memória, inteligência, vontade e amor, bem como às respectivas trindades que elas constituem no interior do homem. A interioridade, concepção fundamental para se compreender o pensamento de Santo Agostinho, se estabelece, portanto, como um movimento para dentro de si que o homem faz no esforço de buscar a verdade e, igualmente, como o íntimo mais íntimo do homem, onde a alma humana pode chegar à comunhão com Deus Trindade, possuir, assim, esta felicidade benfazeja e, enfim, repousar.

Considerando estas disposições iniciais, o presente trabalho faz uma análise da diacronia da descoberta da interioridade por Santo Agostinho, e do seu aprofundamento, examinando o itinerário percorrido durante a sua inquietante busca existencial que, em um movimento de interiorização, gradual e ascensional, culmina no encontro consigo mesmo e com Deus, tendo como base principal de estudo as suas seguintes obras: *A vida feliz*, *Confissões*, *A Cidade de Deus e Trindade*.

## 1 A BUSCA EXISTENCIAL DA VIDA FELIZ

A existência de Santo Agostinho, pode-se dizer, é marcada por uma procura incessante. Seu espírito inquieto, sedento de aventuras e novidades, e a sua inteligência vivaz o levam a viver, desde cedo, descobertas e experiências que marcam de modo indelével a sua história, e servem de substrato para a filosofia e a teologia que ele desenvolve nos anos seguintes à sua conversão. Por muito tempo, conforme ele próprio relata em suas confissões, Agostinho insiste em tentar encontrar a alegria que não passa nas coisas que passam, a beleza infinda naquilo que definha e morre, a glória e o prestígio em ilusões vãs e enganosas, e a verdade nas falsas doutrinas. Aprofunda-se, com a intensidade que lhe é peculiar, em cada novidade que rompe no seu horizonte, como quando abraçou o maniqueísmo e sorveu seus ensinamentos, sem, contudo, chegar à saciedade, pois, nos momentos de reflexão, percebia fervilharem dentro de si inúmeros questionamentos sobre o seu ser, o mundo e, principalmente, sobre Deus, os quais continuavam sem uma resposta convincente. Em meio a essa miscelânea de ideias, por vezes conflitantes entre si, um facho de luz surge no seu primeiro contato com a Filosofia em um livro de Cícero, convocando-o a repensar a vida que tinha levado até então. Afinal, para onde ele se dirigia? Qual era o seu porto de chegada? Como ele foi lançado no mar tempestuoso da vida? Sem tardar, percebe que durante todos estes anos esteve em busca da vida feliz. Mas como encontrar aquilo que não sabe o que é? O que constitui e como conquistar a vida feliz que todos procuram, porém muitos navegam durante toda a sua existência no mar deste mundo sem nunca a alcançar?

As adversidades enfrentadas não só por Agostinho, mas também por outras pessoas desejosas de atingir a sabedoria, encontra expressão na “alegoria da navegação”. Nessa representação, utilizando uma linguagem metafórica, Agostinho descreve o perfil e as intenções de

categorias distintas de navegantes, além dos perigos existentes na viagem até o porto da Filosofia, os quais impedem muitos deles de aportarem no destino final. A narrativa de sua vida até então mostra que ele teria alcançado aquele porto almejado, porém Agostinho queria mais, sua vontade se dirigia agora para a bem-aventurança. Com o propósito de meditar detidamente acerca do tema da felicidade e descobrir o que faz o homem verdadeiramente feliz, ele promove três colóquios com seus parentes e amigos. No primeiro deles, discutem a respeito do alimento da alma, do desejo de felicidade do ser humano e sobre quem, de fato, é feliz; no segundo, tratam sobre as condições para alguém ser feliz; e, no último, centram o diálogo no que vem a ser a felicidade plena.

Antes de a felicidade se tornar um tema sobre o qual os filósofos gregos se debruçariam, a fim de compreender a sua dimensão na vida humana, elaborar definições e estipular certos meios para atingi-la, observando possíveis paralelos com os deuses do Olimpo, os povos que os antecederam já estabeleciam uma relação entre felicidade e divindade, isto é, atribuíam a seres divinos a felicidade ou infelicidade do homem na terra. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho tece comentários e críticas a estas concepções que associam a felicidade ao culto aos mortos e aos falsos deuses, desprovidos do poder de dar ao ser humano a verdadeira vida feliz; e também aponta inconsistências nas ideias de alguns filósofos como Sócrates que, no seu entender, vinculam a felicidade unicamente ao desenvolvimento das virtudes, numa espécie de autopurificação, sem submetê-las ao Deus único e verdadeiro.

O próprio pensamento de Santo Agostinho acerca da felicidade sofre modificações ao longo do tempo. Com efeito, desde seus primeiros escritos, ele mantém a ideia fundamental de que a verdadeira felicidade é a comunhão plena com Deus na eternidade. Porém, conforme a sua fé amadurece, o entendimento que antes Agostinho possuía a respeito do papel do conhecimento, das virtudes e do corpo na felicidade do homem adapta-se à concepção da bem-aventurança cristã, e estas realidades

passam a ser ordenadas para Deus. Compreende, portanto, que a vida temporal não pode ser desprezada, pois é através dela que o homem se encaminha esperançosamente para a vida feliz eterna. Durante a sua peregrinação terrestre, aquele que crê no mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, é purificado dos seus vícios e pecados, e assim prepara-se para alcançar a visão beatífica do Bem Supremo na eternidade, a qual constituirá o ápice da felicidade. Buscar a vida feliz enquanto se está neste mundo é, para Santo Agostinho, desapegar-se dos bens que passam, fruir do único bem que permanece para sempre e manter a esperança na felicidade perfeita prometida àqueles que perseveram na caridade e na fé.

### 1.1 Alegoria da navegação

Popular entre os antigos, a alegoria da navegação, entendida como o percurso da filosofia, é usada por Platão para explicar as realidades suprassensíveis, e se divide em dois momentos: a “primeira navegação”, quando há o impulso das causas físicas, representada pela filosofia naturalista dos pré-socráticos, incapazes de explicar o mundo sensível por ele mesmo; e a “segunda navegação”, contributo pessoal de Platão<sup>1</sup>, cuja rota conduz à descoberta do plano suprassensível constituído pelo mundo das ideias ou das formas, as quais subsistem em si e constituem o verdadeiro ser inteligível das coisas que existem<sup>2</sup>. Enquanto na “primeira navegação” o filósofo é prisioneiro dos sentidos e do sensível, na "segunda navegação" Platão empreende “a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o

---

1. A “segunda navegação” encontra-se na obra *Fédon*.

2. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Vol. 1. 3ª ed. (São Paulo: Paulus, 2007), 138.

plano do raciocínio puro e daquilo que é captável pelo puro intelecto e pela pura mente”<sup>3</sup>.

No preâmbulo da obra *A vida feliz*, escrita quando ainda não havia atingido a maturidade da fé e, portanto, carente da visão total do horizonte cristão, Agostinho propõe outra navegação, uma alegoria que remete à desorientação humana na busca de um porto seguro onde atracar o barco da existência, longe das intempéries do mar bravio que, no mais das vezes, põem a perder suas aspirações e projetos. Devido à sua jornada de vida até então, repleta de altos e baixos e inúmeras mudanças, o próprio Agostinho, desde a leitura de Cícero, revela sentir saudades de uma margem segura onde aportar. Na alegoria, afirma, de início, que o porto para o qual a navegação se dirige é a Filosofia, único acesso para a terra firme da almejada felicidade<sup>4</sup>. Porém, nota que se esta travessia dependesse apenas da condução da razão e da vontade, seria diminuta a quantidade de homens que lá chegaria, do que se depreende que, para um maior número de pessoas alcançar o porto, além da razão e da vontade, é necessário o concurso de outras variáveis, que no contexto da metáfora assumem a figura da tempestade:

Poucos saberiam qual o caminho do retorno ou que esforços empenhar, caso não se levantasse alguma tempestade – considerada pelos insensatos como calamitosa –, para dirigi-lo à terra de suas ardentes aspirações. Pois são navegantes ignorantes e erradios<sup>5</sup>.

Agostinho distingue três tipos de navegantes entre aqueles que podem ser acolhidos pela Filosofia, e pelo fato de ter sido por ela amparado, certamente se enquadraria em um dos tipos. Contudo, o modo como atravessou o mar de sua vida e avançou durante a própria

---

3. Reale e Antiseri, 138.

4. Santo Agostinho, *A vida feliz*, trad. Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 1998), 117.

5. *A vida feliz*, I.1, 117.

navegação, e a sua trajetória até cair de amores pela sabedoria, atestam que ele experienciou em si mesmo, em diferentes momentos, cada uma das classes de navegantes.

A primeira espécie de navegante, a quem chamaremos de *pioneiro*, tem a juventude a seu favor. No limiar da razão, toma um pequeno impulso e lança-se ao mar, porém não se distancia muito da terra e, impetrando poucos esforços, logo encontra um lugar tranquilo para atracar o seu barco. Assim que se fixa, trata de promover os seus feitos, a fim de conquistar notoriedade e, como um farol brilhante, atrair outros a seguirem o seu exemplo. Agostinho começa a fazer parte dessa classe de navegantes aos dezenove anos, quando, desejoso de sobressair-se, envolve-se nas leituras sobre eloquência, “com um objetivo condenável e frívolo, por satisfação da vaidade humana”<sup>6</sup>. A essa altura, na escola de retórica, depara-se com o *Hortêncio* de Cícero, livro que desperta a sua atenção para assuntos concernentes à essência e ao destino do homem, tais como a imortalidade da alma<sup>7</sup>, e o faz querer entregar-se completamente à Filosofia, tamanha a chama de amor que ateou no seu espírito, e assim, chegar, finalmente, ao porto desejado.

O segundo tipo de navegante pode ser intitulado como *temerário*, pois, ao contrário do *pioneiro*, ilude-se com a calma falaciosa do mar e decide aventurar-se bem longe de sua pátria, esquecendo-se dela com frequência. O *temerário*, animado com o vento pérfido que acredita ser favorável, segue impulsionando o seu navio e desce até ao profundo abismo das misérias humanas, mantendo-se nelas porque está embriagado de orgulho com os prazeres e as honras que o afagam com falsos sorrisos. Para este navegante ser conduzido às alegrias certas e firmes, precisa experimentar alguma contrariedade e, em último caso,

---

6. Santo Agostinho, *Confissões*. 2ª ed., trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de S. Pimentel (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004), 91.

7. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Vol I. 2ª ed., trad., pref., not. biogr. e transcr. J. Dias Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996), 21.

uma forte tempestade acompanhada de um vento verdadeiramente auspicioso que o conduza à direção contrária, ainda que sofra com isso. Nota-se, porém, que a maior parte dos navegantes dessa espécie não se distanciam muito, razão pela qual precisam apenas passar por adversidades menos gravosas para poderem retornar ao porto, onde nenhum mar de sorriso enganador será capaz de subtrair suas promessas.

Agostinho insere-se no rol dos navegantes *temerários* quando dedica-se à contemplação dos “astros que afundavam no oceano”<sup>8</sup> e à leitura dos livros dos astrólogos<sup>9</sup>, contaminando-se com as superstições correntes relacionadas à astrologia, que o induzem ao erro, à perda do senso crítico e travam o seu espírito investigativo<sup>10</sup>; bem como quando adere ao maniqueísmo, caindo “no meio de uns homens que veneram a luz que os olhos veem como se fosse a realidade suprema e divina”<sup>11</sup>, e, em seguida, entra contato com os Acadêmicos. Essas rotas perniciosas o levam para longe do porto e expõem o seu barco continuamente às ondas gigantescas e ventanias, um período de muitas dúvidas e incertezas em sua vida.

Por fim, entre o primeiro e o segundo tipo de navegante está uma categoria híbrida, que coleciona características tanto do *pioneiro* quanto do *temerário*, a qual designaremos de *errática* ou *vacilante*. Os *erráticos* são aqueles que, no mar desde o limiar da juventude ou após logos anos à deriva, ainda se recordam da pátria aprazível, porém distraem-se durante o percurso, perdem-se por causa da neblina das seduções mundanas e erram a rota repetidas vezes, correndo o risco de naufrágio. Caso a sorte lhes escape e surja alguma calamidade, como uma

---

8. Santo Agostinho, *Diálogo sobre a felicidade*, trad. Mário A. Santiago de Carvalho (Lisboa: Edições 70, 2014), I.4.

9. *Conf.*, IV.III.4, 125.

10. *D. sobre a felicidade*, I.4.

11. *D. sobre a felicidade*, I.4.

tempestade, são reconduzidos à pátria querida, onde desfrutarão de sossego. É possível identificar Agostinho com esse tipo de navegante quando compreende a incorporeidade de Deus e da alma, e principia a leitura de algumas obras de Platão, porém, apegado a uma mulher e atraído pelas glórias do mundo, fica impedido de retornar mais rápido ao cerne da Filosofia, até que uma tempestade, sob a forma de um problema de saúde, o obriga a abandonar definitivamente a retórica e, então, poder conduzir a sua embarcação agitada para a tão desejada tranquilidade.

De várias maneiras, os três tipos de navegantes são levados ao porto da Filosofia, mas é comum o grande perigo que os ameaça, o qual devem evitar com a máxima cautela, se quiserem chegar à vida feliz: o rochedo do orgulho localizado na entrada do porto que, revestido de uma falsa aparência de terra serena, causa grandes dificuldades aos que nele entram<sup>12</sup>. Àqueles que se dedicam à Filosofia, o “arrogante zelo pela vanglória”<sup>13</sup> é um mal temível, que nunca os deixará atingir o porto e, conseqüentemente, a felicidade a que ele dá acesso<sup>14</sup>. Para Agostinho, “por causa de certos deveres da sociedade humana, é necessário ser amado e temido pelos homens”<sup>15</sup>, e quando, pela avidez dos elogios, deixa-se de encontrar a alegria na verdade, que é Deus, para buscá-la na mentira dos homens, o orgulho torna-se “o adversário da nossa verdadeira felicidade”<sup>16</sup> e não dá trégua, estimulando o regozijo de se fazer temer e amar no lugar de Deus. Agostinho, no entanto, revela que prefere ser escarnecido pela sua firme certeza da verdade do que ser louvado por seus erros:

---

12. *A vida feliz*, I.3, 119.

13. *D. sobre a felicidade*, I.3.

14. *A vida feliz*, 119.

15. *Conf.*, X.XXXVI.59, 521.

16. *Conf.*, 521.

O que é que, pois, Senhor, neste género de tentação te confesso? O quê, senão que me deleito nos louvores? Mas mais ainda na própria verdade do que nos louvores. Com efeito, se me for proposto se eu prefiro, estando louco e errando em todas as coisas, ser louvado por todos os homens, ou, estando são de espírito e firmíssimo na verdade, ser escarnecido por todos, eu sei o que escolheria<sup>17</sup>.

Ao tempo do diálogo *A vida feliz*, tomado que estava pelo amor à Filosofia, Agostinho valorizava de sobremaneira o conhecimento filosófico e, apesar de ter chegado ao porto da Filosofia, depois de ler *Hortêncio*, de Cícero, e os livros platônicos, percebe não ser este o destino final da sua embarcação. Seu novo objetivo é ir além do porto, buscar a beatitude, utilizando a Filosofia como motor para alcançá-la. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho sustenta que uma linha filosófica, cuja finalidade seja outra que não a busca do Bem Supremo, razão da verdadeira felicidade do homem, não merece ser considerada como tal:

Para o homem, nenhuma outra razão para filosofar existe senão a de ser feliz. Mas o que o tornar feliz é o bem último (*funis boni*). Não há, pois, outra razão para filosofar senão o bem último – e é por isso que se não pode denominar filosófica a tendência que nenhum bem supremo busca<sup>18</sup>.

De acordo com Reale, Agostinho resgata a linguagem náutica platônica<sup>19</sup> e propõe uma “terceira navegação”, cujo horizonte final é dado exclusivamente pela fé cristã<sup>20</sup>. Com efeito, para o pensamento

---

17. *Conf.*, X.XXXVII.61, 525.

18. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Vol III. 2ª ed., trad., pref., not. biogr. e transcr. J. Dias Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian), 2000, XIX.I, 1870.

19. J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (London: Longmans, Green and Co, 1954), 94-95. Segundo O'Meara, entre as obras platônicas lidas por Agostinho, provavelmente estão *Timeu* e o *Fedon* traduzidos para o latim por Cícero e Apuleio, respectivamente. Contudo, o material utilizado pode ter sido múltiplo e heterogêneo, além das mesmas obras de Cícero e talvez de Calcídio.

20. Giovanni Reale e Dario Antiseri, “Santo Agostinho e o apogeu da Patrística,” in *História da filosofia: patrística e escolástica*. Vol. 2, 81-116. 2ª ed. (São Paulo: Paulus, 2005), 102.

ocidental, a “segunda navegação” de Platão constitui a conquista da dimensão suprassensível, onde a busca da verdade se assemelha ao ato de entrar numa jangada, que representa a razão humana, para enfrentar o risco da travessia do mar da vida<sup>21</sup>. Porém, segundo a tese de Reale, para Platão, esta navegação seria mais segura se tivesse como nave “uma revelação divina, um *logos* divino”<sup>22</sup>, em que confiar<sup>23</sup>. Com um novo destino à vista, qual seja, a vida bem-aventurada, a “terceira navegação” de Agostinho vem, precisamente, suprir esta lacuna, apresentando Cristo como a única via para se fazer uma travessia segura<sup>24</sup>. Nas palavras de Reale:

A tese de Agostinho é a seguinte: alguns filósofos compreenderam que existe o além, mas a razão humana sozinha não podia dar aos homens o meio para chegar ao além. Entre nós e o além existe o mar deste século, que devemos atravessar. E então veio Cristo justamente para trazer-nos o meio para atravessar o mar da vida; e o único meio seguro que nos permite atravessar este mar é a cruz<sup>25</sup>.

Depois de colocar os pés no porto da Filosofia, e impregnar-se da sabedoria do antigos, Agostinho propõe-se uma investigação a respeito da felicidade, da vida bem-aventurada almejada por tantos homens em épocas diferentes. Ainda na obra *A vida feliz* entabula diálogos profundos com seus familiares e amigos, perpassando diversos temas correlacionados ao objeto de sua pesquisa, com a finalidade de chegar a uma conclusão do que vem a ser, de fato, uma vida feliz,

---

21. Reale e Antiseri, “Santo Agostinho,” 102.

22. Reale e Antiseri, 102.

23. Reale e Antiseri, 102.

24. Santo Agostinho, *Trindade “De Trinitate”*. Ed. Bilingue, trad. por Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de S. Pimentel (Prior Velho, Portugal: Santuário de Fátima; Paulinas, 2007), IV.15.20, 361, 363.

25. Reale e Antiseri, “Santo Agostinho,” 102.

merecedora do título de dom de Deus<sup>26</sup>, e o que é preciso fazer para alcançá-la.

## 01.2 Itinerário dos colóquios sobre a felicidade

O tema da felicidade era recorrente entre os antigos, de modo que Agostinho não poderia se furtar de adentrar em seus meandros, até mesmo porque estava envolvido na leitura dos filósofos de tradição greco-latina que dissertavam sobre a felicidade. Na sua jornada à procura da vida feliz, influenciado pela recente descoberta da filosofia, Agostinho possuía, a princípio, uma concepção de felicidade que se identificava mais propriamente com o júbilo experienciado pelo sábio ao encontrar a sabedoria. Porém, após a sua conversão ao Cristianismo, para além de alcançar a sabedoria, Agostinho concebe a felicidade como sendo a beatitude narrada nos Evangelhos, as bem-aventuranças, não mais um regozijo ordinário, afeito às realidades exteriores e mundanas. Nesse contexto, com o intuito de aprofundar o conhecimento até então obtido em suas explorações filosóficas conjugado com a fé recém abraçada, Agostinho se dispõe a investigar acerca do que vem a ser a felicidade e de como o homem pode ser feliz. Para tanto, reúne-se com seus familiares e amigos durante três dias, um deles o de seu aniversário, para refletir e discutir sobre o tema. Os três dias de convívio resultaram em três colóquios, cujos assuntos vão se desdobrando, sob a direção de Agostinho, e transitam entre as realidades exteriores e as realidades interiores ao homem, entre as necessidades da vida corporal e as necessidades da vida da alma, entre o que a razão alcança e ao que a fé aponta, com mais ênfase à Filosofia que à Teologia.

No primeiro colóquio, Agostinho e seus convidados discutem sobre a composição do homem, especulam acerca da vida do corpo e da

---

26. *A vida feliz*, I.5, 123.

alma e quais os alimentos que os nutrem, oportunidade em que Agostinho fala sobre as virtudes e os vícios, para, então, entrarem em acordo quanto à felicidade como desejo comum a todos os seres humanos e sobre ser feliz quem possui algo eterno e imutável, Deus. No dia seguinte, partindo da premissa de que quem possui Deus vive bem, faz o que Ele quer e é casto, investigam se aquele que procura Deus é feliz igual àquele que já o possui, traçando, assim, a distinção entre a busca e a posse de Deus. No terceiro e derradeiro colóquio, Agostinho propõe uma reflexão a respeito da indigência e infelicidade, aprofunda a discussão sobre a vida do sábio e a sua relação com os bens deste mundo e as perturbações da vida, revelando a influência do estoicismo; e, ao final, discorre sobre a plenitude que a alma encontra na sabedoria de Deus, que é a Verdade e a Suprema Medida de todas as coisas.

Percorrer o itinerário dos colóquios de *A vida feliz* e analisar suas nuances permite entrever os conceitos que Santo Agostinho desenvolverá ao longo de suas obras, as mudanças de rota e o germe de suas ideias principais, é como voltar às origens e entender como tudo começou, uma busca, no âmbito da interioridade, pelo conhecimento de si à luz do conhecimento de Deus, conforme ficará demonstrado no decorrer deste presente trabalho.

### 1.2.1 Sabedoria como alimento para a alma e o desejo de felicidade

Agostinho inicia o colóquio do primeiro dia com uma pergunta alusiva ao dualismo corpo e alma, tema também presente na filosofia platônica, decerto apreendido por ele através do neoplatonismo de Plotino. Návio, seu irmão, ao contrário dos demais presentes, não aceita prontamente que o homem é composto de corpo e alma e a sua ignorância leva Agostinho a questioná-lo se tem certeza de que vive, se

sabe que tem uma vida<sup>27</sup>. Navígio aquiesce, mesmo desconfiado de que existe algo além do corpo e da alma, permitindo com que Agostinho retome a conversação com base na premissa de que só é possível o homem existir se tiver um corpo e uma alma, a qual todos os participantes concordam prontamente<sup>28</sup>.

Em seguida, Agostinho indaga os presentes sobre para qual componente do homem o alimento é desejado. Seu amigo Licêncio exclama que o alimento é para o corpo e suscita dúvida nos demais, pois estes associam o alimento à manutenção da vida e a vida como pertencente apenas à alma e não ao corpo. Agostinho logo afasta essa objeção, ao afirmar que o alimento é para o corpo, a fim de que este não definhe; e, então, direciona o colóquio para a vida da alma.

A importância dada a alma em detrimento do corpo no *De beata vita* resulta da forte impressão deixada pela doutrina neoplatônica plotiniana em Santo Agostinho, segundo a qual “o homem é fundamentalmente a sua alma. E todas as atividades da vida do homem dependem da alma”<sup>29</sup>. A alma humana é um tema recorrente em suas obras e o local por excelência da descoberta da interioridade. No *Contra os Acadêmicos*, Agostinho assevera que a felicidade consiste em viver de acordo com a razão, a melhor parte da alma, e à qual todas as demais partes do homem devem se submeter<sup>30</sup>. Contudo, nas *Retratações*, Agostinho lamenta “ter dito que a vida feliz, durante o tempo desta vida, reside apenas na alma do sábio, qualquer que seja a condição do corpo”<sup>31</sup>, e completa:

---

27. *A vida feliz*, II.7, 124.

28. *A vida feliz*, 125.

29. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 362.

30. Santo Agostinho, *Contra os Acadêmicos: Diálogo em três livros*, trad. e pref. Vieira de Almeida (Coimbra: Atlântida, 1957), 55.

31. Santo Agostinho, *Retratações*, trad. Agustinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2020), 13.

[...] o Apóstolo espera o perfeito conhecimento de Deus, ou seja, o maior que o homem pode possuir, tão só na vida futura, a única vida que merece o nome de feliz, quando também o corpo incorruptível e imortal se submeterá a seu espírito sem qualquer dificuldade ou resistência<sup>32</sup>.

Santo Agostinho reconhece, tempos depois, que, embora a alma seja superior ao corpo e o que há de mais elevado no homem<sup>33</sup>, o corpo não pode ser desprezado, pois, quando assumir a sua forma incorruptível e imortal, participará junto com a alma na vida que há de vir, na eternidade, onde Deus será conhecido plenamente, sendo esta, segundo Santo Agostinho, a única vida que pode ser considerada verdadeiramente feliz.

Assente que o corpo precisa de alimento para o seu desenvolvimento e manutenção, é posta a alegação da ciência como alimento da alma, confirmada pela mãe do anfitrião, Mônica, que acredita serem “o conhecimento das coisas e a ciência”<sup>34</sup> os únicos alimentos da alma, porém Trigécio, seu amigo e discípulo, duvida. Para aclarar este ponto, Agostinho coloca em oposição a alma dos homens sábios, versados na ciência e nas artes liberais e a alma dos ignorantes, afirmando que estes últimos, por não possuírem o alimento da alma, qual seja, a ciência, “estão como que em jejum”<sup>35</sup>. Trigécio não aceita tal conclusão, pois para ele as almas dos ignorantes estão igualmente cheias, mas de vícios e maldades<sup>36</sup>. Abre-se, assim, a oportunidade para que Agostinho exponha a distinção entre virtude e vício, por meio da análise etimológica das palavras *nequitia* e *frugalitas*, a primeira considerada pelos antigos como a mãe de todos os vícios, derivada de

---

32. *Retr.*, I.2, 13.

33. Étienne Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006), 24.

34. *A vida feliz*, II.8, 126.

35. *A vida feliz*, 126.

36. *A vida feliz*, 126.

*nihil*, que significa falta, aquilo que se desfaz, se decompõe e se perde, e os homens que a possuem são, por isso, chamados de perdidos; e a segunda – uma virtude que se contrapõe à nequícia e procede de *fruges*, significando frutos – é a frugalidade, porção mais formosa da virtude, que perdura e não se modifica, mantendo-se sempre idêntica e cujos sinônimos são a temperança e a moderação<sup>37</sup>. Na sequência, atento ao desconhecimento dos convidados a respeito dessas ideias, Agostinho busca um ponto de concordância no grupo, qual seja: a afirmação de Trigécio de que as almas dos ignorantes estão cheias, e alude a necessidade de se distinguir os alimentos da alma entre saudáveis e nocivos, do mesmo modo que é feito com os alimentos do corpo<sup>38</sup>.

Nesta altura do diálogo, Agostinho utiliza o alimento como metáfora e à medida que são introduzidos novos elementos nos colóquios, apresenta-os como se fossem iguarias, dando a entender que está nutrindo a alma de seus convidados com os mais variados manjares, não aqueles perniciosos, que enchem a alma dos ignorantes, mas os salutares, próprios para os sábios, servidos em diferentes medidas, a depender da necessidade dos convivas e da generosidade do anfitrião. Sua intenção não é meramente alimentar o corpo de seus convidados, em razão da comemoração do seu natalício, mas oferecer, também, um banquete para as suas almas, a fim de que fiquem plenamente saciados<sup>39</sup>, e é esta refeição que Agostinho anseia que os presentes queiram com maior intensidade, o que somente é possível quando as almas estão sadias, pois os doentes “recusam e vomitam os alimentos”<sup>40</sup>.

Finalmente, Agostinho põe à mesa o prato principal: a discussão acerca da felicidade. Rapidamente e sem hesitação, os

---

37. *A vida feliz*, 127.

38. *A vida feliz*, 127.

39. *A vida feliz*, II.9, 127.

40. *D. sobre a felicidade*, II.9.

participantes do colóquio concordam que todos querem ser felizes<sup>41</sup> e o são se têm o que querem. Mônica adverte que não basta ter o que se quer para ser feliz, pois quem “quer coisas más, ainda que as tenha é infeliz”<sup>42</sup>. Ao perceber que sua mãe alcançou o cume da Filosofia, Agostinho se alegra e corrobora o pensamento dela evocando as palavras de Cícero, em *Hortênsio*: “querer o que não convém, isso mesmo é que é a maior infelicidade”<sup>43</sup>. Disso se depreende que “a direcção filosófica do caminho da felicidade determina, antes de mais, a conformidade do querer ao dever, isto é, a vigilância ética dos desejos da vontade”<sup>44</sup>. Agostinho aponta para o papel relevante da vontade, livre de malícia, na felicidade do homem, pois não basta querer, é preciso querer o que não é mau e, ainda, “um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida”<sup>45</sup>. Trigécio refuta essa afirmação, por constatar que muitos homens possuidores de uma gama de bens percíveis e sujeitos à sorte levam vidas agradáveis, mas Agostinho prossegue, ressaltando que o temor da perda das coisas que se ama e possui é ocasião de infelicidade<sup>46</sup>, e depois pergunta aos convivas se Deus lhes parece ser eterno e imutável. Após a aquiescência de todos, Agostinho declara: “Quem possui Deus é feliz”<sup>47</sup>, isto é, aquele que tem a posse do supremo e infinito bem, imutável e, por isso, eterno e imortal, acima do qual não

---

41. *A vida feliz*, II.10, 128.

42. *D. sobre a felicidade*, II.10.

43. *D. sobre a felicidade*, II.10.

44. Maria Leonor Xavier, “As confirmações de Agostinho em ‘De Civitate Dei’,” in *‘De Civitate Dei’ de Santo Agostinho: Dois Amores, Duas Cidades*, coord. e org. José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues, 91-104. *Ethos e Polis* 9, Lisboa: Sistema Solar, CRL (Documenta) 2019.

45. *A vida feliz*, II.11, 129.

46. Na questão 35. 2 de *Sobre 83 questões diversas*, Agostinho afirma que o eterno, a mais excelente de todas as coisas, não pode ser retirado daquele que o ama, e acrescenta que a posse do eterno nada mais é que conhecê-lo, por meio daquilo que o homem tem de mais excelente, a saber, pela mente.

47. *A vida feliz*, II.11, 131.

há outro<sup>48</sup>, alcançou a desejada felicidade. Mutável e insuficiente para si mesmo, o ser humano só pode encontrar a felicidade na posse de algo maior do que ele<sup>49</sup>, que seja estável, permanente e eterno.

A questão que se segue é saber quem é que possui Deus, cujas respostas dadas são três: quem vive bem, quem faz o que Deus quer e quem não tem o espírito impuro. No entanto, sob a alegação de que, quando se trata de refeições da alma, os excessos também precisam ser evitados, Agostinho apela para a temperança, postergando esta discussão para o dia seguinte e decide, de súbito, servir uma “guloseima” para os seus convidados: o exame da relação entre felicidade e sabedoria, tendo como pano de fundo os Acadêmicos. Para tanto, expõe o seguinte argumento:

Se é evidente, conforme foi há pouco demonstrado, que não é feliz quem não tem o que quer, e que ninguém procura aquilo que não quer encontrar, uma vez que eles procuram a verdade constantemente, então querem encontrar; eles querem, na realidade, descobrir a verdade. Mas não a encontram e por isso também não são felizes. Ora, ninguém é sábio se não for feliz e, portanto, o Acadêmico não é sábio<sup>50</sup>.

Vê-se, no trecho transcrito, que a sabedoria e a felicidade, segundo Santo Agostinho, têm como vértice comum a verdade<sup>51</sup>. Torna-se sábio quem desejando a verdade conseguiu encontrá-la, e possuindo-a é feliz. Descobrir a verdade é, portanto, condição para alcançar a sabedoria e, conseqüentemente, a felicidade. Diante disso, Agostinho considera os Acadêmicos ignorantes e infelizes, por duvidarem, não da

---

48. Santo Agostinho, *A Natureza do Bem*, trad., intr. e notas Mário A. Santiago de Carvalho (Porto: Fundação E. António de Almeida, 1992), 37.

49. Frederick Copleston, “St. Augustine,” in *A History of Philosophy*. Vol. II, 40-90 (New York: Image Book, 1993), 81.

50. *D. sobre a felicidade*, II.14.

51. Santo Agostinho, *Comentário aos Salmos [Enarrationes in psalmos] – Salmos 1 - 50* (São Paulo: Paulus, 2014), Salmo 4, 3,3, 30. “Só a verdade, que torna verdadeiras todas as coisas, faz-nos felizes”.

existência da verdade, mas da possibilidade de encontrá-la, tanto que a procuram, a despeito de afirmarem a incapacidade de o homem chegar até ela.

A questão de a felicidade estar apenas na busca da verdade sem nunca a encontrar, ou na sua posse, aparece com maior detalhamento na obra *Contra os Acadêmicos*, escrita no mesmo período de *A vida feliz* e *A ordem*, logo após a conversão de Agostinho, entre os anos de 386 e 387. Segundo Vieira de Almeida, nos diálogos escritos contra os filósofos acadêmicos, Agostinho:

[...] procura invalidar o cepticismo da “Nova Academia”, (Arcesilau, IV e III séc. a. C., Carnéades, II séc. a. C., Fílon de Larissa, II e I séc. a. C.) para poder assentar base dogmática e simultaneamente ligar de novo em sentido cristão o conhecimento com a ética e com a felicidade do homem<sup>52</sup>.

Consoante o nome da obra assinala, Santo Agostinho pretende neutralizar os argumentos céticos dos Acadêmicos e, além disso, conforme esclarece nas *Retratações*, quer removê-los do seu próprio espírito, “com maior número possível de razões”<sup>53</sup>, bem como assegurar que outras pessoas não caiam no erro de negar a existência da verdade ou percam a esperança de encontrá-la, e quer ainda que ao sábio seja permitido “acolher algo como manifesto e evidente, visto que tudo lhes parece obscuro e incerto”<sup>54</sup>.

Com a apresentação resumida de seu argumento contra os Acadêmicos, e sob a resistência que Licêncio, seu discípulo e amigo, tem de desvincular-se deles, Agostinho encerra o primeiro colóquio do *A vida feliz*, no qual expôs as linhas iniciais do seu pensamento sobre a posse do

---

52. *Contra os Acad.* (1957), 5-6.

53. *Retr.*, 1,1, 10.

54. *Retr.*, 10.

Bem Supremo e Eterno como resposta à universalidade do desejo de felicidade ínsito à alma humana.

### 1.2.2 A condição para ser feliz

No segundo dia de colóquio, a discussão é retomada a partir das três respostas dadas à questão sobre quem é que possui Deus, mas, antes, Agostinho tece algumas observações acerca de Deus, ao afirmar que Ele é responsável por preparar a todos, incessantemente, as refeições, em especial as da alma, as quais os homens deixam de comer por fraqueza, inapetência ou excesso de ocupações<sup>55</sup>. Nas palavras ditas, Agostinho deixa entrever a noção de que Deus, desde o primeiro instante da obra da criação, a sustenta de forma ininterrupta, e o faz graças à sua benevolência. O aspecto ontológico do vínculo entre a criatura e o seu Criador, ou seja, a dependência que as criaturas têm da ação contínua e bondosa do Criador para a manutenção do seu ser, aparece mais inteligível no *Comentário ao Gênesis* e nas *Confissões*:

[...] o poder do Criador e a virtude do Onipotente e do Mantenedor é causa da subsistência de toda a criatura. Esta virtude, se alguma vez cessar no governo das coisas que foram criadas, no mesmo instante desaparecerão suas espécies e toda a natureza ficará destruída. Pois ele não atua como o construtor de casas, que se ausenta depois de erguê-las e, cessando ele no trabalho e se ausentando, sua obra permanece. Por isso, o mundo não poderia continuar apenas num abrir e fechar de olhos, se Deus lhe retirasse o governo<sup>56</sup>.

[...] é pela plenitude de tua bondade que tua criação veio à existência, para não faltar um bem que, embora nada te

---

55. *A vida feliz*, III.17, 137.

56. Santo Agostinho, “Comentário literal ao Gênesis,” in *Comentário ao Gênesis*, trad. Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2005), IV.XII.22.

acrescentasse e não fosse gerado de ti como igual a ti, todavia podia ser feito por ti<sup>57</sup>.

A seguir, Agostinho explica que são iguais as hipóteses: possui Deus quem faz o que Ele quer e possui Deus quem vive bem, por exprimirem ideia idêntica usando palavras diferentes, pois “quem vive bem faz a vontade de Deus; e quem faz o que Deus quer vive bem”<sup>58</sup>. Mais detidamente, Agostinho concentra-se na terceira resposta dada pelo seu filho Adeotado, de que “possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo”<sup>59</sup>, com a intenção de descobrir em qual sentido a expressão pode ser aplicada no contexto da discussão, se a do espírito demoníaco que vem de fora e invade a alma da pessoa, lhe perturbando os sentidos e provocando um tipo de loucura, ou o da alma eivada de vícios e imperfeições. Questionado a respeito do sentido a que estava se referindo quando opinou, Adeotado responde que aquele que vive castamente não tem o espírito impuro, entendendo-se o casto como aquele que tem os olhos voltados para Deus e só a ele se consagra<sup>60</sup>. Agostinho, então, inferindo “que quem é casto, vive bem; e quem vive bem será necessariamente casto”<sup>61</sup>, conclui que todas as três respostas são uma só. Nota-se que as opiniões se revelam causas umas das outras e gravitam em torno da expressão viver bem, ou seja, em síntese, quem possui Deus é quem vive bem. Contudo, Agostinho constata que o inverso não é verdadeiro, pois nem todo aquele que vive bem possui Deus<sup>62</sup>.

Tal constatação se dá após Agostinho ter feito as seguintes questões: Deus quer que o homem O procure?; quem procura Deus vive

---

57. Santo Agostinho, *Confissões*, trad. Lorenzo Mammì (São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2017), 13.II.2.

58. *A vida feliz*, III.18, 138.

59. *A vida feliz*, II.12, 131.

60. *A vida feliz*, III.18, 139.

61. *A vida feliz*, 139.

62. *A vida feliz*, III.19, 139.

mal?; e o espírito impuro pode procurar Deus?<sup>63</sup>, e tendo obtido resposta negativa nas duas últimas, expôs a contradição dos presentes, uma vez que estes haviam afirmado anteriormente que quem possui Deus vive bem, faz a vontade de Deus e não tem o espírito impuro, e do mesmo modo são estes mesmos que buscam Deus e se o buscam, não o possuem de imediato<sup>64</sup>. Explicado o engano, Mônica declara que sem antes procurar Deus, ninguém pode chegar até Ele, o que leva Agostinho a dizer que se alguém O procura é porque ainda não O tem, apesar de viver bem; por esse motivo, reconhece que há quem viva bem e não possua Deus, “parece, portanto, que ter Deus não se confunde exatamente com viver bem, nem com fazer o que Deus quer”<sup>65</sup>. A busca de Deus e a sua posse não se confundem, a primeira precede a segunda, e todos acordaram que a posse de Deus é condição de felicidade. Todavia, resta saber se pode ser considerado feliz quem ainda está à procura de Deus.

A busca inquieta por Deus é a mola propulsora de Santo Agostinho, traduzida pelo sentimento de incompletude que o acompanhou por vários anos, movendo-o em diferentes direções, à caça de respostas para as suas dúvidas e alívio para os seus conflitos interiores. O estudo de várias artes e ciências não foram suficientes para apaziguar as agitações de sua mente vivaz, no mais, intensificaram os questionamentos sobre a verdade e a própria existência envolta nas vicissitudes da vida. Com todas as forças do seu ser, Agostinho acredita que a vida feliz advém do encontro com Deus, por isso, empenha-se em procurá-lo, ainda que às apalpadelas, entre tentativas e erros, sem um caminho claro definido, o qual ele tem que desbravar pessoalmente, utilizando-se, para tanto, do esforço intelectual apoiado na fé. Santo Agostinho quer procurar Deus, precisa encontrá-lo para garantir a vida

---

63. *A vida feliz*, 139.

64. *A vida feliz*, 139.

65. Gilson, *Introdução*, 20.

feliz de sua alma. Buscar Deus e buscar uma vida feliz se confundem, são uma coisa só, segundo é dito por ele nas *Confissões*:

Como é que eu te procuro, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz. Que eu te procure para que a minha alma viva. Pois o meu corpo vive da minha alma e a minha alma vive de ti. Então como procuro eu uma vida feliz? Porque eu não a tenho enquanto não disser: “Já chega! Está ali!”<sup>66</sup>.

Entretanto, procurá-Lo seria desnecessário, acaso se considerasse a proposição “não há ninguém que não possua a Deus”<sup>67</sup>, enunciada por Mônica. Mas, para compreender em que sentido se deve procurar Deus, tal afirmação precisa ser analisada conjuntamente com outra proferida pela mãe de Agostinho na sequência, qual seja: “Uma coisa é possuir a Deus; outra, não estar sem ele”<sup>68</sup>. Na perspectiva ontológica, Deus está permanentemente no homem, a existência da criatura depende do seu Criador, por isso, quem vive, independente se o faz bem ou mal, está com Deus<sup>69</sup>. Agostinho evidencia que todos aqueles que se distanciam de Deus e se levantam contra Ele o imitam; porém, ao imitá-lo mostram que Ele é o Criador de toda a natureza e que, portanto, não há como alguém possa se afastar Dele de modo absoluto<sup>70</sup>. Lado outro, tem-se o aspecto relacional, a união íntima e pessoal do homem com Deus, a posse autêntica referida por Agostinho, quando, livremente, “a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz”<sup>71</sup>. A relação ontológica não garante a felicidade, é imprescindível converter-se ao Bem Imutável e Eterno, mediante a ruptura definitiva com os vícios

---

66. *Conf.*, X.XX.29, 479.

67. *A vida feliz*, III.19, 140.

68. *A vida feliz*, III.21, 141.

69. *A vida feliz*, 141.

70. *Conf.*, II.VI.14, 73.

71. Santo Agostinho, *Do livre arbítrio*. 2ª ed., trad. Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 1995), 140.

e os pecados. O afastamento de Deus só pode acontecer sob o prisma moral, dado que, ontologicamente, isso é impossível. Agostinho entende que os inquietos e pecadores ignoram que Deus está em toda parte e nenhum lugar o limita, e só Ele está presente mesmo naqueles que se afastam Dele; por essa razão, exorta que se convertam e O busquem, pois Ele não abandona a sua criatura, como elas abandonaram a seu Criador<sup>72</sup>. A aproximação ou ligação, além do elemento moral, fruto do esforço humano, leva em consideração o elemento sobrenatural, isto é, a assistência da Graça. Copleston sumariza esta concepção agostiniana nos seguintes termos:

Mas quando ele disse que a felicidade deve ser encontrada na atenção e posse do Objeto eterno e imutável, Deus, ele estava pensando não em uma contemplação puramente filosófica e teórica de Deus, mas em uma união amorosa e posse de Deus, e, mais exatamente, na união sobrenatural com Deus apresentada aos cristãos como o fim de seu esforço auxiliado pela graça: Não se pode separar no pensamento de Agostinho uma ética natural e uma ética sobrenatural, uma vez que ele trata do homem em particular, e o homem em particular tem uma vocação sobrenatural<sup>73</sup>.

A busca pela vida feliz ainda não é felicidade, esta só se efetivará com o ansiado encontro, quem procura ainda não tem o que quer, por isso não é feliz, ou seja, é infeliz, apesar de gozar da benevolência de Deus, que favorece o homem que O busca; tal como aqueles que, motivados pelos vícios e pecados, se afastam de Deus, são infelizes, mas, ao contrário dos que O buscam, não contam com o favor

---

72. *Conf.*, V.II.2, 171.

73. Copleston, "St. Augustine," 81. Tradução da autora. No original: "But when he said that happiness is to be found in the attainment and possession of eternal and immutable Object, God, he was thinking, not of a purely philosophic and theoretic contemplation of God, but of a loving union with and possession of God, and indeed of the supernatural union God held up to the Cristian as the term of his grace-aided Endeavour: one cannot well separate out in Augustine's thought a natural and a supernatural ethic, since he deals with man in the concrete, and man in the concrete has a supernatural vocation".

divino<sup>74</sup>. Após todos assentirem no que concerne às condições da vida feliz e quem as detém, restou esclarecer a relação entre infelicidade e indignância, tema postergado para o dia seguinte.

### 1.2.3 Plenitude da felicidade

O último e mais importante colóquio, porque traz a chave de leitura da obra *A vida feliz*, inicia-se com a discussão a respeito da coincidência entre infelicidade e indignância. Depois de os participantes concordarem que todo o indigente é infeliz, visto que, se há falta, não há felicidade, Agostinho conduz o diálogo para a vida do sábio, a qual é exibida como modelo, pois mesmo que sofra necessidades corporais, “a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte”<sup>75</sup>. Ademais, a carência dos bens úteis para a manutenção do corpo não é sentida na alma do sábio, pois, sendo perfeita, e lugar da vida feliz, nada lhe falta. Agostinho complementa ainda que:

[...] o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado. Entretanto, não deixará de se servir honestamente desses bens caso os possua. [...] Logo, o sábio evitará a morte e o sofrimento quando lhe for possível e conveniente. Deixando de o fazer, manifestar-se-ia como infeliz. Não por esses maléficos lhe serem funestos, mas porque, tendo tido a possibilidade de os evitar, não o fez<sup>76</sup>.

Vê-se que a descrição dos atributos do sábio realizada por Agostinho está entremeada da visão estoica, que tem na virtude,

---

74. *A vida feliz*, III.21, 142.

75. *A vida feliz*, IV.25, 145.

76. *A vida feliz*, 145-146.

concebida como o uso perfeito da razão, o único bem. Nessa perspectiva, para obter a felicidade deve-se viver de acordo com a natureza, entendida como natureza racional, pois a razão é a natureza e a essência do ser humano, que auxiliará o sábio na distinção entre as circunstâncias que estão sob o seu poder, passíveis de interferência de sua parte, e as que não estão e devem ser aceitas<sup>77</sup>. Para os Estoicos, a felicidade se busca vivendo segundo a natureza, ou seja, vivendo segundo a razão; e o ideal do sábio é a imperturbabilidade da alma, a apatia, conquistada através da eliminação das paixões, e não apenas moderação, visto que são fonte de males e vícios<sup>78</sup>.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho disserta a respeito da opinião dos estoicos sobre as perturbações da alma, para quem a virtude consiste “na arte de viver bem e só reside na alma”<sup>79</sup> e o poder do sábio está no fato de não aprovar nem consentir que o mal adentre a sua alma, apesar de experimentar o medo e a angústia quando lhe sucedem acontecimentos horríveis. Enquanto a alma do néscio cede às paixões e dá o assentimento da mente, a alma do sábio, “embora se veja por necessidade a elas submetido, mantém com mente imperturbável o verdadeiro e estável juízo acerca do que deve apetecer e do que deve razoavelmente evitar”<sup>80</sup>. Assim, a mente do sábio impede que as perturbações, mesmo sentidas nas partes inferiores de sua alma, prevaleçam contra a razão que, resistindo e exercendo sobre elas o seu domínio, faz reinar a virtude<sup>81</sup>.

A ideia de felicidade de Santo Agostinho muda e se dissocia daquela defendida pelos filósofos antigos, conforme ele avança no

---

77. José Colen, “Os Estoicos,” in *Uma história das ideias sociais e políticas: porque pensamos como pensamos*, 41-52 (Porto: Editorial Aster, 2020), 44-45.

78. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 292.

79. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Vol II. 2ª ed., trad., pref., not. biogr. e transcr. J. Dias Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000), 827.

80. *A Cid. de Deus* (vol. II), IX.IV, 829.

81. *A Cid. de Deus*, 830.

conhecimento da verdade e na vivência da sua fé cristã, como ficou evidente na retratação já citada anteriormente<sup>82</sup>. Contudo, nota-se que, quando chama de ricos os homens sábios “que não têm dinheiro ou têm pouco”<sup>83</sup>, pois “são ricos de virtudes, graças às quais, mesmo para as necessidades materiais, basta o que há”<sup>84</sup>, preserva a ideia de que a posse de virtudes livra o sábio da indigência, mas a riqueza de bens materiais não livra o homem da infelicidade. Para provar esse ponto, Agostinho conta uma história narrada por Cícero, sobre um homem muito rico chamado Orata, que desfrutava de grande abundância de bens perecíveis, vivia cercado de luxos e prazeres, sem que lhe faltasse coisa alguma, e, ao final do relato, questiona os seus convidados se Orata foi indigente, partindo da premissa de que ele não ambicionava mais nada além do que já possuía<sup>85</sup>. Licêncio responde que Orata seria indigente, porque, sendo um homem de bom senso, temia que um infortúnio inesperado causasse a perda de todos os seus bens. Agostinho, por sua vez, esclarece que ser indigente “consiste em não ter o que se necessita; e não no receio de perder o que se possui”<sup>86</sup>, de modo que Orata seria infeliz não pela indigência, mas por ter medo. Mônica intervém e, adiantando o desfecho da discussão, afirma que o temor de perder tudo atesta falta de sabedoria, portanto, indigência; então os convivas reagem a tais palavras, que Agostinho tinha reservado para o final, com entusiasmo e admiração<sup>87</sup>. Logo, “se aquele a quem a sabedoria falta experimenta uma grande indigência, e se aquele que domina a sabedoria não lhe falta nada, segue-se que a estultícia é uma indigência”<sup>88</sup>, e como a indigência é infelicidade,

---

82. *Retr.*, I.2, 13.

83. *A Cid. de Deus* (vol. I), VII.XII, 637.

84. *A Cid. de Deus*, 637.

85. *A vida feliz*, IV.26, 147.

86. *A vida feliz*, IV.27, 148.

87. *A vida feliz*, 148.

88. *D. sobre a felicidade*, IV.28.

por conseguinte, o estulto é infeliz. Dessa maneira, Agostinho prova ser verdadeiro o inverso de o indigente é infeliz, ou seja, o infeliz é indigente, demonstrando a coincidência entre a infelicidade e a indigência.

O diálogo segue e o problema desloca-se para a procura de um termo contrário à indigência. Agostinho aceita a palavra “plenitude”, dita por Licêncio, considerando-a mais adequada para exprimir a verdade e melhor do que a palavra “abundância”, a qual demonstra falta de medida, posto que representa uma ideia de transbordamento, de profusão sem limites de algo, e no “que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência”<sup>89</sup>. Já a plenitude, que não se encontra nos bens exteriores, mas no interior do ser humano, implica na justa medida<sup>90</sup>, nem mais nem menos do que é necessário, nada nela excede, não há carência de proporção, logo, opõe-se à indigência, e “se a estultícia é indigência, a sabedoria será plenitude”<sup>91</sup>. A sabedoria consiste na moderação da alma, que precisa dessa medida, a fim de não se lançar em direção aos excessos dos vícios e de toda a sorte de paixões e, assim, tornar-se infeliz. Ao encontrar a sabedoria, a alma faz dela o seu objeto de contemplação e, portanto, não teme mais a falta de moderação nem a indigência, tampouco a infelicidade<sup>92</sup>. Por fim, Agostinho arremata: “toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria”<sup>93</sup>. E qual é a verdadeira sabedoria que toda pessoa precisa para ser feliz, senão a sabedoria de Deus<sup>94</sup>, visto que quem possui a Deus é feliz?

---

89. *A vida feliz*, IV.32, 154.

90. Ensino pitagórico que obteve projeção com Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*.

91. *A vida feliz*, IV.31, 153.

92. *A vida feliz*, IV.33, 155.

93. *A vida feliz*, 155.

94. *A vida feliz*, IV.34, 155.

Segundo Agostinho a sabedoria de Deus é a Verdade, que procede da Suprema Medida, porque é superior a todas as outras medidas, e com ela coincide totalmente. Desse modo, sabedoria de Deus, Verdade e Suprema Medida são termos que designam igualmente o Filho de Deus, que disse: “Eu sou a Verdade” (Jo 14,6), e que também é Deus, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, Medida Superior, à qual todos devem se ajustar, a fim de alcançar a verdadeira felicidade. Enquanto, impulsionado interiormente, o homem que, sequioso da água que jorra da fonte da Verdade, busca Deus, ainda não está saciado, ainda não possui a plenitude, pois a plenitude perfeita das almas, que torna a vida feliz e cuja medida é a Suprema, consiste no conhecimento piedoso e perfeito Daquele que nos guia para a verdade, qual verdade fruir, e através de quem nos unimos com a Suprema Medida<sup>95</sup>; em outras palavras, a felicidade significa conhecer perfeitamente a Santíssima Trindade: o Pai, que guia até a Verdade; o Filho, que é a Verdade que se frui; e, o Espírito Santo, que é o vínculo que une à Suprema Medida. No dizer de Étienne Gilson:

[...] por mais tempo que tenhamos buscado Deus, ainda não bebemos na fonte mesma e ainda não estamos embebidos de sua plenitude; equivale dizer que também ainda não estamos prestes a chegar à nossa medida plena, e que, a despeito dos favores que Deus nos testemunha, ainda não possuímos nem a sabedoria nem a beatitude. Nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida suprema da qual ela procede: Espírito, Verdade e Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus<sup>96</sup>.

---

95. *A vida feliz*, IV.35, 156-157.

96. Gilson, *Introdução*, 23.

O surgimento, na doutrina de Santo Agostinho, de uma concepção cristológica da beatitude começa a dar os seus primeiros sinais. No *Contra os Acadêmicos*, Agostinho afirma o seguinte: “Ninguém ignora que só aprendemos pelo peso da autoridade ou da razão. Para mim é certo que nunca me afastarei da autoridade de Cristo, que tenho por superior a todas”<sup>97</sup>. Com base nessa autoridade, sabedoria de Deus e Verdade, é que Santo Agostinho vai, paulatinamente, modificar a sua noção de vida feliz, afastando-se do pensamento greco-romano naquilo que conflita com o pensamento cristão, ou seja, a ênfase conferida à busca terrena da virtude, do prestígio e poder político como componentes essenciais da felicidade, em contraposição à felicidade advinda da fé e intimamente ligada à salvação eterna por meio de Cristo. Em suas obras, não há distinção entre Filosofia e Teologia, ambas estão imbricadas e, para ele, fazer Filosofia é investigar os problemas teológicos à luz da razão humana, sem perder de vista que a Verdade revelada é superior e deve ser buscada como fim último do homem, portanto, a Filosofia, certamente um porto seguro para avançar no caminho da felicidade, se mostrará ainda insuficiente para se chegar à verdadeira sabedoria, à desejada felicidade em Deus.

### 1.3 A felicidade em Deus

#### 1.3.1 As ideias antigas sobre a felicidade e sua recepção por Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*

Antes do alvorecer dos filósofos, as gerações antigas, mais notadamente a raça indo-europeia, da qual são originários os povos gregos e itálicos, possuíam opiniões acerca da alma e da morte, e acreditavam em uma segunda existência após a atual, que consistia em

---

97. *Contra os Acad.* (1957), III.XX.43, 133.

continuar junto aos homens depois da morte, vivendo sobre a terra<sup>98</sup>, pois, para eles, a alma se conservava unida ao corpo e se fechava com ele na sepultura<sup>99</sup>. Dessas crenças surgiram regras ritualísticas obrigatórias, entre elas a de levar comida e bebida para os mortos, com o objetivo de satisfazer as suas necessidades, estabelecendo-se, assim, “uma verdadeira religião da morte, cujos dogmas logo se reduziram a nada, mas cujos ritos duraram até o triunfo do Cristianismo”<sup>100</sup>. Os mortos eram vistos como seres divinos, criaturas sagradas, “cada morto era um deus”<sup>101</sup>, e o que garantia a felicidade dos vivos era a contínua oferta de alimentos àqueles que morreram. A negligência no culto aos mortos tinha como consequência toda a sorte de infortúnios, os quais cessavam apenas quando retornavam os banquetes fúnebres<sup>102</sup>. A relação entre felicidade e divindade vem, portanto, desde tempos imemoriais.

Na Grécia antiga, os deuses do Olimpo representam um ideal de felicidade inatingível ao ser humano, que tem diante de si o peso da existência com todas as suas agruras, incluindo a mortalidade. “A felicidade plena e imortal pertence aos deuses, e o homem nunca pode tirá-la deles”<sup>103</sup>. Sujeita à fortuna, a felicidade dos homens é precária e dependente dos desejos das divindades, que podem concedê-la a quem quiserem, e retirá-la a qualquer momento, não sendo da responsabilidade dos humanos serem felizes ou infelizes. Observado o limite da fatalidade da morte, os homens podem participar de uma

---

98. Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga*, trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros (São Paulo: Editora das Américas, 2006), I.

99. Publius Vergílius Maro, *Eneida*, trad. Carlos Alberto Nunes (Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: A Montanha Edições, 1983) III.67, 53. “Na tumba encerramos a alma do amigo e em voz lhe damos o adeus verdadeiro”.

100. Coulanges, *Cidade*, I.2.

101. Coulanges, *Cidade*, I.2.

102. Coulanges, *Cidade*, I.2.

103. Ernesto Jesús Brotóns Tena, “Felicidad y Trinidad: a la luz del De Trinidad de San Agustín” (tese de doutoramento, Universidad de Salamanca, 2002), 22. Tradução da autora. No original: “La felicidad plena e inmortal pertenece a los dioses, y el hombre jamás podrá arrebatársela”.

felicidade similar à dos deuses, quando gozam de uma vida alheia às preocupações e aflições cotidianas, ou mesmo opulenta, rodeada de poder, honras, riqueza e filhos, ou ainda quando mortos, porque estarão libertos do fardo da vida terrena<sup>104</sup>.

Embora o grego antigo tenha palavras como *olbios*, *makar*, *eutychiá*<sup>105</sup> para designar diversos aspectos de uma vida feliz, o termo consagrado pelos filósofos para felicidade é *eudaimonia* que significa, literalmente, demônio ou espírito bom (*eu* = bom; *daimon* = demônio). No mundo pré-socrático, repleto de incertezas, calamidades e privações, a chave da felicidade era ser *eudaimon*, que significava mais propriamente ter boa sorte ou contar com o favor divino, de cuja vontade eram emissários os *daimones*<sup>106</sup>. Até então atinente às coisas exteriores e aos bens do corpo, o conceito de *eudaimonia* sofre mudança ao ser interiorizado por Heráclito, para quem a felicidade diferia dos prazeres e o verdadeiro demônio do homem era o caráter moral<sup>107</sup>, e por Demócrito de Abdera que concebia a *eudaimonia* como “um estado de espírito, uma harmonia e serenidade mental que está acima de honras, riquezas e do próprio destino, e que se adquire pela capacidade racional de medida e justiça”<sup>108</sup>; e afirmava que “a alma é a morada da nossa sorte”<sup>109</sup>, ou seja,

---

104. Brotóns Tena, “Felicidad,” 19–20.

105. Brotóns Tena, “Felicidad,” 18. A palavra *olbios* (ὄλβιος) significa afortunado e próspero, no que se refere aos bens materiais dados pelos deuses, enquanto que *makar* (μακάριος) quer dizer bem-aventurado, próspero, abençoado, mas é aplicada aos deuses. LSJ – Ancient Greek dictionaries, acesso em 15 Janeiro 2022, [https://lsj.gr/wiki/Main\\_Page](https://lsj.gr/wiki/Main_Page). *eutychiá* (εὐτυχία) significa boa sorte, sucesso.

106. Darrin M. McMahon, “From the happiness of virtue to the virtue of happiness: 400 B.C. – A.D. 1780.” *Daedalus* 133, no. 2 (2004): 5–17, 7.

107. Reale e Antisieri, *filosofia pagã antiga*, 97.

108. Brotóns Tena, “Felicidad,” 28. Tradução da autora. No original: “es um talante, una armonía y serenidad anímica que está por encima de honores, riquezas, y del propio destino, y que se adquire por la capacidad razonada de medida y de justicia”.

109. Reale e Antisieri, *filosofia pagã antiga*, 97.

é no interior da alma, “a mais nobre parte do homem”<sup>110</sup>, que reside a felicidade.

Coube a Sócrates desenvolver e aprofundar a concepção de *eudaimonia* como a felicidade de uma alma que encontrou na virtude, buscada por si mesma, o fim de sua vida, pois para ele não existe um Bem transcendente, ao qual o ser humano deve se subordinar, mas, sim, múltiplos e diferentes bens que devem ser ordenados pela razão para a alma ser feliz<sup>111</sup>. Segundo Sócrates, os males da vida podem arruinar apenas os bens externos e o corpo, nunca a alma; nem mesmo a morte pode danificá-la. Se houver um destino depois da morte, o virtuoso será premiado, e se não houver, terá vivido uma boa vida<sup>112</sup>. Desse modo, tocará ao homem, mediante a aquisição de virtudes, sendo a maior delas a sabedoria, realizar a sua felicidade ou infelicidade.

No dizer de Santo Agostinho, Sócrates:

[...] julgava que era necessário insistir na obrigação de purificar a vida com hábitos; assim é que a alma, aliviada do fardo das paixões degradantes, se poderia elevar pelo seu natural vigor para as verdades eternas e contemplar com uma inteligência pura a substância da incorpórea e imutável luz onde vivem firmes as causas de todas as naturezas criadas<sup>113</sup>.

Aqueles que adornam a sua alma, purificando-a através da instrução, qual seja, a Filosofia, terão, para Sócrates, as joias das virtudes e estarão tranquilos quanto ao destino de suas almas. Por isso, declara que “precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude e sabedoria,

---

110. José Ferrater Mora, “Demócrito,” in *Dicionário de Filosofia: Tomo I: A-D*, 660-661 (São Paulo: Edições Loyola, 1994), 661.

111. Guillermo Fraile, *Historia De La Filosofia - Grecia y Roma*. Tomo I. 7ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 259.

112. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 98.

113. *A Cid. de Deus* (vol. I), VIII.III, 707.

pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança”<sup>114</sup> de a alma ir para um lugar nobre, puro, invisível, divino e imortal, análogo a ela, onde viverá feliz, “liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando [...] a viver o resto do tempo na companhia dos deuses”<sup>115</sup>. Entretanto, Agostinho afirma que não podem existir virtudes verdadeiras onde não há verdadeira religião<sup>116</sup>. A alma e a razão devem estar submetidas ao Deus único e verdadeiro, para dominarem corretamente o corpo e os vícios, senão as pretensas virtudes serão orgulhosas, ou seja, vícios<sup>117</sup>. Para Santo Agostinho, o esforço do homem em angariar virtudes, sem reportá-las a Deus, não o fará feliz, porque é Deus que “fecunda a alma intelectual e a enche de verdadeiras virtudes”<sup>118</sup>. Ademais, a felicidade está naquilo que é superior ao ser humano e não nele mesmo<sup>119</sup>.

Noções como a imortalidade da alma e a existência de um Deus incorpóreo criador e mantenedor do universo criado são admitidas por alguns filósofos e, por ecoarem no Cristianismo, fazem com que, dentre eles, Agostinho considere Platão como o filósofo que mais se aproxima do ideal de felicidade cristã: “Se, pois, para Platão, sábio é o que imita, o que conhece, o que ama a este Deus e encontra a sua felicidade em participar da sua vida, que necessidade haverá de examinar os outros?”<sup>120</sup> Na defesa da sua escolha, Agostinho acrescenta ainda que os platônicos:

[...] souberam reconhecer que a alma humana, embora imortal e racional ou intelectual, não pode ser bem-aventurada sem a participação da luz desse Deus por quem

---

114. Platão, *Fedón*. 3ª ed., trad. Carlos Alberto Nunes (Belém: Ed. UFPA, 2011), LXII. 114c, 205.

115. *Fedón*, XXIX.81a, 117.

116. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.XXV, 1959.

117. *A Cid. de Deus*, 1959.

118. *A Cid. de Deus* (vol. II), X.III, 890.

119. *A Cid. de Deus*, 890.

120. *A Cid. de Deus* (vol. I), VIII.V, 713.

ela própria e o mundo foram feitos. Afirmam eles que tudo o que os homens desejam, isto é, a vida bem-aventurada, ninguém a pode atingir se não se unir pela pureza de um casto amor a esse ser único e excelente que é o Deus imutável<sup>121</sup>.

A felicidade, em Platão, também é eudaimônica, e se realiza no bem supremo, que corresponde ao desenvolvimento pleno da racionalidade e das virtudes morais do homem, mas inclui o conhecimento de Deus, porque “nenhum homem poderia ser feliz sem reconhecer a operação divina no mundo”<sup>122</sup>. Para fugir dos males é necessário tornar-se semelhante a um deus, por meio da prática da virtude e agindo contra a maldade<sup>123</sup>. A objeção de Agostinho aos platônicos é que, apesar de terem a ideia de um único Deus verdadeiro<sup>124</sup> e a compreensão de que a felicidade buscada pela alma humana é a participação no esplendor deste Deus incorpóreo e eterno, causa de todas as coisas que existem, alguns deles mantinham a crença no culto à miríade de deuses e enunciavam que “era preciso oferecer mesmo aos demónios as honras divinas das cerimônias e dos sacrifícios”<sup>125</sup>, a fim de se conquistar uma vida feliz.

Santo Agostinho assevera que, ao fim e ao cabo, as religiões pagãs se limitam ao culto dos homens mortos, os quais, “uma vez falecidos, se tornaram objecto de honras divinas”<sup>126</sup> e destaca a afirmação de Varrão<sup>127</sup> de que “todos os mortos são por eles considerados

---

121. *A Cid. de Deus* (vol. II), X.I, 881-882.

122. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Vol. I. (New York: Image Book, 1993), 218. Tradução da autora. No original: “no man could be happy who did not recognise the Divine operation in the world”.

123. Platão, *Teeteto*, trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010), 176, b 1-7, 251.

124. *A Cid. de Deus* (vol. I), VIII.XII, 735.

125 *A Cid. de Deus* (vol. II), X.I, 882.

126. *A Cid. de Deus* (vol. I), VIII.XXVI, 782.

127. Marco Terêncio Varrão, filósofo romano, autor de *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, no qual distingue três gêneros de teologia: a "mítica", narrada por poetas; a "política", relativa às instituições e cultos do Estado; e a

deuses — os deuses *manes*<sup>128</sup>, pois a eles são celebrados os ritos sagrados denominados jogos fúnebres, geralmente reservados aos deuses, atestando, assim, a divindade dos defuntos<sup>129</sup>. Contudo, para que o homem, mortal e infeliz, alcance a desejada felicidade e a imortalidade, deve abandonar o culto aos mortos e prestar culto ao único Deus, autor da verdadeira vida feliz.

O culto verdadeiro ao verdadeiro Deus é a verdadeira piedade, a verdadeira religião, “na qual se encontra a verdadeira promessa da felicidade eterna”<sup>130</sup>, e sem a qual ninguém possuirá a verdadeira virtude, que só pode assim ser considerada quando se põe ao serviço da glória de Deus e não da glória humana<sup>131</sup>. Segundo Agostinho, os serviços religiosos prestados em adoração aos falsos deuses não servem para lograr os bens temporais, tampouco os bens eternos, pois estes deuses são “inúteis simulacros, espíritos imundos, perniciosos demónios ou, pelo menos, criaturas — e nunca, certamente, o Criador”<sup>132</sup>. O culto devido ao Deus único traduz-se na união perfeita com este mesmo Deus, que se dá no interior da alma humana, longe do alarido do mundo exterior, no mais íntimo do ser. O coração do homem torna-se, então, o altar, onde o perfeito sacrifício é “toda a obra que contribui para nos unir a Deus numa santa sociedade, isto é, toda a obra destinada a esse bem supremo graças ao qual podemos ser verdadeiramente felizes”<sup>133</sup>. A obra é a misericórdia praticada em favor de si e do próximo, por amor a Deus,

---

"natural", a respeito da natureza do divino tal como se manifesta na natureza da realidade, que são rebatidas por Agostinho, respectivamente, nos livros VI, VII e VIII, de *A Cidade de Deus*.

128. *A Cid. de Deus* (vol. I), VIII.XXVI, 782. *Manes* é como são denominados os deuses romanos.

129. *A Cid. de Deus*, 782.

130. *A Cid. de Deus* (vol. I), I.XXXVI, 194.

131. *A Cid. de Deus* (vol. I), V.XIX, 531.

132. *A Cid. de Deus* (vol. I), pref., VI, 551.

133. *A Cid. de Deus* (vol. II), X.VI, 899.

senão não é sacrifício<sup>134</sup>. Jesus Cristo, o Unigênito, é o Sacerdote, o Altar e, também, a Vítima do Sacrifício universal oferecido na sua Paixão – por meio do qual os sacrifícios dos cristãos sobem ao Criador – quando se fez mediador entre Deus e os homens, entre o eterno e o transitório, entre o imortal e o mortal, porque nele as duas naturezas se encontraram: a divina e a humana, ambas de forma perfeita.

### 1.3.2 Progressão do pensamento de Santo Agostinho sobre a felicidade

A concepção de felicidade de Agostinho, que tem como primeiras referências as filosofias platônicas<sup>135</sup>, aristotélicas<sup>136</sup> e estoicas<sup>137</sup>, irá adquirir, ao longo dos anos de sua vida, uma configuração mais robusta e mais enraizada nas verdades da fé cristã. O Agostinho dos diálogos de Cassiciaco<sup>138</sup> é recém convertido ao Cristianismo, está ainda muito ligado às ideias de Cícero e dos filósofos da Grécia Antiga, enquanto que o Agostinho de *A Cidade de Deus* e *A Trindade* tem uma fé madura e experimentada pelas dificuldades da vida, pelo testemunho da decadência de Roma e pelo trabalho pastoral como Bispo de Hipona. Embora tenha havido ajustes nos critérios a respeito dos meios para se alcançar a felicidade, como, por exemplo, o lugar do conhecimento e das virtudes no caminho para a vida feliz, bem como no conteúdo, quando

---

134. *A Cid. de Deus*, 899.

135. Brotóns Tena, “Felicidad,” 28-40. Em Platão, para encontrar a felicidade plena e imortal, o homem precisa trilhar o caminho excelente da virtude e, assim, o desejo pela beleza o elevará gradualmente até o mundo das ideias, onde contemplará o Bem Supremo, Beleza Eterna e Imutável, no qual participa toda a beleza.

136. Brotóns Tena, “Felicidad,” 41-46. Aristóteles concebe a felicidade como o fim máximo do homem em seu esforço contínuo de atingir a maior excelência possível do ser através da contemplação intelectual especulativa, e não mística. Embora considere a felicidade uma conquista humana, Aristóteles atribui a ela caráter divino.

137. Brotóns Tena, “Felicidad,” 34. No estoicismo, a felicidade é viver uma vida virtuosa racionalmente harmônica em relação à própria natureza, aceitando as circunstâncias presentes, sem qualquer conflito ou divisão que ameacem a imperturbabilidade.

138. *A vida feliz, Contra os acadêmicos e A ordem*.

Agostinho reconhece a importância do corpo e de sua relação com o mundo entorno, e não apenas da alma, para se atingir a perfeita beatitude, a essência da ideia de felicidade permanece a mesma: quem possui comunhão com Deus é feliz. Portanto, a diferença entre os primeiros e os últimos escritos de Santo Agostinho não deve ser empecilho para a compreensão de que o pensamento doutrinal de Agostinho acerca da felicidade manteve-se coerente, dado que, “desde a sua conversão, este considera que a felicidade da vida terrena está longe da verdadeira vida e da verdadeira felicidade junto de Deus”<sup>139</sup>.

No *Contra os Acadêmicos*, Agostinho agradece a Romaniano, seu benfeitor, o impulso recebido para se dedicar à filosofia, pois acredita que não há outra vida feliz a não ser viver na filosofia, satisfazendo a sua ardente busca pela verdade, a qual confessa ter começado a encontrar, confiante em poder chegar à Suma Medida<sup>140</sup>; e ainda o incentiva a entregar-se à filosofia para descobrir a verdade<sup>141</sup>. A primeira camada de percepção da noção de felicidade, em Santo Agostinho, é “antes de tudo a busca da verdade”<sup>142</sup>. É feliz quem chega à Suprema Medida e a ela se une pela verdade buscada e, por fim, encontrada, que é o Filho de Deus, o Verbo encarnado, conhecendo-o com perfeita piedade: nisto consiste a felicidade de possuir Deus na alma<sup>143</sup>. Nas palavras de Agostinho, utilizando a terminologia platônica, rechaçada por ele posteriormente<sup>144</sup>,

---

139. Maria Manuela Brito Martins, “Deus como beatitude e outras felicidades,” in *Santo Agostinho. O Homem, Deus e a Cidade*. Actas do Congresso 11-13 de Novembro de 2004, 179-201. (Leiria, Portugal: Centro de Formação e Cultura, 2005), 190.

140. Santo Agostinho. *Contra os acadêmicos*, trad. Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2008), II.II.4, 47.

141. *Contra os Acad.*, II.III.8, 49.

142. *Contra os Acad.*, I.IX.25, 43.

143. *A vida feliz*, IV.34, 156.

144. *Retr.*, 3, 2, 14. “O próprio Platão não errou a esse respeito porque afirmou haver um mundo inteligível, se quisermos considerar não o termo, o qual não foi empregado pelo costume eclesiástico com relação àquela realidade, mas a própria realidade. Pois ele denominou mundo inteligível a própria razão sempiterna e imutável pela qual Deus criou o mundo. Quem nega que ela existiu admite como consequência que Deus fez de modo irracional o que fez; ou ao criá-lo, ou antes de

as almas podem se elevar e se unir a Deus, porque Ele se rebaixou à condição humana, o que não seria possível apenas com o uso da razão:

Esta filosofia não é a deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, entrar em si mesmas e olhar para a pátria<sup>145</sup>.

No entanto, apesar de reconhecer que a encarnação divina dirige o homem à Verdade Suprema, o Agostinho dos primeiros escritos dá ênfase ao conhecimento, especialmente das artes liberais<sup>146</sup>, e às virtudes conquistadas através da boa vontade do ser humano, ambos destinados à ordenação da alma do sábio<sup>147</sup>, tratando-os como meios eficazes para unir o homem a Deus, quando, por exemplo, no diálogo *A ordem*, convida Licêncio a elevar-se “todo para o louvor do amor puro e sincero com que as almas, dotadas das artes liberais e formosas pela virtude, se unem ao Intelecto pela filosofia e não só evitam a morte, mas também gozam da vida felicíssima”<sup>148</sup>. E, ainda, quando afirma que o conhecimento da alma proporcionado pela filosofia nos torna dignos de sermos felizes<sup>149</sup>. Na sua primeira fase, Agostinho ressalta que a alma

---

criá-lo, não sabia o que estava fazendo, pois nele não havia uma razão para criá-lo. Mas se havia, como de fato havia, parece que esse é o mundo inteligível de acordo com Platão. Contudo, não empregariamos esse termo, se já estivéssemos bastante instruídos na literatura eclesiástica”.

145. *Contra os Acad.*, III.XIX.42, 86.

146. Gramática, aritmética, música, retórica, dialética, geometria e astronomia.

147. Em *A Vida Feliz* (IV.25), Agostinho afirma que a alma do sábio é perfeita, e que este não pode ser infeliz, pois tudo que ele faz é conforme às regras da virtude e da lei divina da sabedoria.

148. Santo Agostinho, *A ordem*, trad. Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2008), I.VIII.24, 109.

149. *A ordem*, II.XVIII.47, 143.

adornada, conjuntamente, pela boa instrução e purificação moral, verá Deus:

[...] a alma se eleva gradativamente à perfeição de costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão. Aquele que diligentemente considera a força e a eficácia dos números (das cadências rítmicas) lhe parecerá por demais indigno e muito lamentável que alguém, por um lado, com sua ciência componha lindos versos e toque melodiosamente a cítara, mas, por outro lado, por deixar que sua vida e sua própria alma sigam um caminho tortuoso, causa uma terrível dissonância sob o domínio da libido e com o torpíssimo estrépito dos vícios.

Mas quando a alma se adorna e se ordena e se torna harmoniosa e bela, ousará ver a Deus e a mesma fonte de onde mana toda a verdade e ao próprio Pai da Verdade<sup>150</sup>.

Anos mais tarde, Agostinho reconhece ter conferido muita importância às artes liberais, “ignoradas por muitas pessoas santas”<sup>151</sup>, pois há quem as conhecem e não são santos<sup>152</sup>. Do mesmo modo, revela seu descontentamento por dizer que é necessário empenhar-se bastante para se adquirir bons costumes, já que Deus ouve aqueles que vivem bem e não os pecadores, em virtude de tal pensamento ter sido expresso no Evangelho<sup>153</sup> por alguém que ainda não conhecia a Cristo<sup>154</sup>. Na concepção madura de felicidade de Santo Agostinho, o conhecimento e as virtudes deixam de ser considerados em si mesmos e direcionam-se para Deus. Quem quiser viver feliz deve viver segundo Deus e não segundo a mente. Ainda que seja a melhor parte da alma, “a mente não deve contentar-se consigo, mas submeter-se a Deus”<sup>155</sup>. O conhecimento, com vistas à felicidade, precisa estar ordenado nos termos da Sabedoria Divina. Assim

---

150. *A ordem*, II.XIX, 50-51, 145.

151. *Retr.*, 1, 3, 2, 14.

152. *Retr.*, 14.

153. Jo 9, 30-31.

154. *Retr.*, 1, 3, 3, 14.

155. *Retr.*, 1, 1, 2, 11.

também tem de estar ordenada a virtude, que Agostinho define como “o amor perfeito de Deus”<sup>156</sup>, e da qual brotam as quatro virtudes cardeais:

[...] a temperança é o amor que se entrega inteiramente ao que é amado; fortaleza é amor prontamente suportando todas as coisas por causa do objeto amado; a justiça é o amor servindo apenas ao objeto amado e, portanto, governando corretamente; a prudência é o amor sábio distinguindo o que o atrapalha e o que o favorece. O objeto desse amor não é qualquer coisa, mas somente Deus, o sumo bem, a mais alta sabedoria, a perfeita harmonia<sup>157</sup>.

Ao tratar dos vícios, Agostinho esclarece que se eles estiverem arraigados, não serão vencidos senão à custa de um trabalho árduo motivado pelo amor da verdadeira justiça que está na fé em Cristo<sup>158</sup>, que se manifesta em uma vida de oração e na recepção dos sacramentos. O meio de libertação do homem dos vícios e da ignorância centra-se, agora, com o aprofundamento de Agostinho na fé cristã, no Deus encarnado. A vitória sobre os vícios advém somente se forem dominados pelo amor de Deus, concedido por Ele próprio e por ninguém mais a não ser o “Mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo, que se tornou participante da nossa mortalidade para nos fazer a nós participantes da sua divindade”<sup>159</sup>.

Alcançar o estado sublime de participação no Ser de Deus é tarefa para o homem total, inteiro, com o corpo e a alma unidos. Conforme já mencionado, Agostinho, ao compreender com maior apuro

---

156. Santo Agostinho, *On the Morals of the Catholic Church [De moribus ecclesiae catholicae]*, trans. Rev. Richard Stothert M.A. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), 15, 25.

157. *On the Morals*, 15,25. Tradução da autora. No original: “that temperance is love giving itself entirely to that which is loved; fortitude is love readily bearing all things for the sake of the loved object; justice is love serving only the loved object, and therefore ruling rightly; prudence is love distinguishing with sagacity between what hinders it and what helps it. The object of this love is not anything, but only God, the chief good, the highest wisdom, the perfect harmony”.

158. *A Cid. de Deus* (vol. III), XXI.XVI, 2182.

159. *A Cid. de Deus*, 2182.

a doutrina acerca da ressurreição, retrata-se da pouca estima dada ao corpo em *A vida feliz* e se contrapõe a Porfírio que, segundo ele, nos seus livros sobre o *Regresso da Alma*, repete várias vezes que a bem-aventurança da alma com Deus depende da fuga de todo o corpo<sup>160</sup>. Aqueles que sustentam que a alma precisa evitar o corpo para ser feliz, se recusam, no entender de Agostinho, a acreditar que o corpo mortal se tornará incorruptível e imortal na ressurreição, tal qual o Cristo, que assumiu a alma e o corpo de um homem, mostrou em Seu corpo ressurreto<sup>161</sup>. A felicidade da alma não será completa sem o corpo, nem a do corpo irá se perfazer sem a alma, “porque homem não é corpo só nem alma só, mas o composto de corpo e alma. [...] É ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem”<sup>162</sup>. Este corpo sujeito à corrupção e à morte, por meio do qual o ser humano sente e se expressa, companheiro indissociável da alma na caminhada rumo à felicidade sem fim, ainda que fosse a única criação de Deus, denunciaria a Sua onipotência e bondade, admite Agostinho:

Tu, portanto, Senhor meu Deus, que deste à criança a vida e o corpo, dotando-o, como vemos, de sentidos, articulando-o com membros, embelezando-o com o rosto, metendo nele todos os instintos animais para sua integridade e incolumidade, tu altíssimo, mandas-me louvar-te, glorificar-te e *cantar salmos ao teu nome* por estas coisas, porque és Deus onipotente e bom, ainda que tivesse feito apenas isto que ninguém pode fazer senão tu, ó único de quem procede toda a medida, ó formosíssimo, que formas todas as coisas e as ordenas segundo a tua Lei<sup>163</sup>.

No processo de amadurecimento de sua obra, Santo Agostinho acentua a perfeição do corpo e a interrelação entre este e alma, entre a

---

160. *A Cid. de Deus* (vol. II), IX.XXIX, 967.

161. *A Cid. de Deus*, 968.

162. *A Cid. de Deus* (vol. III), XII.XXIV, 1222-1223.

163. *Conf.*, I.VII, 21.

dimensão corpórea na temporalidade, nas circunstâncias relacionadas ao mundo circundante, e a importância da natureza corporal na eternidade e na vida espiritual do homem. Dessa forma, o corpo será melhor orientado à perfeição de suas ações à medida em que a alma for mais virtuosa. Porém, a vida da alma não pode desprezar a vida do corpo no tempo, pois “é nela que aprende a conseguir a eterna”<sup>164</sup>. A própria vida corpórea e a sensação, que é o ato da alma através do corpo, colaboram conjuntamente para a felicidade do homem todo e não apenas da alma<sup>165</sup>. Enquanto o homem peregrina neste mundo, essa colaboração acontece quando ambos, corpo e alma, estão unidos a Deus e utilizam-se dos bens temporais, tendo em vista tanto “o gozo da paz terrestre na Cidade Terrestre quanto o gozo da paz eterna na Cidade Celeste”<sup>166</sup>, “essa paz que une o homem mortal a Deus imortal”<sup>167</sup>. Michele Federico Sciacca explica a participação do corpo na noção de felicidade de Santo Agostinho, nos seguintes termos:

O homem que durante a vida trabalhou na sua perfeição e morreu conservando viva a fé no Mediador, será conduzido à presença daquele Deus que adorou, para receber d’Ele a sua perfeição, retomando o seu corpo, já incorruptível, no fim do mundo, não destinado à pena mas à glória.

O companheiro do espírito participa, deste modo, da imortalidade e faz completa e plena, por graça de Deus, a beatitude do homem. O corpo que durante a vida, por causa do pecado, é algumas vezes impedimento ao exercício recto do entendimento e do bem da vontade, é, em certo sentido, quem aperfeiçoa o homem e é desejado pela alma para plenitude da sua felicidade; é por isso santificado e glorioso<sup>168</sup>.

---

164. *A Cid. de Deus* (vol. I), I.XXIX, 179.

165. Michele Federico Sciacca. “O Composto Humano Na Filosofia de Santo Agostinho.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, no. 2 (1955): 125–141, 135.

166. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.XIX, 1919.

167. *A Cid. de Deus*, 1920.

168. Sciacca, *Composto*, 137.

“É uma luta a vida do homem sobre a terra” (Jó 7, 1), citação muito referida por Agostinho, para quem “a verdadeira felicidade não se alcança na vida temporal”<sup>169</sup>. Os sofrimentos, os males, as privações, as dores e a morte figuram como obstáculos para a bem-aventurança neste mundo. As alegrias fugazes obtidas pelos bens perecíveis não satisfazem a alma imortal que peregrina errante em busca de um bem incorruptível e sempre permanente. Para Agostinho, é feliz quem possui o bem eterno que “nem a traça, nem o caruncho corroem” (Mt 6, 20). Logo, “quem esperar tamanho bem neste século e nesta terra é louco de todo”<sup>170</sup>. Todavia, não há em seu pensamento um desprezo pelo mundo material, pois Deus também se manifesta nele e atrai o homem para junto de si através da beleza da sua criação, a qual Agostinho louva em suas confissões<sup>171</sup>.

Agostinho distingue as coisas existentes em duas classes: as que são objeto de gozo, de fruição, e asseguram a felicidade; e aquelas que são objeto de uso e servem como instrumento para se atingir a bem-aventurança<sup>172</sup>. Adere-se à coisa fruível por amor a ela própria e procura-se a coisa usável com vistas à obtenção do bem de fruição que se ama. A distinção clássica entre bem intrínseco e bem instrumental mantida por Santo Agostinho ajusta-se com perfeição à sua doutrina sobre a felicidade, em razão da referência que ele faz a Deus como o único bem que deve ser amado por Ele mesmo e aos demais bens como auxiliares para se conseguir a fruição Daquela. Nesta vida mortal, se peregrina rumo à felicidade em Deus e, tendo no horizonte esse propósito, deve-se

---

169. *A Cid. de Deus* (vol. II), XIV.XXV, 1311.

170. *A Cid. de Deus* (vol. III), XVII.XIII, 1655.

171. *Conf.*, VII.XIII.19, p. 299 e 301, e *Conf.*, VII.XIV.20, 301, 303. Agostinho admite que, durante um determinado tempo, várias obras da criação divina o desagradavam e, por isso, buscou respostas na teoria das duas substâncias, defendida pelos Maniqueus, que defendem, em suma, a existência de dois princípios básicos na criação do mundo; um bom e possuidor da Luz, e outro mal e possuidor das trevas.

172. *A D. Cristã*, I.3.3, 43-44.

usar deste mundo e não fruir dele<sup>173</sup>, caso contrário, ao fruir daquilo que se deve usar, corre-se o risco de atrasar o percurso ou até desviar do caminho<sup>174</sup>. Fulbert Cayré<sup>175</sup> destaca que esta concepção de que o Deus Trindade é a realidade única e soberana, da qual somente devemos fruir, tem sua origem no conhecimento "frutífero" de Deus com o qual a alma de Agostinho foi agraciada e o fez desgostar de todas as falsas alegrias do exílio, revelando-lhe que Deus é a única realidade verdadeira, “aquela de que o homem fruirá plenamente na sua pátria, mas que pode começar a fruir aqui na terra pela caridade”<sup>176</sup>.

A criação visível e temporal aponta para a criação invisível e eterna. Por meio do uso dos bens terrenos pretende-se a fruição de um bem maior e imperecível, capaz de oferecer a fruição da paz sem fim em uma realidade puramente espiritual. Agostinho assinala que os homens que não vivem da fé procuram a felicidade nos bens e comodidades da vida finita, deixando-se prender pelas coisas que perecem e afastando-se das coisas que tendem a Deus. Já os homens que vivem da fé são os que aguardam os bens eternos prometidos por Deus, usando os bens perecíveis para tornar suportável a espera pela vida feliz futura<sup>177</sup>.

Entre a felicidade temporal e a felicidade eterna existe uma tensão amenizada pela virtude da esperança, que permite ao ser humano vislumbrar nas alegrias tacanhas cotidianas o vulto da grande alegria ansiada por sua alma. Até que se chegue à eternidade, deve-se esperar em Deus, porque uma vez tendo chegado lá, “já não haverá esperança,

---

173. *A D. Cristã*, I.4.4, 44.

174. *A D. Cristã*, I.3.3, 44.

175. Fulbert. A. A. Cayré, *La Contemplation Augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin. Essai d'analyse et de synthèse* (Paris: Blot, 1927), 92.

176. Cayré, *Contemplation*, 93. Tradução da autora. No original: “celle dont l'homme jouira pleinement dans la patrie, mais dont il peut commencer dès ici-bas à jouir par la charité.”

177. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.XVII, 1929.

mas será a plena realidade”<sup>178</sup>. A felicidade terrena fundamenta-se principalmente na esperança da felicidade perfeita na vida após a morte. É certo que a felicidade conquistada nesta terra tem o seu valor, mas como uma sombra daquela que há de vir<sup>179</sup>, quando se chega “finalmente à visão de Deus e entra-se na bem-aventurança pela contemplação da luz incorpórea, graças à participação na imutável imortalidade d’Aquele que ardentemente desejamos possuir”<sup>180</sup>. Nesta terra, o homem vive na noite, porém com alguma luz que ainda não é a verdadeira luz. No entender de Agostinho:

A prosperidade e a felicidade presentes, a alegria temporária, a honra temporária servem de luz durante esta noite. A adversidade, porém, e a amargura da tribulação ou a ignomínia constituem as trevas desta noite. Nesta noite, na mortalidade da vida humana os homens possuem sua luz, e possuem suas trevas; a luz da prosperidade, as trevas da adversidade. Mas logo que se aproximar Cristo Senhor, e habitar na alma pela fé, prometendo outra luz, e inspirar e dar paciência, admoestando a não se deleitar na prosperidade para não desfalecer na adversidade, a alma fiel começa a usar com indiferença deste mundo<sup>181</sup>.

A felicidade que Agostinho defende só pode ser experienciada em um plano onde a morte não existe e nunca vai existir. A morte finda a felicidade do tempo presente e frustra o desejo, ínsito à natureza humana, da perpetuidade de uma vida feliz. Por essa razão, para ser plena, a felicidade precisa ser eterna, sem termo final. O único lugar onde essa felicidade está assegurada, e não pode ser ameaçada, é no plano da transcendência, junto de Deus. A felicidade em Deus tem início no mundo

---

178. Santo Agostinho. *Comentário aos Salmos [Enarrationes in psalmos] – Salmos 101 – 150* (São Paulo: Paulus, 2014), Salmo 130, 15, 3, 411.

179. *A Cid. de Deus* (vol. III), XVII.XIII, 1655.

180. *A Cid. de Deus* (vol. II), XII.XXI, 1133.

181. *Coment. aos Salmos*, Salmo 138, 16, 12, 487.

das coisas materiais criadas, porém sofre os abalos das tormentas, das incertezas inerentes à existência terrena e da iminência da morte, já que o viver do homem “não está no seu poder”<sup>182</sup>. O mortal é cercado de mortes por todos os cantos, de modo que o tipo de morte que arrebatará a sua vida não deve ser motivo de preocupação, sobretudo se tiver vivido uma vida virtuosa, mas antes o que se segue à morte, o lugar inescapável para o qual deverá ir depois de morto<sup>183</sup>: a felicidade ou a infelicidade, eternas.

A espera de uma felicidade futura que não encontra paralelo no presente é ponto nevrálgico da doutrina de Santo Agostinho, exposto detalhadamente em sua obra *A Cidade de Deus*, em que se percebe com mais ênfase o caráter transcendente, espiritual e escatológico do que ele considera uma vida verdadeiramente feliz. A existência do homem no mundo material é, por conseguinte, uma preparação para a imortalidade e a ressurreição do corpo, que se unirá à sua alma no Juízo Final, quando poderá desfrutar, finalmente, sem barreiras e de maneira completa, o Bem Supremo, cuja posse se deu ainda sobre a terra. Haverá, então, uma felicidade ainda superior àquela alcançada na ressurreição da alma<sup>184</sup>, reservada para o instante subsequente à ressurreição do corpo, quando a alma e o corpo se unirão novamente, mas sob o aspecto glorioso. Brotóns Tena destaca que a nuance escatológica conferida ao termo beatitude “não é tão evidente no início da obra agostiniana como o será nas obras escritas durante o presbitério e, claro, durante seu período como bispo

---

182. *A Cid. de Deus* (vol. II), XIV.XXV, 1311.

183. *A Cid. de Deus* (vol. I), I.XI, 133-134.

184. *A Cid. de Deus* (vol. III), XX.VI, 1997. De acordo com Agostinho há duas ressurreições, a primeira é a da alma, e somente a obtêm os que serão felizes para eternidade, ou seja, que não morrem na impiedade e nos pecados, e a segunda é a do corpo que, “pelo último juízo, remete uns para a segunda morte e outros para a vida que não terá morte”.

de Hipona”<sup>185</sup>. Com o aporte eclesiológico, a bem-aventurança agostiniana adquire uma dimensão salvífica e celestial proeminente. Salvífica porque para alcançar a felicidade eterna o homem precisa ser salvo do pecado pela mediação de Jesus Cristo, sem o qual ninguém chega ao conhecimento de Deus<sup>186</sup>; e celestial porque ela se dá no céu cristão. No trecho a seguir, Agostinho traça a correspondência entre salvação e beatitude, acentua a perspectiva futura e demarca a distinção entre a noção por ele apregoada e a dos filósofos:

[...] assim como somos salvos na esperança, assim também na esperança somos bem-aventurados; e, tal como a beatitude, assim também a salvação não possuímos como presente, mas aguardamo-la como futura, e isto graças à paciência; porque estamos no meio de males que devemos suportar com paciência até alcançarmos aqueles bens onde tudo haverá para nos deleitarmos de uma forma inefável e onde já nada haverá que sejamos obrigados ainda a suportar. *Uma tal salvação, que existirá no século futuro, esta é que será a beatitude final.* Esta beatitude, nela não querem crer esses filósofos porque a não vêem; procuram fabricar cá uma, absolutamente falsa, com uma virtude tanto mais mentirosa quanto mais orgulhosa<sup>187</sup>. [grifo nosso]

Destinada aos bons, a salvação é o prêmio último aos que perseveraram na caridade e prestaram culto ao verdadeiro Deus, e lhes permitirá adentrar na região da felicidade plena e gozar da paz indizível de estar unido a Deus. Forçoso suportar, apoiado na graça divina, os males temporais, para ganhar os bens eternos. Enquanto caminham neste mundo, tanto os bons quanto os maus recebem de Deus, “autor e

---

185. Brotóns Tena, “Felicidad,” 139. Tradução da autora. No original: “[...] no es tan evidente al principio de la obra agustiniana como lo será en las obras escritas durante el presbiterado, y, por supuesto, durante su etapa de obispo de Hipona”.

186. *A Cid. de Deus* (vol. II), XI.II, 990.

187. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.IV, 1889.

dispensador da felicidade”<sup>188</sup>, conforme a Sua justiça, a prosperidade, as honras e as alegrias próprias do tempo presente, do mesmo modo que os beneficia com “o próprio mundo, a luz e o ar, a terra e as águas e os frutos, a alma e o corpo do homem, os sentidos, a inteligência e a vida”<sup>189</sup>. Contudo, a mais verdadeira e mais segura felicidade é concedida unicamente aos bons, às almas de fato piedosas<sup>190</sup>, “os que adoram a Deus, único que a pode conceder”<sup>191</sup>; a estes será dada uma vida que não será mais mortal e um corpo espiritual, incorruptível, “sem qualquer necessidade e todo submetido à verdade”<sup>192</sup>.

Agostinho chama de vida eterna a felicidade sem ocaso<sup>193</sup> que se consuma na Cidade Celestial, lugar onde a natureza humana, maculada pelo pecado original, será curada pela imortalidade e incorruptibilidade<sup>194</sup>. A morte, a indesejada das gentes<sup>195</sup>, estará vencida; não haverá sofrimento, nem adversidade, muito menos vícios e impurezas. Lá as glórias e honras serão verdadeiras, despidas de falsidades e indignidades. Nesta cidade, onde reinará a paz que o mundo não conhece, o homem será levado pela própria beleza da verdade imutável à plenitude da perfeição<sup>196</sup> e conhecerá a Deus tal como é conhecido por Ele. Deus “será contemplado sem fim, será amado sem embotamento, será louvado sem cansaço”<sup>197</sup>, a sua união com o homem se dará de maneira total e perfeita, e Ele será tudo em todos. A felicidade em Deus é, desse modo, a fruição plena do próprio Deus em Sua Cidade.

---

188. *A Cid. de Deus* (vol. I), IV.XXXIII, 455.

189. *A Cid. de Deus* (vol. I), V.XXVI, 547.

190. *A Cid. de Deus*, 547.

191. *A Cid. de Deus* (vol. I), II.XXIII, 260.

192. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.XVII, 1931.

193. *A Cid. de Deus* (vol. I), VI.XII, 602.

194. *A Cid. de Deus* (vol. III), XIX.XXVII, 1964-1965.

195. *Consoada*, poema de Manuel Bandeira.

196. *A Cid. de Deus* (vol. II), X.XXII, 943.

197. *A Cid. de Deus* (vol. III), XII.XXX, 2366.

As realidades transcendentais da ausência de morte, de erro e de obstáculo para o amor são tidas por Agostinho como garantidas, dado que são vistas dentro de nós com um olhar que não ilude e sentidas como presentes<sup>198</sup>. O olhar do homem voltado para o seu interior abre a sua percepção para o encontro com as realidades eternas e com o próprio Deus. Por isso, Agostinho exorta o homem a entrar dentro de si, penetrar na própria alma e, então, transcender-se para alcançar a Deus, Verdade e fonte da felicidade perpétua:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão<sup>199</sup>.

Ir para dentro, onde habitam multiplicidades de pensamentos, muitos desconexos e fora de ordem, lembranças, imagens, sentimentos e emoções não parece ser uma jornada simples. Mas este caminho interior profundo, e também ascensional, é que permite ao homem chegar ao Bem Supremo, e Agostinho o inicia no repositório de todo conteúdo vivido, esquecido e almejado, no qual passado, presente e futuro se entrelaçam: a memória.

---

198. *A Cid. de Deus* (vol. II), XI.XXVIII, 1058.

199. *A Verd. Religião*, 39, 72, 106-107.

## 2 A VIA INTROSPECTIVA DA MEMÓRIA

Agostinho expressa a sua tentativa de encontrar Deus nas obras da criação questionando-as sobre quem Ele é. Pergunta à terra, ao mar, aos abismos, aos seres vivos que rastejam, aos ventos, aos habitantes do ar, ao céu, ao sol, à lua e às estrelas, todos respondem: “Não somos o teu Deus, mas Ele nos fez”, ao passo que dizem a Agostinho e a todos homens, sem cessar, para amá-Lo<sup>200</sup>. Então, Agostinho volta-se para si próprio e questiona-se sobre quem é: “Um homem”, ele mesmo responde, possuidor de um corpo exterior e uma alma interior. Ferido no coração pela Palavra de Deus, Agostinho confessa o seu amor por Ele. Mas, quando O ama, ama “uma certa luz, e uma certa voz, e certo perfume e certo alimento e certo abraço”<sup>201</sup>; ama, enfim, Deus que é luz, som, cheiro, alimento e amplexo do seu homem interior, onde as luzes, os sons, os cheiros e os sabores permanecem, sem ocuparem espaço nem serem consumidos pelo tempo<sup>202</sup>. Exausto de procurar Deus no exterior, em todos os corpos nos quais os seus olhos repousam, conclui que o melhor lugar para buscá-Lo é no interior, ou seja, na alma.

Para encontrar e conhecer Deus, tal como é conhecido por Ele, Agostinho percorre um itinerário de fora para dentro, da exterioridade do mundo sensível para a interioridade da alma. Decide subir até Ele, degrau por degrau, dentro de sua própria alma, ultrapassando as faculdades que vivificam o corpo ou meramente vegetativas, e as que lhe proporcionam sensações, isto é, a força sensitiva, ambas igualmente compartilhadas com os animais irracionais, para, então, adentrar os vastos “palácios da memória”, onde depara-se com tesouros inumeráveis na forma de imagens captadas pelos sentidos, pensamentos

---

200. *Conf.*, X.VI.8, 447.

201. *Conf.*, 449.

202. *Conf.*, 449.

gerados pelas percepções sensoriais e, ainda, tudo o que nela se deposita e não caiu no esquecimento<sup>203</sup>.

Antes de formular a sua teoria sobre a memória no Livro X das *Confissões*, Agostinho a define, no *Contra os Acadêmicos*, como guarda infiel das coisas que pensamos<sup>204</sup>, justificando, assim, a necessidade de recolher por escrito as questões ali discutidas, para posterior consulta e reflexão. Por sua vez, no diálogo *A ordem*, além de reiterar a utilidade de se redigir os pontos marcantes do debate, com o intuito de não dar trabalho para a memória<sup>205</sup>, da qual as questões podem escapar<sup>206</sup>, entabula uma discussão com Licêncio a respeito de o sábio precisar ou não da memória. Licêncio justifica que o sábio não precisa da memória, pois conserva todas as coisas presentes diante de si, vendo-as com os “olhos interiores do seu entendimento, isto é, contemplando o próprio Deus com um olhar fixo e imutável, sendo que com Deus estão todas as coisas que o entendimento vê e possui”<sup>207</sup>. Em contrapartida, Agostinho conjectura que o sábio, não por sua causa, mas obrigado pela bondade, pode vir a conservar algumas coisas na memória, a fim de atrair os ignorantes à sabedoria; porém, ao final, reconhece ser um tema muito importante para se restringir a poucas palavras e deixa a discussão para outra ocasião<sup>208</sup>. No âmbito dos primeiros escritos, vê-se que Agostinho vincula a memória, majoritariamente, à sua função de depósito, de abrigo de imagens ou experiências passadas, sem dotá-la ainda de outras características, o que se pode atribuir ao seu ofício anterior de professor de retórica.

---

203. *Conf.*, X.VIII.12, 453.

204. *Contra os Acad.*, II.IX.22, 57.

205. *A ordem*, I.II.5, 99.

206. *A ordem*, I.IX.27, 110.

207. *A ordem*, II.II.7, 121.

208. *A ordem*, 121.

O uso de lugares conhecidos, a exemplo de uma casa cheia de cômodos, os quais eram marcados mentalmente com alguma imagem que servisse de lembrete para um determinado tópico, era uma técnica aplicada pelos antigos oradores, desde os sofistas gregos, para memorizar a ordem dos assuntos a serem discutidos<sup>209</sup>. Durante a fala, os retóricos imaginavam-se passando pelos espaços novamente, e as imagens os recordavam do que precisava ser dito. Logo, se o assunto fosse alterado, as imagens também mudariam. Contudo, “os lugares e sua ordem permaneceriam fixos, sendo frequentemente ensaiados para mantê-los frescos na memória”<sup>210</sup>. Segundo Phillip Cary, os retóricos clássicos retratavam os lugares na memória como algo em que se anotavam coisas, a partir da impressão que tinham deles no mundo físico, diferente de Agostinho que não os via exteriormente, mas como espaços internos, localizados dentro da mente<sup>211</sup>. Decerto, por ter sido professor de retórica, Agostinho dominava as técnicas de memorização de discursos e encontrou na tradição retórica os elementos para conceber a memória como um espaço interior, constituído de vastos pátios internos<sup>212</sup>. Cary destaca, ainda, que um dos obstáculos para se alcançar a concepção de memória definida por Agostinho foi o fato de as pessoas antes dele não acharem “tão óbvio que o eu, junto com seus atos de conhecer e lembrar, deveria ser concebido como uma espécie de olho interior olhando para um objeto interior em um espaço interior”<sup>213</sup>.

Ao contemplar mais detidamente a memória, Agostinho espanta-se com o seu poder e a define como um aposento amplo e

---

209. Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (New York: Oxford University Press, 2000), 127.

210. Cary, *Augustine's*, 127. Tradução da autora. No original: “But the places and their order would remain fixed, being frequently rehearsed so as to keep them fresh in memory”.

211. Cary, 127

212. Cary, 128.

213. Cary, 128.

infinito, cujas profundezas são inalcançáveis; uma faculdade da alma, logo, pertencente à natureza humana<sup>214</sup>. A possibilidade de a alma ser estreita demais para conter em si a grandeza da memória, o deixa estupefato, fazendo-o questionar porque os homens se empenham tanto em admirar o que está fora deles, esquecendo-se de si mesmo e da maravilha que é ter, na memória, as imagens captadas dos objetos, podendo evocá-las e vê-las interiormente sem que seja necessário tornar a ver as coisas exteriormente com os olhos.

[...] Deslocam-se os homens para admirar as alturas dos montes, e as ondas alterosas do mar, e os cursos larguíssimos dos rios, e a imensidão do oceano, e as órbitas dos astros, e não prestam atenção a si mesmos nem se admiram de que, quando eu dizia todas essas coisas, não as via com os olhos, e todavia não as diria, se interiormente não visse na minha memória, em espaços tão vastos, como se os visse fora de mim, os montes, e as ondas e os rios, e os astros que vi, e o oceano a que dei crédito. E, todavia, vendo essas coisas, não as absorvi, quando as vi com os olhos, e não são essas coisas que estão em mim, mas sim as suas imagens, e sei a partir de que sentido do corpo cada coisa foi impressa em mim<sup>215</sup>.

De fato, diz Agostinho, essas coisas não penetram na memória, “só as suas imagens são captadas com maravilhosa rapidez, e depositadas como que em maravilhosos compartimentos, e onde maravilhosamente se vão buscar, recordando”<sup>216</sup>. Aquilo que é guardado na memória vem à lembrança de vários modos: imediatamente; com mais vagar, como se viesse de recônditos profundos; avançando em turbas, enquanto se quer encontrar outra coisa; e com facilidade e de maneira ordeira, onde o que aparece primeiro dá passagem ao que se segue e volta ao lugar de onde veio, para ressurgir quando for

---

214. *Conf.*, X.VIII.15, 457.

215. *Conf.*, X.VIII.15, 457, 459.

216. *Conf.*, X.IX.16, 459.

solicitado<sup>217</sup>. Essa última forma de lembrança acontece, por exemplo, quando se narra algo de cor, como uma poesia. Depois de recitado um verso, segue-se o próximo, e o anterior retorna para onde estava antes de ser evocado.

A memória está submetida à direção da vontade, faculdade que se encontra presente em todos os movimentos da alma, que nada mais são do que vontades<sup>218</sup>. Tal dinâmica é observável com maior clareza em relação à apreensão das imagens das coisas exteriores, quando a vontade orienta o sentido da visão para um determinado objeto, fixa nele o olhar e imprime na memória a lembrança sensível de sua forma<sup>219</sup>. Essa é a razão pela qual, mesmo com muitas coisas diante dos olhos, somente a imagem em que a vontade deposita a atenção chega ao conhecimento. Assim, se a vontade leva a atenção para outro lugar, pode-se ter visto ou ouvido algo e, apesar disso, não se lembrar do que se viu ou ouviu. Além de controlar o que é captado pelos sentidos e impresso na memória, a vontade tem o papel de fazer emergir impressões adormecidas ou parcialmente esquecidas. A vontade, portanto, mantém um vínculo com o mundo exterior, no momento em que percebe o objeto e move os sentidos em sua direção, para, então, imprimi-lo na memória; e com o mundo interior, quando traz à lembrança do objeto a partir de dentro. Ademais, está fora de dúvida que a vontade interfere não só nas operações do conhecimento sensível como, também, do conhecimento racional, pois “conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar”<sup>220</sup>. Com efeito, a aquisição de conhecimento, de qualquer tipo, sempre será determinado por “um movimento de busca que parte da vontade”<sup>221</sup>.

---

217. *Conf.*, X.VIII.12, 453, 455.

218. *A Cid. de Deus* (vol. II), XIV.VI, 1249.

219. *Trind.*, XI.2.5, 727.

220. Gilson, *Introdução*, 256.

221. Gilson, 256.

Há ocasiões, porém, nas quais, mesmo com a atuação da vontade, aquilo que se busca na memória não aparece, foge à lembrança. Nem sempre se recorda o que se quer, no instante em que se quer: a isso dá-se o nome de esquecimento, que pode ser parcial, quando não se esquece integralmente aquilo que se lembra de ter esquecido; ou total, que ocorre com a privação completa da lembrança da coisa guardada na memória. De acordo com Agostinho, o ato de lembrar de ter esquecido algo, bem como o de procurar o que se perdeu, demonstra que o objeto não foi apagado inteiramente da memória<sup>222</sup>. “Se, porém, se apaga inteiramente do espírito, mesmo que nos lembrem, não nos lembraremos dele”<sup>223</sup>.

Contudo, o esquecimento, para que seja reconhecido como tal, não pode estar presente substancialmente na memória, ou seja, por si mesmo, porque, acaso fosse assim, se a coisa mesma que a palavra "esquecimento" significava estivesse na memória, não seria lembrada. A lembrança do esquecimento só é possível devido ao fato de ele estar conservado na memória como imagem, a qual se atribui um significado e o nome correspondente. Ao ouvir o nome “esquecimento”, pode-se identificá-lo e ativar a sua lembrança, não pelo som de seu nome, mas pelo seu significado<sup>224</sup>. Não reconhecer o que o som da palavra “esquecimento” expressa, implica esquecer o seu significado e, por conseguinte, não se lembrar do esquecimento.

Para alguma coisa ter a sua imagem captada e impressa na memória é preciso, primeiramente, que a própria coisa esteja presente. Logo, antes de ter sua imagem impregnada na memória, o esquecimento tem que estar presente. “Mas como estaria presente, e como sua imagem se inscreveria na memória, se o esquecimento apaga com a presença até

---

222. *Conf.*, X.XIX.28, 477.

223. *Conf.*, 479.

224. *Conf.*, X.XVI.24, 471.

aquilo que se encontra impresso?”<sup>225</sup> Nesse ponto, Agostinho confronta-se com o paradoxo que é a necessidade da presença do esquecimento para que seja lembrado e de sua ausência para que não seja esquecido, o qual resulta em um problema que fica sem resposta: como, afinal, o esquecimento foi parar na memória. Por fim, independente do modo que isso ocorra, Agostinho tem a certeza de recordar do esquecimento, cuja finalidade é encobrir as lembranças da memória<sup>226</sup>.

Diferente do esquecimento, a própria memória está disponível por si mesma a si mesma<sup>227</sup>, não apenas o seu nome e significado, o qual ao ser lembrado evoca toda a realidade da memória que está presente na alma. Trata-se, pois, da memória da memória, isto é, da memória que guarda a memória. Nesse sentido, recordar-se da memória é, em outras palavras, acessá-la ativamente, o que, conforme dito, não é possível com o esquecimento.

Substrato da vida do espírito, a atividade da memória não se restringe à sua função primeira de servir como depósito de conhecimento. Ao examiná-la com mais rigor, Agostinho compreende que a memória abrange diversas funções, as quais estão de sobremaneira relacionadas aos seus inumeráveis conteúdos: as imagens de todos os corpos sensíveis; os inteligíveis, no caso das disciplinas liberais; e, ainda, as próprias emoções<sup>228</sup>. A sequência de sua investigação deste vasto palácio, revela, claramente, um itinerário que parte desde fora, da realidade sensível, e avança cada vez mais para a interioridade da mente, indo da memória do mundo, passando pela memória de si até chegar à memória de Deus.

---

225. *Conf.* (2017), X.XVI.25.

226. *Conf.*, X.XVI.25, 473.

227. *Conf.*, X.XVI.24, 471.

228. *Conf.*, X.XVII.26, 475.

## 2.1 Conteúdo da memória

### 2.1.1 Realidades sensíveis

Em comum com os animais irracionais, o homem tem a capacidade de perceber, por meio dos sentidos corporais, as realidades sensíveis e armazená-las como imagens na memória, deixando-as disponíveis para revisitá-las mediante a recordação, e desejar entre elas as que lhe são úteis e fugir das que não lhe convém<sup>229</sup>. Esse grau mais básico de conhecimento compartilhado com os animais pertence ao homem exterior, que não é definido apenas pelo corpo, mais engloba uma espécie de vida própria, a qual dá vigor ao organismo físico e aos sentidos que captam os objetos exteriores<sup>230</sup>. Agostinho assinala que os sentidos funcionam como portas que deixam adentrar no grande abrigo da memória as respectivas sensações: “a luz e todas as cores e formas dos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores, pela entrada da boca”<sup>231</sup>; enfim, a textura, temperatura e peso pelo tato do corpo inteiro.

Capaz de distinguir interiormente as imagens das sensações das coisas sensíveis, captadas por diferentes sentidos, a memória pode evocá-las, preferindo uma sensação a outra, mesmo estando ausentes os objetos, e ainda sem qualquer estímulo externo ostensivo:

[...] quando estou às escuras ou em silêncio, trago à memória as cores, se quiser, e distingo o branco do negro, e outras cores, se eu quiser, umas das outras; e não se intrometem os sons nem perturbam aquilo que considero absorvido por meio dos olhos, embora estejam lá e estejam latentes, como que armazenados à parte. E, se me apetece, chamo-os, e aparecem logo e, com a língua em repouso e a garganta em silêncio, canto quanto quiser, sem que aquelas imagens das cores que, no entanto, aí se

---

229. *Trind.*, XII.2.2, 775.

230. *Trind.*, XII.1.1, 773.

231. *Conf.*, X.VIII.13, 455.

encontram, se interponham nem interrompam, quando se volta a mexer no outro tesouro que entrou pelos ouvidos. Do mesmo modo recorro, consoante me agrada, as restantes coisas que são introduzidas e acumuladas pelos outros sentidos, e, sem nada cheirar, distingo o perfume dos lírios do das violetas, e, sem nada provar nem tocar, mas apenas recordando, prefiro o mel ao arroze e o macio ao áspero<sup>232</sup>.

Na obra *Sobre a música*, o termo imagem recebe de Agostinho duas distinções<sup>233</sup>: *fantasia*<sup>234</sup>, que corresponde a tudo o que a memória guarda dos movimentos da mente produzidos a partir das paixões do corpo; e *fantasmas*<sup>235</sup>, imagens criadas a partir de imagens já presentes na memória, ou seja, sem relação externa, e assim chamadas por “não terem a clareza e a vivacidade dos primeiros e legítimos estímulos”<sup>236</sup>. Enquanto a fantasia corresponde à uma imagem originada a partir da realidade, ao objeto pensado e lembrado, que já esteve presente; o *fantasma* é uma imagem de imagem, que não corresponde à realidade<sup>237</sup>, porque não é percebido pelos órgãos como acontece com a fantasia, “não houve anteriormente a percepção do objecto; ao contrário, ela é inteiramente produzida pela memória”<sup>238</sup>, logo, é uma imagem ilusória. A mente é capaz de realizar as duas operações, porém, uma coisa é

---

232. Conf., 455, 457.

233. Santo Agostinho, *Sobre a música*, trad. Felipe Lesage. (Campinas, SP: Ecclesiae, 2019), VI.XI.

234. *Sobre a música*, VI.XI. Agostinho utiliza o termo grego *phantasiai* para denominar estes movimentos da alma armazenados na memória, sob a justificativa de não ter encontrado expressão melhor que essa em latim. Contudo, no decorrer do texto, ele usa a palavra em latim *phantasia* para se referir a tais movimentos.

235 No texto latino, nota-se que Agostinho utiliza tanto a expressão no singular quanto no plural: *phantasma* e *phantasmata*.

236 *Sobre a música*, VI.XI.

237 Maria Manuela Brito Martins, “A teoria de ‘imaginatio’ e da ‘fantasia’ agustiniana na tradição filosófica medieval,” in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Vol. II. Actes du XIème Congrès International de Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), 759-774. Editado por M. Cândida Pacheco e José F. Preto Meirinhos. Porto: Brepols Publishers, 2006, 762.

238. Martins, 763.

encontrar uma forma na memória (*fantasia*), e outra é criá-la com o auxílio da memória (*fantasma*). Para enfatizar a diferença entre um e outro termo, Agostinho dá o exemplo de como se processa a recordação do pai, a quem via com frequência, e do avô que ele nunca viu, enquanto a imagem do primeiro é *fantasia* e encontrada na memória, a do segundo é *fantasma* e provém dos novos movimentos da mente nascidos daqueles que já estão contidos na memória<sup>239</sup>. O recurso que a mente utiliza para criar o *fantasma* é a imaginação, que consiste no poder da alma de representar aquilo que foi esquecido, mas, também, o que não foi nem sentido nem experimentado — aumentando-o, reduzindo-o, mudando-o e transformando-o à sua vontade<sup>240</sup>. Disto vem a grande capacidade da memória exaltada por Agostinho, pois além das imagens oriundas da percepção, tem-se ainda as geradas pela imaginação, sem falar das esquecidas, o que resulta em um número incalculável e mesmo infinito de objetos<sup>241</sup>. Por isso, há o risco de o homem apegar-se às suas imaginações – de onde advém o *fantasma* e, enganando-se, tomá-las, mesmo que sejam verdadeiras, como realidade, motivo porque Agostinho adverte de que não se deve submeter cegamente a razão à imaginação “a ponto de crer perceber uma forma onde a única coisa real, no caso, é nosso pensamento”<sup>242</sup>.

A sensação, por sua vez, não se confunde com a realidade sensível, antes é provocada por esta. Para Agostinho, a sensação “é a percepção pela alma do que sofre o corpo”<sup>243</sup>. O corpo sofre e a alma

---

239. Augustinus, *De Musica*, ed. Martin Jacobsson, introd. Martin Jacobsson and Lukas J. Dorfbauer. (Berlin, Boston: De Gruyter, 2017), *liber sextus*, XI.32. “Aliter enim cogito patrem meum, quem saepe uidi, aliter auum, quem numquam uidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria inuenio, hoc in eo motu animi, qui ex his ortus est, quos habet memoria”.

240. *Trind.*, XI.5.8, 739.

241. *Trind.*, XI.8.12, 753.

242. *Sobre a música*, VI.XI.

243. Santo Agostinho, *A grandeza da alma*, trad. Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2008), XXIII.41, 179.

percebe. Imerso na realidade sensível, cercado de objetos exteriores, o corpo experimenta uma miríade de estímulos, cujas imagens são impressas na memória através da mediação da alma, que os experiencia como sensações, apropriando-se delas pela intelecção que lhe é própria e, assim, as apresenta ao corpo. O olho que vê determinado objeto não percebe a sensação por ele provocada, quem percebe é a alma que a comunica ao corpo. A noção de sensação se perfaz pela ação da alma que se utiliza dos sentidos corporais<sup>244</sup> como um trabalhador faz uso de uma ferramenta<sup>245</sup>. “A sensação é sempre uma propriedade da alma, nunca do corpo”<sup>246</sup>. “O corpo não sente, mas a alma sente através do corpo, que serve como um mensageiro para formar dentro de si o que é anunciado do exterior”<sup>247</sup>. Esta concepção se ancora na premissa de que a alma, sendo superior ao corpo<sup>248</sup>, não pode ser afetada por este.

De modo algum se deve pensar que o corpo é feito no espírito como se o espírito estivesse sujeito à matéria que faz o corpo. Pois, de qualquer maneira, aquele que faz algo é sempre superior àquilo que é feito; e em nenhum sentido o corpo é superior ao espírito; de fato, o espírito é claramente superior ao corpo. Portanto, embora vejamos primeiro algum corpo que nunca tínhamos visto antes e, a partir daí, a imagem desse corpo comece a existir em

---

244. *A grandeza da alma*, 179.

245. Plotino, *Enéadas*, trad. Juan David García Bacca (Buenos Aires: Losada (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento), 2005), 30. Em sua teoria das sensações, Agostinho mantém a ideia de Plotino de que o corpo é instrumento da alma. “Si el alma se ‘sirve’ del cuerpo como de un ‘instrumento’, no se verá forzada a recibir las afecciones del cuerpo, como tampoco los artesanos tienen que resentirse de las afecciones de los instrumentos”.

246. Ronald H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge* (Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1969), 40. Tradução da autora, no original: “Sensation is always a property of soul, never the body”.

247. Santo Agostinho, *De Genesi ad Litteram*, XII.24.51, [https://www.augustinus.it/latino/genesi\\_lettera/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm). Tradução da autora, no original: “Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur”.

248. *Sobre a música*, VI.V. “A alma, com efeito, não pode nunca ser inferior ao corpo; ora, a matéria é sempre inferior ao artesão que a modela. A alma não poderia, portanto, jamais servir de matéria ao corpo, nem o corpo moldá-la como um artesão, o que ocorreria se o corpo fosse capaz de criar nela certas relações de harmonia”.

nosso espírito, de tal forma que possamos lembrar dele quando estiver ausente, a mesma imagem não é feita pelo corpo no espírito, mas sim pelo espírito em si mesmo, com uma velocidade incrível, que é incomparavelmente mais rápida do que a lentidão do corpo<sup>249</sup>.

Presente no corpo, a alma está atenta às paixões por ele sofridas, sem sofrê-las<sup>250</sup>, e ao percebê-las, comunica ao organismo físico algo como de sua própria substância para informar a sensação. Se os estímulos externos são desagradáveis, a alma registra uma sensação de dor, por exemplo. Caso as alterações corporais sejam agradáveis, ela experimenta uma sensação de prazer. Nenhuma alteração corporal escapa à consciência, e nisto consiste o fenômeno denominado sentir<sup>251</sup>. Além de produzir imagens associadas às sensações específicas, cabe a alma, também, a faculdade, que nada mais é do que a inteligência racional, de emitir um julgamento sobre essas imagens<sup>252</sup>.

A capacidade de julgar, comparar e medir as realidades sensíveis, bem como as sensações que elas produzem, relacionando as percepções e as imagens da memória com as razões eternas, isto é, com a verdade, pertence ao homem interior, e não é comum com os animais. Somente o homem interior é capaz de elaborar julgamentos racionais sobre as realidades sensíveis e concebê-las como aproximações da verdade inteligível. O homem interior não prescinde do homem exterior, pois necessita dos sentidos corpóreos para poder julgar os sensíveis. Do mesmo modo que o homem exterior precisa do homem interior para

---

249. *De Genesi ad Litteram*, XII.16.33. Tradução da autora, no original: “Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate”.

250. *Sobre a música*, VI.V.

251. *Sobre a música*, VI.V.

252. *Trind.*, X.5.7, 683.

elevar-se além dos sentidos, das coisas mutáveis, e encaminhar-se em direção ao eterno, ao imutável, em busca de Deus.

### 2.1.2 Realidades inteligíveis

Além das imagens da realidade sensível, a memória também guarda coisas aprendidas, e ainda não esquecidas, das artes liberais, por exemplo: o que é a gramática, o que é a dialética<sup>253</sup>; bem como as incontáveis leis dos números e das medidas<sup>254</sup>. Ao contrário das sensações das coisas, os inteligíveis estão eles próprios armazenados, e não as suas imagens, em um lugar recôndito, mais escondido da memória, o qual, segundo Agostinho, não é um lugar<sup>255</sup>. Os inteligíveis são imperceptíveis através dos sentidos corporais, podendo ser vistos somente na alma<sup>256</sup>. Embora tenha constatado que as realidades inteligíveis são percebidas desde dentro do homem, ainda assim, Agostinho indaga todos os seus sentidos para descobrir de onde e por onde os inteligíveis adentram na memória<sup>257</sup>. Sem encontrar a porta que lhes confere entrada, conclui que estas realidades estão na memória antes que se aprenda sobre elas, “mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas, de tal maneira que, se de lá não fossem arrancadas, por sugestão de alguém”<sup>258</sup>, talvez não fosse possível concebê-las.

Aprender os inteligíveis, para Agostinho, nada mais é que recordar<sup>259</sup>, fazê-los emergir das profundezas da memória, por meio da

---

253. *Conf.*, X.IX.16, 459.

254. *Conf.*, X.XII.19, 463.

255. *Conf.*, X.X.16, 459.

256. *Conf.*, X.X.17, 461.

257. *Conf.*, 461.

258. *Conf.*, 461.

259. *A grandeza da alma*, XX.34, 175.

cogitação<sup>260</sup>; significa recolher cogitando, ou seja, prestar atenção a algo que discernimos interiormente, como ele é por ele mesmo<sup>261</sup>, “sem pensar em qualquer espécie de corpo”<sup>262</sup>, e que se encontra virtualmente na memória, porém disperso e desordenado, para, então, reuni-lo e colocá-lo à disposição da própria memória, de maneira que, quando evocado, se apresente mais facilmente a uma atenção já familiar<sup>263</sup>. “A cogitação agostiniana nada mais é do que o ato pelo qual a alma reúne e recolhe, para conhecer explicitamente, todos os seus conhecimentos latentes”<sup>264</sup>. No entanto, Agostinho previne para a necessidade de retomar, de tempos em tempos, estas coisas depois de cogitadas, sob o risco de elas voltarem a seus esconderijos ou irem para nichos mais distantes, de onde só sairão se forem excogitadas novamente, isto é, reunidas de novo de sua dispersão<sup>265</sup>.

Agostinho sustenta que o estímulo à cogitação das realidades inteligíveis ocorre por meio das palavras, as quais não as transmitem, porém, servem de admoestação para que tais realidades sejam buscadas no interior da memória, onde são guardadas juntamente com o modo como são aprendidas<sup>266</sup>. O mestre é aquele que tem o papel de, com o uso da linguagem<sup>267</sup>, despertar no discípulo um movimento interno e

---

260. Conf. (2017), X.XI.18. Santo Agostinho deriva o verbo cogitar de *cogere* (reunir, juntar): “*cogito* é frequentativo de *cogo* (reunir), como *agito* (agitar) o é de *ago* (mexer) e *factito* (fazer frequentemente), de *facio* (fazer)”.

261. Conf., X.XI.18, 463.

262. Conf., X.XII.19, 465.

263. Conf., X.XI.18, 463.

264. Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Barcelona: Editorial Labor, 1972), 53. Tradução da autora. No original: “La cogitado agustiniana no es más que el acto por el cual el alma reúne y recoge, para conocerlos explícitamente, todos sus conocimientos latentes”.

265. Conf., X.XI.18, 463.

266. Conf., X.X.17, 461.

267. Maria Leonor Xavier, “Introdução,” in *O Mestre*, 7-53, trad. António Soares Pinheiro (Porto: Porto Editora, 1995), 9-10. A obra *O Mestre* “não proclama realmente o cepticismo sobre a linguagem e o conhecimento, apenas nega cepticamente que a linguagem seja causa do conhecimento”.

intencional de desenterrar do próprio íntimo os inteligíveis e recolhê-los cogitando. Se enganam, portanto, aqueles que julgam ter aprendido do exterior, o que aprenderam interiormente depois da exortação do que fala<sup>268</sup>. As coisas significadas pelos sons emitidos pela fala são reconhecidas pelo coração do discípulo, e não de outro, como verdadeiras. Ditas as palavras, o aprendiz admite: “sim, é verdade”<sup>269</sup>, e o aprendizado se efetiva.

O aluno aprende consultando a verdade presente em sua própria mente. Comunicar e ensinar só são possíveis porque o aluno já possui a verdade. [...] Se as palavras faladas concordam com a verdade que o aluno encontra dentro de si, ele julga que a afirmação é verdadeira. Por outro lado, se um professor disser que sete mais cinco são dez, o aluno – se estiver suficientemente consciente da verdade interior – pode julgar que o professor está errado<sup>270</sup>.

As falsidades ouvidas a respeito das verdades inteligíveis também são guardadas na memória, pois, embora estas afirmações sejam argumentações infundadas, a lembrança delas é verdadeira<sup>271</sup>. A força da memória também torna possível recordar de se ter distinguido as verdades das coisas falsas ditas sobre elas, bem como atualiza no presente essa distinção, que se dará, ao refletir de novo sobre tais verdades, de forma diferente da qual se discerniu pela primeira vez<sup>272</sup>. Portanto, o ato, em si, de distinguir e compreender as verdades inteligíveis no agora, quando saem do seu estado latente e são confrontadas com as falsidades, deposita-se na memória, para que,

---

268. Santo Agostinho, *O Mestre*, introd. e coment. Maria Leonor Xavier, trad. António Soares Pinheiro (Porto: Porto Editora, 1995), 98.

269. *Conf.*, X.X.17, 461.

270. Nash, *The light*, 90.

271. *Conf.*, X.XIII.20, 465.

272. *Conf.*, X.XIII.20, 465.

tempos depois, venha à lembrança que foram distinguidas e percebidas no agora.

O reconhecimento das realidades inteligíveis como verdadeiras acontece na alma, ao serem comparadas com as verdades que ali habitam, e não na memória, já que esta apenas armazena os inteligíveis, enquanto o julgamento interior processa-se no coração. É pela alma que os incorporais, como alma e Deus, são conhecidos pelo homem<sup>273</sup>. Logo, ao dizer que o conhecimento da verdade se realiza no coração, antes da memória, Agostinho tem por certa a presença da verdade no íntimo da alma humana:

[...] quando o homem puder reflectir sobre a natureza do seu espírito e encontrar a verdade, não a encontrará noutra parte senão em si mesmo. Encontrará não aquilo que não sabia, mas aquilo acerca do qual não pensava. Que sabemos, de facto, se não sabemos o que há na nossa mente<sup>274</sup>, quando não podemos saber senão com a mente tudo aquilo que sabemos?<sup>275</sup>.

Em *A grandeza da Alma*, Agostinho afirma que a alma traz consigo todas as artes e, por isso, aprender nada mais é do que recordar aquilo que já se encontra no seu interior<sup>276</sup>. Essa declaração, tomada isoladamente, remete à doutrina platônica da reminiscência, a qual, contrária à de Agostinho, afirma que o conhecimento é anamnese, isto é, “a recordação de verdades desde sempre conhecidas pela alma e que reemergem de vez em quando na experiência concreta”<sup>277</sup>, pois “as almas dos homens viveram aqui ainda antes de assumirem estes corpos,

---

273. Gilson, *Introdução*, 158.

274. Gilson, 96. O termo mente (pensamento, *mens*), na obra de Santo Agostinho, significa a parte superior da alma racional (*animus*); é ela que adere aos inteligíveis e a Deus.

275. *Trind.*, XIV.5.8, 943, 945.

276. *A grandeza da alma*, XX.34, 175.

277. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 146.

resultando daí que aquilo que se aprende seja mais recordar o já sabido do que aprender coisa nova”<sup>278</sup>.

Pode-se até interpretar que, nas suas primeiras obras, Agostinho admite um certo inatismo<sup>279</sup>. Contudo, quanto ao tema, a sua posição ficou evidenciada, sem dúvidas, em *Retratações*, quando diz categoricamente que o seu enunciado de que a alma trouxe consigo todas as artes, não deve ser entendido como se ele aceitasse que a alma tenha vivido alguma vez “ou aqui, ou em outro corpo, ou em outro lugar, num corpo ou fora de um corpo; e que responde, ao ser interrogada, não tendo aprendido aqui, como se tivesse aprendido em outra vida”<sup>280</sup>.

Ainda em *Retratações*, Agostinho rechaça ter dito que apenas os instruídos nas disciplinas liberais as extraem pela aprendizagem, desencavando-as do esquecimento. Pois reconhece que os não instruídos, quando questionados adequadamente, também dão respostas verdadeiras sobre algumas disciplinas, sob a assistência da luz eterna, onde contemplam as verdades imutáveis, e não porque as conheciam antes e se esqueceram, consoante defende Platão e seus seguidores<sup>281</sup>.

Apesar disso, o uso dos termos lembrança e reminiscência por Agostinho, tanto nos seus primeiros escritos quanto naqueles de seus anos maduros, e a tese de que aprender é recordar aquilo que está no interior, podem causar certa confusão com o conceito de reminiscência de Platão. Étienne Gilson esclarece a diferença entre os dois pensamentos:

---

278. *Trind.*, XII.15.24, 823.

279. Pegueroles, *El pensamiento*, nota 22, 47. “En sus primeros escritos, el pensamiento de san Agustín parece vacilar entre la reminiscencia platónica y la iluminación agostiniana”.

280. *Retr.*, I.8.2, 23.

281. *Retr.*, I.4.4, 17.

Se santo Agostinho faz também uso das palavras “lembrança” e “reminiscência” para explicar seu pensamento, convém entendê-las num sentido bem diferente daquele de Platão: a memória platônica do passado tem aqui o lugar da memória agostiniana do presente, cujo papel não deixará de sempre ser mais afirmado. Além do que sabemos e pensamos, há aquilo em que não pensamos, mas que poderíamos saber, porque Deus não cessa de ensiná-lo a nós: o aprendizado do Verbo é o que Agostinho nomeia indistintamente de aprender, lembrar-se ou simplesmente pensar<sup>282</sup>.

A memória agostiniana do presente significa a atualização do conhecimento latente da verdade contida na alma, diferente, portanto, da memória platônica do passado que consiste na recordação de verdades aprendidas em alguma existência anterior. Essa atualização é mediada pelo Verbo de Deus dentro da alma, Cristo<sup>283</sup>, o Mestre interior, que ensina ao homem, sem cessar, a verdade, a qual está sempre disponível, e, por causa dessa contínua disponibilidade, diz-se que conhecer a verdade é lembrar-se dela agora, no presente. O ser humano ouve a Verdade que, interiormente, preside a sua mente e a instrui<sup>284</sup>. Essa Verdade ouvida é o Cristo, o Supremo Mestre, o poder imutável e a eterna sabedoria de Deus, que habita no homem interior<sup>285</sup> e com a sua presença ilumina a alma para que ela chegue ao conhecimento das verdades necessárias, imutáveis e eternas.

A Verdade sendo superior e transcendente à mente contingente não pode ser captada diretamente pela mente, sem que esta seja iluminada pela luz divina. Então, em resposta à questão de como a mente humana, mutável e temporal é capaz de conhecer verdades imutáveis e

---

282. Gilson, *Introdução*, 156.

283. Mt 23, 10. O pensamento de Agostinho acerca de Cristo como único Mestre é fundamentado nas Escrituras: “só tendes um Mestre, o Cristo”.

284. A escuta da Verdade interior não dispensa a escuta de alguém usando as palavras para mover a atenção para o que se passa dentro do ouvinte.

285. Santo Agostinho, *O mestre*, trad. Agostinho Belmonte. (São Paulo: Paulus, 2008), XI.38, 235.

eternas, Agostinho postula a doutrina da iluminação, segundo a qual a luz de Cristo, Deus, “ilumina as verdades e torna visível à mente humana mutável e temporal suas características de imutabilidade e eternidade”<sup>286</sup>. Deus a “Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência”<sup>287</sup>, atrai o homem para toda a verdade<sup>288</sup>, e o faz por meio do próprio intelecto humano, criado por Ele com a capacidade de receber a sua luz incorpórea. Enquanto dotado de intelecto, o homem é um ser naturalmente iluminado por Deus<sup>289</sup>. Por isso, embora a luz emanada de Deus seja sobrenatural, “o efeito da iluminação divina não é, ao menos normalmente, de uma iluminação sobrenatural”<sup>290</sup>. Agostinho afirma, inclusive, ser preferível acreditar que, por disposição do Criador, a alma intelectual foi concebida de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de natureza própria.

Ao ser iluminada, a mente humana não se torna passiva, uma espécie de espectadora dos conceitos apresentados por Deus, antes mantém a sua atividade intelectual própria, porque a iluminação não elimina a ação característica da vontade do ser que é iluminado.

Deus não pode ser substituído no nosso intelecto quando pensamos a verdade; sua iluminação é requerida apenas para tornar nosso intelecto capaz de pensar a verdade em virtude de uma ordem natural expressamente estabelecida por ele. Essa doutrina dá seu sentido preciso aos inumeráveis textos em que santo Agostinho afirma que a luz divina é luz para todos os homens, pecadores ou justos; que ela está sempre presente a todos os homens

---

286. Copleston, “St. Augustine,” 63. Tradução da autora. No original: “This light shines upon the truths and renders visible to the mutable and temporal human mind their characteristics of changelessness and eternity”.

287. Santo Agostinho, *Solilóquios*, trad., introd. e notas Adaury Fiorotti (São Paulo: Paulus, 1998), I.I.3, 17.

288. *Solilóquios*, 17.

289. Gilson, *Introdução*, 167.

290. Gilson, 166.

que vieram a este mundo e que, se, negligenciarmos a nos voltar para ela, ela nunca, entretanto, nos falta<sup>291</sup>.

Segundo Agostinho, deve-se acreditar que as coisas ensinadas nas ciências, e admitidas pela mente como verdadeiras, não podem ser entendidas se não forem aclaradas por outro, tal qual por um sol<sup>292</sup>. Ele vale-se da analogia entre a visão física e a visão mental para descrever como a iluminação acontece, comparando o ato da mente conhecer a verdade debaixo da luz incorpórea ao dos olhos do corpo ver os objetos em volta sob a luz corpórea. Enquanto os olhos da carne veem as coisas físicas iluminadas pela luz do sol, os olhos da mente veem os inteligíveis iluminados pela luz de Deus. O que o sol é para os olhos, Deus é para a alma. “Como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade”<sup>293</sup>, verdade essa “que é impressa em nossas almas da mesma forma que o selo deixa sua marca na cera”<sup>294</sup>. Deus “é o sol do mundo inteligível (...) a luz que ilumina todas as inteligências”<sup>295</sup>.

Copleston ressalta que a teoria da luz, presente no pensamento de Agostinho, é um tema neoplatônico, cuja origem vem da ideia platônica do bem como o sol que irradia os objetos inteligíveis<sup>296</sup>, e ainda recorda que, para Plotino, o Uno ou Deus é o sol, a luz transcendente<sup>297</sup>. Embora estas sejam influências presentes no repertório de Agostinho, não se deve ignorar as inúmeras passagens das Sagradas Escrituras, em que Jesus, o Verbo de Deus, é designado a luz que ilumina todos homens,

---

291. Gilson, 166-167.

292. *Solilóquios*, I.8.15, 34.

293. Gilson, *Introdução*, 160.

294. Guillermo Fraile, “San Agustín,” in *Historia de la Filosofía. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Vol II, 1º, 191-231. Madrid: La Editora Católica (Biblioteca Autores Cristianos), 1975, 222. Tradução da autora. No original: “que la imprime en nuestras almas a la manera como el sello deja su huella en la cera”.

295. Fraile, “San Agustín,” 222. Tradução da autora. No original: “Es el sol del mundo inteligible (...) la luz que ilumina todas las inteligências”.

296. ver Platão, *A República*, livro VII, 514-518.

297. Copleston, “St. Augustine,” 62.

consoante se verifica no primeiro capítulo do Evangelho segundo São João; ou quando o próprio Cristo afirma: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida.” (Jo 8, 12). Nesse sentido, São Paulo Apóstolo ainda acrescenta: “Porquanto Deus, que disse: *Do meio das trevas brilhe a luz!* Foi Ele mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Cristo” (2Cor 4,6). Vê-se, portanto, que a iluminação concebida por Agostinho não é, de modo algum, alheia à doutrina cristã.

Apesar de a linguagem utilizada parecer mística, a base do argumento é filosófica, ante o paralelismo estabelecido entre a iluminação e as funções de criação, quando Deus dota o homem dos meios necessários para chegar ao conhecimento dos inteligíveis, e de conservação, pois, como Criador, sustenta continuamente o intelecto humano no processo de conhecimento<sup>298</sup>, já que “não se trata de um ato comunicado de uma vez por todas, mas de uma ação contínua ao longo de toda a vida”<sup>299</sup>.

### 2.1.3 Emoções

As quatro emoções básicas da natureza humana: desejo, alegria, medo e tristeza, integradas na doutrina de Agostinho, mormente em sua abordagem antropológica, são herança da tradição estoica, e denominadas “perturbações da alma” por Cícero<sup>300</sup>. Estes afetos da alma também conservam-se na memória, não como imagens provenientes do exterior e percebidas através dos sentidos corporais, pois não vêm de

---

298. Nash, *The light*, 91.

299. Fraile, “San Agustín,” 223. Tradução da autora. No original: “No se trata de un acto comunicado de una vez para siempre, sino de una acción continuada durante toda la vida”.

300. ver *A Cid. de Deus* (vol. II), XIV.VIII.

nenhuma porta da carne<sup>301</sup>; tampouco do modo sentido pela mente quando as experencia<sup>302</sup>, mas são as suas próprias noções que se encontram presentes na memória, pois, se assim não fosse, a lembrança de determinada emoção provocaria um movimento anímico correspondente àquele afeto, ou seja, a lembrança, por exemplo, de uma tristeza já sentida desencadearia alterações na alma igual as decorrentes da emoção inicial. Ao sentir medo, a alma confia à memória, ou esta mesma retém, em seus escaninhos, a experiência dessa paixão, adquirindo para si, por meio do raciocínio, a noção da própria emoção, a ponto de poder rememorar o episódio sem ressenti-la. Por essa razão, é possível sentir alegria ao lembrar de uma tristeza, ou entristecer-se ao recordar de uma alegria vivida.

Com efeito, sem estar alegre, recordo-me de ter estado alegre e, sem estar triste, recordo a minha tristeza passada e, sem nada temer, recordo que algumas vezes tive medo e, sem nada cobiçar, recordo-me da minha antiga cobiça. Pelo contrário, também algumas vezes, estando alegre, recordo-me da minha tristeza passada e, estando triste, da alegria<sup>303</sup>.

Contudo, Agostinho se questiona porque, embora a memória pertença à mente, quando ele se lembra alegre de uma tristeza passada, a mente sente alegria enquanto a memória evoca a tristeza, mas a mente está alegre por ter a alegria em si e a memória não está triste, ainda que a tristeza esteja nela<sup>304</sup>. A resposta para esta indagação vem da analogia entre a memória e o estômago. Agostinho considera a memória o ventre da mente<sup>305</sup>, ali as emoções são depositadas de forma semelhante aos alimentos no estômago, uma vez que ali adentram, perdem o sabor

---

301. *Conf.*, X.XIV.22, 469.

302. *Conf.*, X.XIV.21, 465.

303. *Conf.*, X.XIV.21, 465, 467.

304. *Conf.*, 467.

305. *Conf.*, 467.

original, e graças à lembrança voltam à memória, assim como os alimentos regurgitados retornam à boca. Logo, quem lembra “não sente, na boca do pensamento, a doçura da alegria e a amargura da tristeza”<sup>306</sup>, pois a memória de uma emoção não traz consigo a experiência da emoção. Do contrário, ninguém falaria sobre as emoções se ficasse perturbado toda vez que as mencionasse.

Dentre as quatro paixões básicas, Agostinho afirma ser a lembrança da alegria passada comparável à ideia de felicidade, cuja percepção se dá igualmente na alma e não por meio de algum sentido corporal<sup>307</sup>. De fato, a vida feliz com frequência é associada à uma alegria perene. Todos os homens concordam que desejam a felicidade e, do mesmo modo, são unânimes em dizer que querem estar alegres, e a essa alegria chamam de felicidade<sup>308</sup>. Para Agostinho, a alegria é um sentimento que todos os seres humanos experimentam, encontram na memória, reconhecem ao ouvirem as palavras *vida feliz* e, de certa maneira, por ela são recordados a buscarem a verdadeira felicidade que ainda não possuem.

## 2.2 Memória da alegria

Imerso nos inumeráveis conteúdos abrigados pelo vasto palácio da memória, Agostinho vasculha todos os seus cômodos à procura de Deus e admite que ao procurá-Lo, está, de fato, em busca da felicidade<sup>309</sup>, que consiste, consoante exposto no primeiro capítulo deste trabalho, no conhecimento perfeito e piedoso do Deus Trindade e na união com Ele<sup>310</sup>. O homem que busca Deus ainda não desfruta da

---

306. *Conf.*, X.XIV.22, 469.

307. *Conf.*, X.XXI.30, 483.

308. *Conf.*, X.XXI.31, 483.

309. *Conf.*, X.XX.29, 479.

310. *A vida feliz*, IV.35, 156-157.

plenitude da felicidade, pois não basta buscá-Lo, é necessário encontrá-Lo e unir-se a Ele, porquanto a condição para a autêntica vida feliz é a posse de Deus. Neste cenário, no qual a comunhão com Deus faz-se indispensável para se alcançar a beatitude, Agostinho questiona-se sobre como deve procurar Aquele que dá vida à sua alma. A solução apresentada é descobrir de que maneira se busca uma vida feliz e, por meio desta resposta, encontrar uma via para se chegar a Deus.

Então como procuro eu uma vida feliz? Porque eu não a tenho enquanto não disser: “Já chega! Está ali!”. Ali, onde devo dizer como a procuro, se pela recordação, como se a tivesse esquecido e ainda conservasse a lembrança de que me tinha esquecido, ou pelo desejo de a conhecer, sendo-me ela desconhecida, quer nunca a tenha conhecido, quer dela me tenha esquecido, de tal maneira que nem sequer me lembro de me ter esquecido<sup>311</sup>.

Agostinho vai a procura da vida feliz, não no exterior, mas, sim, no interior, dentro da memória, onde ela não está como imagem, dado ser impossível vê-la com os olhos, “porque não é corpo”<sup>312</sup>, ou seja, não se trata de uma realidade sensível; nem conserva-se na memória do modo como se recorda dos números, pois quem os têm no conhecimento já não precisa alcançá-los, enquanto os que conhecem a vida feliz e, por essa razão, a amam, querem ainda obtê-la para serem felizes<sup>313</sup>. Logo, conclui Agostinho, se a vida feliz não é experienciada pelos sentidos do corpo, tampouco aprendida à maneira de um inteligível, só pode, então, ser experimentada pelo espírito, à semelhança do que acontece com as emoções e, de todas elas, a que mais se aproxima da concepção de vida feliz é a alegria.

As fontes de alegria são diversas para cada ser humano. Uma determinada situação, ou objeto, que é causa de alegria para uma pessoa,

---

311. *Conf.*, X.XX.29, 479.

312. *Conf.* X.XXI.30, 481.

313. *Conf.*, 481.

pode ser motivo de tristeza para outra. Contudo, independentemente das escolhas individuais que levarão as pessoas a experimentarem tal emoção, Agostinho afirma que “só há um objetivo que todos se esforçam a atingir: a alegria”<sup>314</sup>, a qual chamam de vida feliz, que muitos não possuem, embora todos a desejem, ao passo que ninguém pode alegar nunca ter experimentado a alegria<sup>315</sup>. Para Agostinho, a lembrança da vida feliz está contida na memória de modo análogo à da alegria, pois se assim não fosse, os homens não seriam unânimes em declarar, sem qualquer hesitação, que querem ser felizes<sup>316</sup>. Por isso, quando se ouve as palavras “vida feliz”, a lembrança da alegria emerge da memória, impulsionando o homem a buscar a felicidade. Em outras palavras, aqueles que não têm a vida feliz, a querem mesmo sem conhecê-la, porque carregam dentro de si a recordação de alegrias passadas, que possibilita a procura da felicidade ainda não alcançada.

Inundado de alegria, por vezes, com coisas torpes, cuja lembrança repugna e, também, com coisas boas e honestas, das quais a recordação traz consigo a saudade<sup>317</sup>, Agostinho constata que, das incontáveis alegrias possíveis de serem experimentadas pelo homem, existe uma, não concedida aos ímpios, mas reservada aos que, desinteressadamente, cultuam a Deus<sup>318</sup>. Esta alegria, em específico, coaduna-se com a vida feliz e consiste em: alegrar-se junto a Deus, com a alegria proveniente Dele, sendo a causa Ele próprio<sup>319</sup>. Isso não quer dizer que não se deve desfrutar de nenhuma alegria enquanto se está neste mundo, e sim que se deve desde já alegrar-se no Senhor<sup>320</sup>, na

---

314. *Conf.*, X.XXI.31, 483, 485.

315. *Conf.*, 485.

316. *Conf.*, X.XX.29, 479, 481.

317. *Conf.*, X.XXI.30, 483.

318. *Conf.*, X.XXII.32, 485.

319. *Conf.*, 485.

320. Santo Agostinho, “Sermon 171 – Alegrar-se em el Senõr,” in *Obras completas XXIII. Sermones (117-183): Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*,

esperança, premeditando a alegria futura, que será completa, pois nada mais se buscará: “O Pai mostrar-se-nos-á, e isso nos basta”<sup>321</sup>. O alvo, portanto, é a alegria vindoura da contemplação plena de Deus, recompensa aos corações purificados pela fé<sup>322</sup>, e que nada mais é do que a verdadeira vida feliz. “Aqueles, porém, que julgam que há outra vida feliz, perseguem outra alegria que não é a verdadeira”<sup>323</sup>. Contudo, ainda assim, sempre haverá um vislumbre de alegria, da qual a vontade do homem não se aparta, que poderá levá-lo “do ruído exterior para as alegrias do sossego interior”<sup>324</sup> e, enfim, à alegria beatíssima, à felicidade.

Este júbilo espiritual, que representa a genuína vida feliz, é apresentado por Agostinho como inseparável da verdade, outro anseio da alma humana. A alegria da vida feliz vem da verdade<sup>325</sup>. Todos reclamam para si a verdade, ninguém quer ser enganado, e apesar de existir pessoas que querem enganar, elas também amam a verdade, da qual tiveram conhecimento na sua memória, porém, muitos não se alegram com ela, e nem são felizes, porque se lembram da verdade vagamente<sup>326</sup>, ou a odeiam por causa daquilo que amam no seu lugar. “Amam-na quando resplandece, odeiam-na quando censura. (...) amam-na quando ela se anuncia, e odeiam-na quando ela os denuncia”<sup>327</sup>. A felicidade e a verdade, portanto, não são coisas desconhecidas, mas subsistem na memória como algo conhecido. Sendo

---

trad. Amador del Fueyo y Pio de Luis. Edición bilingüe. Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1983, 682.

321. *Trind.*, I.8.17, 59.

322. *Trind.*, 59.

323. *Conf.*, X.XXII.32, 485.

324. *Trind.*, VIII.7.11, 597, 599.

325. *Conf.*, X.XXIII.33, 485.

326. *Conf.*, 487.

327. *Conf.*, X.XXIII.34, 487.

Deus a própria Verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras<sup>328</sup>, então Agostinho pode anunciar que onde ele encontrou a verdade, lá encontrou Deus, ou seja, na memória, lugar em que Ele permanece, sem ser esquecido, desde que foi aprendido <sup>329</sup>.

Com efeito, onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria Verdade que não esqueci desde que a aprendi. Por isso, desde que te aprendi, permaneces na minha memória e aí te encontro, quando me recordo de ti e em ti me deleito.<sup>330</sup>

Deus, tal qual a felicidade e a verdade, está na memória como algo conhecido, mas que precisa ser reconhecido, recordado. Sem lembrar-se de Deus, o homem não pode encontrá-Lo<sup>331</sup>. Há impresso na alma humana um conhecimento subjacente de Deus que precisa se tornar manifesto para que o homem O reconheça e O possua; e justamente porque este conhecimento ainda não é evidente a busca persiste. “Conhecemos a Deus, porque o buscamos. E não o conhecemos e por isso o procuramos. Passamos de um conhecimento de Deus para outro conhecimento. Só Deus revela Deus”<sup>332</sup>. A condição de possibilidade para se alcançar Deus, dada por Ele próprio, é a memória de Deus no íntimo do ser humano.

---

328. *Conf.*, 489.

329. *Conf.*, X.XXIII.35, 489.

330. *Conf.*, 489.

331. *Conf.*, X.XVII.26, 475.

332. Juan Pegueroles, “La ‘Memoria Dei’ en el libro X de las confesiones.” *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 35, no. 93 (1986): 5-12, 10. Tradução da autora, no original: “A Dios lo conocemos, porque lo buscamos. Y no lo conocemos y por esto lo buscamos. Vamos de un conocimiento de Dios a otro conocimiento. Sólo Dios revela a Dios”.

### 2.3 Memória de si e de Deus

A memória também é o lugar do encontro consigo mesmo e onde a lembrança de si está à disposição do pensamento para que a alma pense ativamente em si mesma. Além de recordar do que fez, quando e onde praticou seus atos, o homem ainda é capaz de rememorar as impressões sentidas no momento em que os realizava e, a partir da associação do inventário das experiências passadas e das crenças geradas por elas, conjecturar atividades futuras, como se estivessem presentes<sup>333</sup>. Nesse sentido, há uma espécie de diálogo interno do homem consigo mesmo, no âmago imenso de sua alma, no qual ele avalia imaginativamente as suas possibilidades de ação, o que, para Agostinho, somente é possível porque o ser humano tem diante de si inúmeras e variadas imagens, de tudo que ele diz, advindas da memória<sup>334</sup>.

Apesar de não conseguir abarcar-se totalmente, captar o todo que é, em virtude da vastidão da memória<sup>335</sup>, Agostinho descobre a memória de si quando admite que pela memória a alma já se possui a si mesma, e que a presença de si na mente concerne à sua própria natureza<sup>336</sup>. O fato de a alma pensar em si mesma e voltar-se para si mesma em movimento incorpóreo, e não através de um espaço<sup>337</sup> supõe esta posse, porém, ainda quando não se pensa e, por isso, não se vê, a alma se conhece como sendo para si mesma a sua própria memória<sup>338</sup>. A memória de si, portanto, está sempre presente, pois a alma está sempre presente a si mesma.

---

333. *Conf.*, X.VIII.14, 457.

334. *Conf.*, 457.

335. *Conf.*, X.VIII.15, 457.

336. *Trind.*, XIV.6.8, 947.

337. *Trind.*, 947.

338. *Trind.*, 947.

A alma se conhece a si mesma *habitu* desde sempre, porque ela mesma é *memoria sui*, objeto de si mesma; somente quando intervém o pensamento, a experiência, a atenção real, o aviso ou a sensação, isso é “consciência”; e então o conhecimento habitual torna-se conhecimento real<sup>339</sup>.

Agostinho esclarece que o pensamento da alma sobre si e a visão de si pelo intelecto não gera o conhecimento de si mesma, como se antes ela se desconhecesse, igual acontece com uma realidade incorpórea que para ser vista tem que ser compreendida e, apenas ao ser compreendida, torna-se conhecida<sup>340</sup>. A percepção de si mesma pelo pensamento, na verdade, provoca na alma a compreensão e o conhecimento explícitos de si mesma, ou seja, traz à tona, dos secretos da mente, a memória de si, à semelhança das coisas que estão conservadas na memória, embora não estejam sendo pensadas<sup>341</sup>. A alma conhece a si mesma, pois possui a memória de si, e quando ela acessa essa memória, por intermédio da operação do intelecto aliada à vontade de buscar-se, recorda de si e reconhece a si mesma. O que o pensamento faz é franquear o acesso da alma a si mesma, jogando luz sobre o conhecimento que ela já possui de si.

Deste modo, Agostinho distingue o conhecer (*nosse*) e o pensar (*cogitare*), porquanto pode ocorrer que uma pessoa conheça algo e, no momento, não pense a respeito, igual acontece com um homem versado em duas ou mais disciplinas, quando pensa em uma só delas, conhece, todavia todas as outras, ainda que não pense nelas<sup>342</sup>. A alma se conhece

---

339. Lope Cilleruelo, “Pro Memoria Dei,” *Revue Des études Augustiniennes* 12 (1966): 65-84, 80. Tradução da autora, no original: “El alma se conoce a si misma *habitu* desde siempre, porque ella misma es *memoria sui*, objeto de si misma; solo cuando interviene el pensamiento, intervienen la experiencia, la atención actual, la advertência o sensación esto es la ‘consciência’; y entonces el conocimiento habitual se convierte em conocimiento actual”.

340. *Trind.*, XIV.6.8, 947.

341. *Trind.*, 947, 949.

342. *Trind.*, XIV.7.9, 951.

porque se possui, tem memória de si, conhecimento de si implícito na memória, que existe antes de a alma refletir interiormente sobre si mesma, mas sem o qual essa autorreflexão é impossível.

Todavia, muitas vezes movida por um apetite desregrado, a alma age como se estivesse esquecida de si mesma<sup>343</sup>. Impelida pelo desejo inquieto de adquirir novos conhecimentos das coisas exteriores, causado pela indigência e penúria provocadas pelo afastamento do Bem Superior, que é Deus, a alma, ao invés de permanecer na fruição desse Bem e fazer-se semelhante a Ele com o seu auxílio, quer ser o que é por conta própria, mas não se basta a si mesma<sup>344</sup>. Por isso, entrega-se excessivamente às suas atividades e aos turbulentos prazeres que coleciona, mas, porque a alma os ama, teme perdê-los e, então, apega-se a eles com toda força, perde a tranquilidade e termina por pensar menos em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma, preocupa-se, afinal, somente com os bens exteriores que pode perder, e esquece de si<sup>345</sup>.

Logo, ao afastar-se de Deus, a alma distancia-se de si mesma, agindo como que esquecida de si. Para retornar a si, a alma precisa desapegar-se das coisas exteriores, mover a sua vontade para o seu interior, onde a presença da alma a si mesma é dada pela memória. De idêntico modo, a memória de Deus não está na exterioridade, apesar de haver vestígios da presença de Deus no mundo externo, mas, sim, na interioridade. Estando presente a si mesma em seu interior, a alma é capaz de perceber, também, a memória de Deus. A memória de si mesma oferece, em certa medida, observada a diferença fundamental entre um mundo interno e um mundo eterno, características essenciais da memória de Deus<sup>346</sup>. Por meio da memória de si, a alma humana, embora

---

343. *Trind.*, X.5.7, 681.

344. *Trind.*, X.5.7, 683.

345. *Trind.*, 683.

346. Cilleruelo, "Pro Memoria Dei," 80.

de natureza diversa da de Deus, reconhece a si como imagem Dele e vai em busca dessa imagem na sua parte mais nobre “com a qual se conhece ou pode conhecer a Deus”<sup>347</sup>.

Nos escritos de Agostinho, a expressão memória de Deus (*memoria Dei*), ao contrário da memória de si mesma (*memoria sui*)<sup>348</sup>, não aparece literalmente<sup>349</sup>. Contudo, a concepção de *memoria Dei* pode ser extraída do próprio texto de Agostinho, quando afirma que, mesmo arrancado de Deus pelo hábito carnal, a sua lembrança estava consigo:

E admirava-me por já te amar a ti, não a um fantasma em vez de ti, e não persistia em fruir do meu Deus, mas era arrebatado para ti pela tua beleza, e logo a seguir era arrancado de ti pelo meu peso, e caía nestas coisas, gemendo; e esse peso era o hábito carnal, *Mas comigo estava a lembrança de ti*, e não duvidava de forma alguma de que existe um ser a que me pudesse unir, mas eu ainda não estava capaz de me unir<sup>350</sup>. [grifo nosso]

A argumentação de Agostinho em torno da busca de Deus no interior da memória evidencia que a prova da existência da *memoria Dei* é indireta<sup>351</sup>, pois parte do desejo humano universal pela felicidade e a sua identificação com a alegria, presente na memória enquanto afeto da mente, até chegar ao conhecimento da verdade quando, finalmente, encontra Deus. Onde Agostinho encontrou a verdade, aí estava Deus, “a

---

347. *Trind.*, XIV.8.11, 955, 957.

348. *Trind.*, XIV.6.8;7.9.

349. José Carlos de Miranda, “A memória em Santo Agostinho: ‘Memoria Rerum’, ‘Memoria Sui’, ‘Memoria Dei’.” *Hvmanitas* LIII, 225-47, 2001, 226. A expressão *Memoria Dei* foi objeto de ampla discussão, entre os anos cinquenta e setenta do século XX. De um lado, os autores espanhóis responsáveis pela sua ilação, Cilleruelo, Capànaga e Morán, e do outro, Madec, que contestou a tese e demonstrou suas razões no ensaio: “Pour et contre la ‘memória Dei’”, *Revue des Études Augustiniennes* 11, no. 1-2 (1965): 89-92. Segundo José Carlos de Miranda, o conceito *memoria Dei* foi consagrado tacitamente no Congresso de Roma, realizado no ano de 1986, em atenção ao XIV Centenário da conversão de Santo Agostinho.

350. *Conf.*, VII.XVII.23, 305.

351. José Morán, “Hacia Una Comprension de La ‘Memoria Dei’ Según San Agustín.” *Augustiniana* 10, no. 3 (1960): 185-234, 212.

própria verdade”<sup>352</sup>. A memória de Deus consiste, portanto, na presença de Deus na memória como um conteúdo que se identifica com a verdade<sup>353</sup>. Para conhecê-Lo e amá-Lo é necessário recordá-Lo, trazer à luz a lembrança de Deus ali guardada, pois “se o tivéssemos esquecido completamente, isto é, se ele nos fosse completamente desconhecido, nunca o conheceríamos ou o amaríamos”<sup>354</sup>. A procura, a descoberta e a desejada posse de Deus se perfectibilizam pela própria ação divina que imprime na alma humana a memória da verdade, cuja apreensão conduz à memória de Deus.

Quando há o apagamento completo de algo na memória, um esquecimento total, ainda que o objeto esteja diante dos olhos, o seu reconhecimento é impossível. Nesse sentido, Agostinho faz referência à parábola narrada por Jesus da mulher que tinha dez dracmas e perdera uma, e a procura diligentemente em toda a casa, sob a luz de uma lâmpada, até encontrá-la (Lc 15, 8)<sup>355</sup>. Segundo Agostinho, a mulher não teria achado a dracma se não se lembrasse dela, pois “não dizemos que encontrámos o que estava perdido, se não o reconhecemos, nem o podemos reconhecer, se não nos lembrarmos”<sup>356</sup>. Sem a recordação do objeto preservada na memória, não há o que procurar, tampouco o que encontrar. Contudo, quando a coisa perdida está fora do campo de visão, mas a sua imagem conserva-se interiormente na memória, ou foi esquecida parcialmente, ou seja, apenas partes dela são recordadas, enquanto outras foram apagadas, é possível procurá-la e encontrá-la.

---

352. *Conf.*, X.XXIV.35, 489.

353. Miranda, “memória,” 239.

354. Juan Pegueroles, “‘Memoria sui’ y ‘Memoria Dei’ en San Agustín. El libro XIV del ‘De Trinitate’.” *Espíritu* 25 (1976): 69-74, 71. Tradução da autora, no original: “Si lo hubiéramos olvidado completamente, es decir, si nos fuera del todo desconocido, nunca llegaríamos a conocerlo ni a amarlo”.

355. *Conf.*, X.XVIII.27, 475, 477.

356. *Conf.*, 477.

O dracma perdido pode nunca vir a ser achado se for completamente esquecido, mas o mesmo não acontece com Deus. O homem carrega dentro de si a memória de Deus, a recordação de que possui impressa na sua natureza a imagem indelével de Deus, segundo a qual foi criado. Com o pecado original, a perfeição da imagem de Deus no ser humano ficou conspurcada, no entanto, não se perdeu totalmente, pois a sua lembrança permaneceu. Apesar do pecado, o homem “reteve a ‘memória da dracma’”<sup>357</sup>, e por mais que se afaste de Deus, a memória de Deus continua em seu interior, a fim de que possa retornar a Ele. Agostinho que, à época do maniqueísmo, “ignorava inteiramente que coisa há em nós, segundo a qual somos, e segundo a qual na Escritura é dito com verdade que somos à imagem de Deus”<sup>358</sup>, conclui na maturidade que o homem é imagem de Deus porque é capaz de Deus:

[...] De fato dissemos que a mente, embora imunda e disforme por ter perdido a participação de Deus, todavia permanece imagem de Deus. Ela é imagem de Deus precisamente porque é capaz de Deus e pode ser partícipe de Deus: um bem tão grande não é possível senão pelo facto de ser imagem de Deus<sup>359</sup>.

Deus dota o homem desta capacidade para que, procurando-O, possa achá-Lo, unir-se a Ele e tornar-se partícipe da Verdade sempre presente no íntimo mais íntimo do seu interior. O fato de o homem esquecer-se de Deus não implica a sua ausência, dado que Nele a alma humana tem a vida, o movimento e o ser (Atos 17, 28) e, por essa razão, lhe é possível lembrar-se de Deus<sup>360</sup>. A criação do ser humano naturalmente *Capax Dei* revela que a recordação de Deus não é determinada de início pelo homem, mas é, antes de tudo, iniciativa

---

357. Cilleruelo, “Pro Memoria Dei,” 78.

358. *Conf.*, III.VII.12, 103.

359. *Trind.*, XIV.8.11, 957.

360. *Trind.*, XIV.15.21, 987.

gratuita do próprio Deus, sem O qual alma não pode reerguer-se<sup>361</sup>. Diz Agostinho que a felicidade primeva, recebida quando feita criatura humana, foi perdida por causa do pecado voluntariamente cometido, e dela o homem esqueceu-se totalmente, o que impossibilita qualquer recordação, mas restou-lhe a lembrança do Senhor seu Deus, o único que pode devolver-lhe a felicidade<sup>362</sup>.

À medida que o homem avança e se aprofunda no movimento de interiorização crescente e gradual, passando pelos vários aposentos da memória até alcançar a presença de sua alma a si mesma dada pela memória de si, ele se descobre como imagem do modelo divino. Verdade obnubilada pelo pecado, a natureza humana como imagem de Deus, é revelada ao homem com a assistência da memória de Deus. A relação entre a alma e si mesma intermediada pela memória de si não é suficiente para que ela contemple em seu interior a imagem de Deus. Não basta lembrar-se, entender-se e amar-se a si mesma, é necessário também trazer à memória, entender e amar a seu Criador, “se não o faz, ainda quando se recorda de si mesma, se compreende, e ama, é insensata. Recorde-se, pois, do seu Deus à imagem de quem foi criada”<sup>363</sup>, de quem a luz da verdade ilumina a própria imagem impressa na alma humana, que O compreenda e O ame. Assim, “será sábia não pela sua luz, mas pela participação daquela luz suprema, e reinará feliz nesse lugar onde será eterna”<sup>364</sup>.

A memória de Deus e a memória de si mesmo são o contínuo chamado ao esforço de restauração e renovação da imagem natural de Deus em nós. Não temos consciência de nós mesmos, embora estejamos sempre presentes a nós mesmos, e não temos consciência de Deus, embora Deus esteja sempre presente em nós. Cabe-nos agora retornar a nós mesmos (interioridade), tornarmo-

---

361. *Trind.*, 987.

362. *Trind.*, XIV.15.21, 985.

363. *Trind.*, XIV.12.15, 971.

364. *Trind.*, 971.

nos conscientes de nós mesmos, para retornar a Deus (transcendência), isto é, tomar consciência da presença de Deus<sup>365</sup>.

Segundo Agostinho, de algum modo, os três tempos: passado, presente e futuro, estão presentes na alma humana<sup>366</sup>. Em contato com a memória de si mesmo, o homem constata nitidamente a sua realidade como criatura finita e corporificada na temporalidade. Ocorre que, ao voltar-se cada vez mais para o seu interior e ao deparar-se com a memória de Deus, descobre, além dos aspectos temporais e intelectivos da sua existência, uma imagem que remete ao transcendente, a algo que está fora do tempo e aponta para a eternidade, porque é a imagem de Deus, a quem pertence a própria eternidade<sup>367</sup>. Apesar de saber que Deus, sendo eterno, criou o tempo, subsiste no homem a dificuldade de estabelecer “uma representação distinta da relação que une o tempo à eternidade”<sup>368</sup>, sobretudo, porque, ao contrário da temporalidade, a eternidade não lhe é familiar.

Ainda que privados do júbilo imutável pela queda do primeiro homem, não fomos “amputados e arrancados dele, a ponto de que nestas coisas mutáveis e temporais não procurássemos a eternidade, a verdade, a bem-aventurança – pois não queremos morrer, nem enganados e perturbados”<sup>369</sup>. No entanto, Deus envia sinais advertindo que tais bens

---

365. Morán, “Hacia Una Comprensión”, 230. Tradução da autora, no original: “La memoria Dei y la memoria sui son la llamada continua al esfuerzo de restauración y renovación de la imagen natural de Dios em nosotros. No somos conscientes de nosotros mismos, aunque estemos siempre presentes a nosotros, y no somos conscientes de Dios, aunque Dios este siempre presente em nosotros. Nos toca ahora tornar a nosotros mismos (interioridade), hacernos conscientes de nosotros mismos, para tornar a Dios (transcendencia), es decir, tomar consciencia de la presencia de Dios”.

366. *Conf.*, XI.XX.26, 579.

367. *Conf.* XI.I.1, 543.

368. Gilson, *Introdução*, 362.

369. *Trind.*, IV.I.2, 305.

não são encontrados na realidade terrena, finita e mutável<sup>370</sup>, a fim de resgatar o homem disperso nas coisas temporais e levá-lo, com o auxílio da sua Graça, à atenção às coisas eternas, confirmando-o na eternidade, onde não há passado, nem presente, nem futuro.

---

370. *Trind.*, 305.

### 3 VIVÊNCIA INTERIOR DO TEMPO E DA ETERNIDADE

A longa meditação a respeito do tempo e da eternidade que espraia nas obras de Agostinho brota da necessidade de dar uma resposta aos maniqueus que perguntavam – o que Deus fazia antes da criação<sup>371</sup>, ao mesmo tempo que negavam a criação *ex nihilo*. Em sua argumentação, Agostinho assevera “que toda criatura tem um princípio e que o tempo é criatura e, por isso, teve um princípio e não é coeterno com Deus”<sup>372</sup>, pois se o fosse não seria tempo<sup>373</sup>. O mundo e o tempo foram criados juntos, jamais existiu um tempo em que não existisse mundo, e nunca houve o mundo sem o tempo. Logo, antes da criação do céu e da terra não havia tempo algum, existia somente Deus, imutável e eterno.

Está pois fora de dúvida que o Mundo foi feito, não no tempo, mas com o tempo. O que efectivamente se faz no tempo, faz-se depois de algum tempo e antes de outro — depois do que foi (*praeteritum*), antes do que será (*futurum*). Mas não poderia haver passado algum, porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo. Foi, pois, com o tempo que o Mundo foi feito pois que, ao criar o Mundo, Deus criou nele o movimento sucessivo<sup>374</sup>.

Com a criação do tempo, Deus introduz no mundo o movimento mutável. O tempo implica mudança, porém a sua mutabilidade e fragmentariedade afetam apenas as coisas criadas, nunca o Criador, que permanece eternamente presente, sem alteração, fora do tempo. Cogitar a existência de um tempo antes da criação do mundo é admitir que em Deus há uma temporalidade, e não eternidade. Porém, ao contrário do ser humano, Ele não acaba de dizer algo e passa a dizer outra

---

371. *Conf.*, XI.X.12, 561.

372. Santo Agostinho, “Comentário literal ao Gênesis, inacabado,” in *Comentário ao Gênesis*, trad. por Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2005), III.8.

373. *Conf.*, XI.XIV.17, 569.

374. *Cid. de Deus* (vol. II), XI.VI, 1001-1002.

coisa, a fim de que todas as coisas sejam ditas, mas diz tudo “simultânea e sempiternamente: se assim não fosse, já existiria tempo e mudança e não verdadeira eternidade nem verdadeira imortalidade”<sup>375</sup>. O hoje de Deus é, portanto, a eternidade que não cede lugar ao amanhã nem se seguiu ao ontem<sup>376</sup>, o eterno presente.

E tu não precedes os tempos com o tempo: se assim fosse, não precederias todos os tempos. Mas precedes todos os pretéritos com a grandeza da tua eternidade sempre presente, e supera todos os futuros porque eles são futuros, e quando eles chegarem, serão pretéritos; tu, porém, és o mesmo e os teus anos não têm fim<sup>377</sup>.

Deus, em sua eternidade estável, funda os tempos que nunca param. Esta é a principal distinção que Agostinho destaca: a eternidade, onde estão as coisas superiores, “está acima de toda mudança”<sup>378</sup>, ao passo que o tempo, “imagem da eternidade”<sup>379</sup>, não existe sem sucessiva mutabilidade. Aqueles que confundem eternidade com o tempo não a compreendem e tentam experimentá-la, mas não conseguem porque na vacuidade de seus corações desprovidos de sabedoria, flutuam entre os movimentos passados e futuros das coisas<sup>380</sup>. Apesar de incomparáveis, Agostinho demonstra haver um ponto de interseção, um liame entre o tempo e a eternidade, que permite ao homem entender o eterno de maneira análoga. Para que isso seja possível, é preciso deixar de transitar entre a expectativa e a lembrança, e voltar-se à atenção presente. Só assim o coração humano se deterá e verá “como a eternidade, que é fixa,

---

375. *Conf.*, XI.VII.9, 557.

376. *Conf.*, XI.XIII.16, 567.

377. *Conf.*, 567.

378. *Sobre a música*, VI.XI.

379. *Sobre a música*, VI.XI. A ideia de tempo como imagem da eternidade aparece pela primeira vez na obra *Timeu* de Platão, 37d, e depois é repetida por Plotino, na *Enéada* III, livro VII.11.

380. *Conf.*, XI.XI.13, 563.

nem futura nem passada, determina os tempos futuros e passados”<sup>381</sup>. A eternidade é sempre presente, enquanto nenhum tempo é todo presente<sup>382</sup>. Todavia, em sua teoria, Agostinho aponta para três modalidades de tempo, que se encontram no interior do homem, as quais ele acredita serem propriamente tempo, e todas elas são igualmente presentes: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Desse modo, Agostinho desenvolve uma via para que o homem escape da dispersão na temporalidade e possa ter um vislumbre de eternidade, que o guiará para a concentração final no Deus eterno.

### 3.1 Os três tempos interiores

As importantes reflexões sobre o tempo que antecederam Agostinho, e certamente influenciaram a sua concepção a respeito do tema, estão centradas principalmente nas ideias de Platão, Aristóteles e Plotino. Decerto, por meio do contato com as traduções latinas das obras desses pensadores<sup>383</sup>, Agostinho toma conhecimento da identificação que os gregos faziam entre o tempo e o movimento dos corpos celestes e a refuta de forma categórica. Em seu lugar, propõe a viragem do tempo como algo exterior para o tempo que habita no interior do homem, isto é, ao invés do tempo calculado exclusivamente em função da dinâmica

---

381. *Conf.*, XI.XI.13, 563.

382. *Conf.*, 563.

383. Maria Manuela Brito Martins, “Time and eternity in Saint Augustine and their influence on the commentary of Aristotle's physics by Albert the great,” in *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, 175-212 (Dublin: The Irish Philosophical Society, 2005). Maria M. B. Martins atesta que várias obras de Agostinho testemunham que ele estudou, na tradução de Cícero, o *Timeu* de Platão, que contempla um amplo mito cosmogênico da origem do universo, como, por exemplo, *A Cidade de Deus* no seguinte trecho: “Eis as palavras de Platão, como Cícero as traduziu para o latim” (*A Cid. de Deus*, XIII.16, 1192) e, também, *A Trindade* (IV.18.24), dentre outras. Ainda segundo Maria M. B. Martins, Agostinho teria conhecido algumas das doutrinas de Aristóteles através de fontes indiretas, dentre elas a antiga tradição das *Physicae opiniones* de Teofrasto, que pode ser encontrada em Cornélio Celsus, ou mesmo numa tradição doxográfica que teria vindo de Sotion.

cosmológica tem-se o tempo percebido dentro da alma humana; porém, sem deixar de assimilar vários elementos já postos em discussão, dentre eles a definição do tempo como imagem móvel da eternidade elaborada por Platão e reforçada por Plotino.

Segundo Platão, o tempo foi criado pelo demiurgo<sup>384</sup>, a partir da eternidade, a qual permanece una, para ser a sua imitação móvel que progride de acordo com uma ordem numérica das revoluções dos astros, sendo que cada um destes possuem o seu tempo próprio, mas, por conveniência, são medidos pelos tempos-padrões do sol e da lua<sup>385</sup>; e, pelo fato destas revoluções dos astros constituírem uma série infinita de movimentos, Platão conclui que o tempo é a imagem móvel da eternidade imóvel<sup>386</sup>. Assim, de um lado, contempla-se a infinitude da eternidade e, de outro, a mobilidade inerente aos movimentos numericamente ordenados. “O tempo se vai tornar no *Timeu* a imagem do imutável, ou seja, a representação do contrário de si mesmo”<sup>387</sup>. Em Platão, o tempo liga-se, portanto, ao movimento do céu e ao número<sup>388</sup>.

À sua maneira, Aristóteles considera a concepção platônica que reduz o tempo ao movimento, cuja unidade de medida são os círculos inteiros dos astros, e que o identifica, ainda, à “‘contagem’ do ‘movimento’ do ‘céu’”<sup>389</sup>. Contudo, tempo e movimento não se confundem, são distintos. Em Aristóteles, o tempo é a medida do

---

384. *Timeu*, 37d, 109.

385. *Timeu*, 37e, 109-10. O dia, constituído pela presença e ausência de luz, dia e noite, é a unidade temporal mínima para Platão.

386. Jean Guitton, *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. 3ª ed. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959), 48-49.

387. Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho, “Sobre o dia no *Timeu*.” *Hvmanitas*, no. 42 (1990): 65-76, 67.

388. Guitton, *Le temps*, 48. “Em rattachant le temps au nombre, em le liant au mouvement du ciel, Platon ne faisait que reproduire l'enseignement du pythagoricien Archytas”.

389. José Reis, “Sobre o tempo.” *Revista Filosófica de Coimbra* 5, no. 9 (1996): 143-203, 144.

movimento<sup>390</sup>, um “antes e depois” pertencente ao movimento dos astros, sem o qual nada acontece<sup>391</sup>. O tempo aristotélico existe somente onde e quando houver movimento: sem movimento não há tempo. Porém, além de a ordem temporal depender da ordem da movimentação dos corpos celestes, requer também a existência de algum ente dotado de alma que contabilize essa movimentação. A percepção do “antes e depois” do movimento móvel numerável, que confere a noção do tempo, se dá no espírito, cuja inteligência é “capaz de medir e comparar as diferentes posições do móvel de acordo com o ‘antes’ e o ‘depois’”<sup>392</sup>, e numerá-las; sendo que essa ação ocorre no instante<sup>393</sup>, unidade indivisível de tempo, correspondente ao único presente possível.

Já no livro sete da terceira Enéada, Plotino<sup>394</sup> retoma, com um caráter próprio e original, as ideias de Platão e Aristóteles, reformulando a relação entre tempo e movimento defendida por Aristóteles sob uma releitura da estrutura de mundo platônica. Plotino desloca o tempo e o movimento para dentro da alma, mas não da alma humana e, sim, para a sua terceira hipótese<sup>395</sup>: a Alma do mundo, responsável por criar o mundo sensível, distinto da eternidade inteligível. A temporalidade é

---

390. Aristotle. *Physics: Books III and IV*, trans. Edward Hussey (Oxford: Clarendon Press, 1983), XI, 219b1, 44. “For that is what time is: a number of change in respect of the before and after. So time is not change but in the way in which change has a number”.

391. Reis, “Sobre o tempo,” 203.

392. Fraile, *Grecia y Roma*, 477. Tradução da autora, no original: “capaz de medir y comparar las distintas posiciones del móvil según el ‘antes’ y el ‘después’”.

393. Reis, “Sobre o tempo,” 158.

394. Christian Tornau, “Saint Augustine,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. Summer 2020 edition.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>. A influência filosófica mais duradoura sobre Agostinho é a do neoplatonismo. Apesar de ele não especificar os autores e os assuntos exatos dos “livros dos platônicos” que ele leu em 386, os quais foram traduzidos por Mário Vitorino, atualmente, a maioria dos estudiosos concorda que os referidos livros incluíam as Enéadas de Plotino, e algumas obras de Porfírio.

395. A cosmologia de Plotino divide o universo em três hipóteses: o Uno, o *Nous* (Inteligência ou Espírito) e a Alma.

criada por essa Alma que, não satisfeita de ver tudo reunido no presente, põe-se em movimento, porque deseja transferir para outra parte a visão do mundo inteligível e eterno, e com isso “sai da unidade, avança e se distende em um prolongamento e em uma série de atos, que se sucedem uns aos outros, colocando assim em sucessão de antes e depois aquilo que, na esfera do Espírito<sup>396</sup>, é simultâneo”<sup>397</sup>. Logo, o “tempo é vida da alma em movimento evolutivo de uma diversa existência a outra”<sup>398</sup>, gerado como imagem da eternidade, de modo que não pode ser tomado de fora da Alma, mas como algo que se vê nela, que é nela e com ela<sup>399</sup>, “exatamente como é também ali a eternidade”<sup>400</sup>.

Agostinho, por seu turno, sustenta ser o tempo criação de Deus e conclui que “não houve tempo algum em que não havia tempo”<sup>401</sup>, porquanto somente é possível haver tempo depois de ele ter sido criado<sup>402</sup>. Após esta ilação, propõe a seguinte questão: “O que é, pois, o tempo?”<sup>403</sup>, para a qual admite não ter resposta quando perguntado, mas caso ninguém o indague, sabe o que é<sup>404</sup>. Isso porque o tempo é tão inerente à vida humana que é difícil o distanciamento necessário à formulação de uma definição. À primeira vista, Agostinho compreende o tempo como sucessão temporal correspondente ao passado, presente e futuro, uma vez que “se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não

---

396. O Espírito aqui referido é a segunda hipóstase.

397. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 362.

398. Plotino, *Enéada III*, introd., trad. e notas Juvino A. Maia (João Pessoa: Ideia, 2021), 247.

399. Plotino, *Enéada III*, VII. 11, 247-248.

400. Plotino, 248.

401. *Conf.*, XI.XIII.16, 567.

402. *Conf.*, XI.XIII.15, 565.

403. *Conf.*, XI.XIV.17, 567.

404. *Conf.*, 567.

existiria o tempo presente”<sup>405</sup>. Essas três modalidades temporais são as referências mais familiares e conhecidas e, embora não configurem propriamente a definição de tempo, servem de ponto de partida para a investigação de Agostinho sobre o modo de existência desses três tempos, posto que o passado já não existe, o futuro ainda não existe e o presente, para existir enquanto tempo, precisa transcorrer, deixando assim de ser presente para se tornar passado e, conseqüentemente, não mais existir, pois se se mantiver sempre presente já não será tempo, mas eternidade; o que leva, então, Agostinho a deduzir que o tempo existe porque ele tende para a não existência<sup>406</sup>.

Apesar de o tempo tender para o não ser, a sua duração é percebida, ora longa, ora breve, pois, à alma humana foi dada a capacidade de medir a sua extensão<sup>407</sup>. O tempo passado já findou e o tempo futuro virá, ambos estão, portanto, fora do plano da existência e, em razão disso, por não haver o que medir, não deveriam ser considerados nem longos, nem breves. Sendo o tempo presente o único que existe, somente ele poderia ser medido. A par dessa constatação, Agostinho observa que, para se chegar ao tempo presente de fato, é necessário conceber uma unidade de tempo que não seja passível de sofrer subdivisões em fração alguma, porém, essa partícula temporal indivisível se deslocaria tão velozmente do futuro para o passado que não teria duração mensurável<sup>408</sup>.

Por conseguinte, não é correto dizer que o passado ou o futuro é longo. Preferimos dizer do passado que foi longo, e do futuro que será longo. Mas pode-se dizer verdadeiramente do presente que ele é longo? Pode ser medido? Um século não pode estar presente, nem um ano, nem um mês, nem um dia, nem uma hora. O tempo nunca está presente simultaneamente em todas as suas partes,

---

405. *Conf.*, 567 e 569.

406. *Conf.*, 567.

407. *Conf.*, XI.XV.19, 569.

408. *Conf.*, 571.

mas apenas num instante indivisível. Aristóteles já dizia: "Nada existe do tempo, exceto o presente que é indivisível" (Física II 2). Portanto, nem o presente, nem o passado, nem o futuro podem ser chamados longos ou curtos<sup>409</sup>.

Logo, sequer se sabe ser longa ou curta a essência do tempo que é o instante indivisível do presente<sup>410</sup>, mas, apesar disso, “apercebemo-nos dos intervalos dos tempos, e comparamo-los entre si, e dizemos que uns são mais longos e outros mais breves”<sup>411</sup>. No entender de Herman Hausheer, “o que medimos é a ausência do presente”<sup>412</sup>: o tempo que pode ser sentido e medido enquanto passa, mas que, quando tiver passado, já não pode, porque inexistente<sup>413</sup>. Mede-se o tempo proveniente do futuro, daquilo que ainda não é, que passa pelo presente sem extensão, em direção ao passado, para aquilo que não é mais<sup>414</sup>.

Convencido de que o tempo que se mede é aquele que passa, Agostinho nota que a sua medição é feita, na verdade, a partir da impressão que as coisas ou acontecimentos deixam na memória enquanto se sucedem, pois, ao contrário dos tempos passados e futuros que não existem e, portanto, não podem ser vistos, tampouco medidos, as coisas ou acontecimentos passados, bem como as expectativas

---

409. Herman Hausheer, “St. Augustine’s Conception of Time.” *The Philosophical Review* 46, no. 5 (1937): 503-12, 505. Tradução da autora. No original: “It is therefore not correct to say that the past or the future is long. We rather say of the past that it was long, and of the future that it will be long. But can one truly say of the present that it is long? Can it be measured? A century cannot be present, neither a year, nor a month, nor a day, nor an hour. Time is never simultaneously present in all its parts, but only in an indivisible instant. Aristotle already said: “Nothing exists of time except the present which is indivisible” (Physics II 2). Therefore neither the present nor the past nor the future can be called long or short”.

410 Hausheer, 504.

411 *Conf.*, XI.XV.21, 573.

412 Hausheer, “St. Augustine’s,” 504. Tradução da autora. No original: “What we measure is the absence of the presente”.

413 *Conf.*, XI.XV.21, 573.

414 *Conf.*, XI.XXI.27, 581.

futuras, existem<sup>415</sup>, e são vistos interiormente na memória<sup>416</sup> como algo presente<sup>417</sup>. Nesse sentido, Agostinho estabelece uma relação entre o tempo e a memória que inaugura a concepção do tempo percebido desde a interioridade, ou seja, sob uma perspectiva psicológica.

As coisas que seguem rumo ao passado, ao serem captadas pelos sentidos, são guardadas na memória e registradas na alma, feito rastros, não elas mesmas, mas as palavras concebidas a partir de suas imagens<sup>418</sup>, e, quando veem à lembrança, a visão interior as distingue no tempo presente; assim, a memória presentifica os acontecimentos pretéritos nela contidos. Por isso, Agostinho afirma que a sua “infância, que não existe, existe no tempo passado, que já não existe”<sup>419</sup>, pois o que há de sua puerícia é a imagem na memória, razão pela qual é possível evocá-la e narrá-la como se presente fosse. De igual modo, as coisas futuras também são concebidas na mente e vistas interiormente como presentes. Contudo, não as coisas futuras como tais, vez que o futuro ainda não é, mas, sim, as causas e sinais que as predizem e são colhidos de acontecimentos presentes, os quais já são e são vistos<sup>420</sup>.

Para Agostinho, existem, de fato, três tempos, mas não ao modo comumente conhecido: passado, presente e futuro, embora ele não se oponha ao uso dessa terminologia<sup>421</sup>. Consoante sua linha de raciocínio, seria mais apropriado falar que os três tempos, os quais Agostinho enxerga possíveis, são: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro; e todos eles se encontram na alma humana.

---

<sup>415</sup> Conf., XI.XVII.22, 575.

<sup>416</sup> Conf., X.VIII.15, 459.

<sup>417</sup> Conf., XI.XVIII.23, 575.

<sup>418</sup>. Conf., 575.

<sup>419</sup>. Conf., 575.

<sup>420</sup>. Conf., XI, XVIII.24, 577.

<sup>421</sup>. Conf., XI.XX.26, 579.

Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar: memória presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitantes às coisas futuras<sup>422</sup>.

O passado é lembrança, o presente é atenção e o futuro é espera, e todas essas operações realizam-se dentro da alma. Tanto a expectativa das coisas futuras, quanto a memória das coisas passadas e a atenção que perdura durante a passagem do presente para o ausente existem, mas suas existências se perfazem na alma. Com efeito, a concepção psicológica do tempo de Agostinho tem a sua base fundamental no interior da alma e conta com o auxílio da memória que atua como seu poder particular de convocar os tempos verbais, lembrar, atender e antecipar, para o presente<sup>423</sup>. “Em potência, ou subconscientemente, todo o tempo está presentemente unido na alma”<sup>424</sup>. À vista disso, depois de se deparar com uma aporia ao tentar conciliar a afirmação de que medimos o tempo que passa e o fato de que, embora façamos referência a extensões de tempo considerando-o, por exemplo, simples, duplo ou triplo, é impossível medi-lo enquanto ele vem do futuro que ainda não existe, passando pelo presente que não tem extensão e dirigindo-se para o passado que já não existe<sup>425</sup>, porque “nada haverá para ser medido”<sup>426</sup>, Agostinho conclui que a alma é a verdadeira “medida” de tempo, e não os corpos, afastando, assim, as dificuldades relacionadas à existência e

---

422. *Conf.*, XI.XX.26, 579.

423. Seamus O’Neill, “Augustine and Boethius, Memory and Eternity.” *Analecta Hermeneutica*, no. 6 (2016). <https://philarchive.org/archive/ONEAAB>, 3.

424. O’Neill, “Augustine,” 3. Tradução da autora, no original: “In potency, or subconsciously, all time is presently united in the soul”.

425. *Conf.*, XI.XXI.27, 581.

426. *Conf.*, 581.

dimensão do tempo, aparentes quando ele é tomado como algo exterior e que está no mundo ao modo como estão as coisas<sup>427</sup>.

Agostinho concorda que “nenhum corpo se move senão no tempo”<sup>428</sup>, mas sustenta que “o tempo não é o movimento do corpo”<sup>429</sup>, pois “uma coisa é o movimento do corpo, outra aquilo com que medimos a sua duração”<sup>430</sup>. Sendo assim, compreende que o tempo é o meio pelo qual se mede o movimento, desde o seu início até o fim e, caso não se tenha visto o seu começo e o seu final, a sua duração não poderá ser medida. No entanto, não sendo possível determinar quando o movimento se iniciou e quando findará, pode-se dizer que o seu tempo de duração é curto ou longo, não pelo tempo do movimento em si, mas em comparação a outro tempo. Ademais, Agostinho aponta para a possibilidade de se estabelecer o tempo de duração do movimento, a partir dos intervalos espaciais que mostram o deslocamento do corpo em movimento, ou de suas partes, de um lugar para o outro e, também, de se medir o tempo em que o corpo ficou em repouso, sem se mover. Ao elencar vários exemplos relacionados ao tempo e ao movimento corpóreo, Agostinho demonstra que o tempo é diferente e independente do movimento, e constitui algo que é mais interior do que exterior, dado que está intrinsecamente ligado à alma humana.

A compreensão de que o tempo possui uma natureza espiritual torna-se mais nítida quando Agostinho analisa como se mede a extensão de um poema enquanto ele é pronunciado, e percebe que não se pode estabelecer objetivamente uma medida fixa de tempo, já que a depender da forma de sua enunciação, mais rápida ou mais lenta, o poema soará

---

427. José Ferrater Mora, “Tempo,” in *Dicionário de Filosofia: Tomo IV: Q-Z*, 2833-2846 (São Paulo: Edições Loyola, 2001), 2836.

428. *Conf.*, XI.XXIV.31, 587.

429. *Conf.*, 589.

430. *Conf.*, 587.

longo ou breve, a despeito do comprimento dos versos, dos pés e das sílabas que o compõem.

[...] pode suceder que um verso mais breve ressoe por maior espaço de tempo, se for recitado mais arrastadamente, do que um verso mais longo, se for recitado mais vivamente. O mesmo se diga de um poema, de um pé e de uma sílaba. Daí que me tenha parecido que *o tempo não é outra coisa senão distensão; mas distensão de que coisa não sei, e será surpreendente se não for uma distensão do próprio espírito*<sup>431</sup>. [grifo nosso]

Em sua argumentação no Livro XI das *Confissões*, Agostinho insiste em afirmar que “não medimos os tempos futuros, nem os passados, nem os presentes, nem os que estão a passar, e no entanto medimos os tempos”<sup>432</sup>. Mede-se, porém, não o tempo em si, mas a impressão que as coisas passadas produzem no espírito, a qual permanece e é medida no presente, enquanto as coisas propriamente ditas passam e deixam de existir<sup>433</sup>. Ao pronunciar, por exemplo, um verso que alterna sílabas breves e sílabas longas, onde uma soa após a outra, não são as sílabas que são medidas a fim de que sejam constatadas suas durações, até porque depois de soarem já são passadas, não existem mais; o que se mede são as suas impressões gravadas na memória<sup>434</sup>. Caso alguém tenha a intenção de emitir um som com uma duração predeterminada, se valerá da memória para saber até que limite a sua voz soará. Por meio da atenção presente, a pessoa trará o som futuro para o passado, diminuindo-o e crescendo o passado, até que, pelo esgotamento de todo o som futuro esperado, tudo seja passado<sup>435</sup>. Essa ação intencional de se diminuir e se esgotar o futuro que ainda não é, e

---

431. *Conf.*, XI.XXVI.33, 591.

432. *Conf.*, XI.XXVII.34, 593.

433. *Conf.*, XI.XXVII.36, 595.

434. *Conf.*, XI.XXVII.35, 595.

435. *Conf.*, XI.XXVII.36, 597.

aumentar o passado que já não é mais, só ocorre porque o tempo é uma distensão do espírito, “uma espécie de ‘alongamento’ temporal da alma racional produzido pelas operações mentais de lembrar, atender e antecipar”<sup>436</sup>.

O espírito humano, por conter no seu interior os três tempos na forma de expectativa do futuro, de atenção direcionada para a ausência daquilo que estará presente e de memória do passado, é capaz de medir os tempos, ao realizar uma “distensão”, ou seja, estender a sua atenção em direção ao futuro pela antecipação, e ao passado pela lembrança. Por intermédio da distensão do espírito, *distentio animi*, tanto o passado quanto o futuro tornam-se presentes para a alma, pelo fato de a memória possuir imagens de coisas que estiveram presentes e que se espera que estejam presentes<sup>437</sup>. Logo, “ao medir o tempo, a mente é distendida ou estendida (*distentio*) através de momentos temporais, que não têm mais existência independente”<sup>438</sup>.

Nesse sentido, a expectativa se estende sobre a totalidade das coisas que ainda não são, e à medida que aquilo que ainda não é deixa de ser expectativa e transfere-se do futuro para o passado, as coisas se estendem também na memória, e a atenção se distende entre a memória do que passou e à espera do que ainda virá, até que toda a expectativa seja concluída e transferida para memória sob a forma de impressão, que é aquilo que efetivamente se mede, quando se mede o tempo. Agostinho conclui, assim, que os três tempos não são medidos em si, mas ao modo como se apresentam no espírito, o qual aguarda, atenta e lembra. Por

---

436. Charlotte Gross, “Augustine’s Ambivalence About Temporality: His Two Accounts of Time.” *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 129-48, 130. Tradução da autora, no original: “a sort of temporal “stretching” of the rational soul produced by the mental operations of remembering, attending, and anticipating”.

437. Simo Knuuttila, “Time and Creation in Augustine,” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stumpf and N. Kretzmann, 103-15, 112.

438. O’Neill, “Augustine,” 3. Tradução da autora, no original: “In measuring time, the mind is distended, or extended (*distentio*) across temporal moments, which no longer have any independent existence”.

isso, “não é longo o tempo futuro, porque não existe, mas um futuro longo é uma longa espera do futuro, nem é longo o tempo passado porque não existe, mais um passado longo é uma longa memória do passado”<sup>439</sup>.

Vemos como o problema da medição do tempo é resolvido. Tudo se torna obscuro se considerarmos um presente instantâneo e matemático. Tudo fica claro se concordamos em fixar o presente real e transitivo que é ao mesmo tempo memória e premeditação. Sem dúvida é verdade dizer que o futuro não existe, mas a expectativa do futuro é real, e se não houver um longo futuro, pode haver uma longa expectativa do futuro. O passado foi abolido, mas a memória está presente, e se não há um longo passado, pode haver longas memórias. E certamente é correto dizer que o momento presente é um limite sem extensão, e que sua passagem é um ponto, mas a atenção dura e permite que o que acaba de ser subsista por um momento<sup>440</sup>.

Tal qual o tempo, Agostinho também considera a vida humana uma distensão<sup>441</sup>, onde as suas partes são as ações dos homens que, conforme avançam até a sua conclusão, vão passando para a memória, sendo que tais “atos continuam incessantemente um dentro do outro: o objeto da expectativa, tornando-se objeto de atenção, transforma-se em objeto de memória”<sup>442</sup>. Enquanto todos os tempos estão simultaneamente diante de Deus, uno e eterno, o homem, na multiplicidade das suas vivências no tempo, vive a experiência da

---

439. *Conf.*, XI.XXVIII.37, 597.

440. Guitton, *Le temps*, 232. Tradução da autora, no original: “On voit comment se trouve résolu le problème de la mesure du temps. Tout devient obscur si nous envisageons un présent instantané et mathématique. Tout s’éclaire se nous consentons à fixer le présent réel et transitif qui est à la fois mémoire et pré-méditation. Sans dout est-il vrai de dire que l’avenir n’exite pas, mais l’attente de l’avenir est réelle, et, s’il n’y a pas un long avenir, il peut y avoir une longue attente d’avenir. Le passé est aboli, mais la mémoire est présent, et, s’il n’est pas de long passé, il peut y avoir de longs souvenirs. Et certes il est exact de dire que le moment présent est une limite sans étendue, et que son passage est un point, mais l’attention dure et elle laisse subsister un moment ce qui vient d’être”.

441. *Conf.*, XI.XXVIII.38, 597 e 599.

442. Guitton, *Le temps*, 231.

temporalidade, em que corre o risco constante de dispersão, de distrair-se entre o que é futuro e transitório, quando volta-se predominantemente para fora, e, desse modo, perde a atenção às coisas que estão diante de si, no único tempo que existe para Agostinho: o presente contido na interioridade, nas suas três modalidades.

### 3.2 Dispersão do homem na temporalidade

O homem vive, age e se desenvolve no tempo. Tanto o seu corpo quanto a sua alma estão imersos na dimensão temporal. Enquanto a alma percebe e dá sentido ao tempo, podendo transcendê-lo e escapar, em certa medida, do seu fluxo incessante, pela intenção; o corpo sofre de forma visível a mutabilidade e o conseqüente desgaste da sucessão dos anos. Desde que o ser humano começa a existir em um corpo perecível, todas as ações e mudanças que se processam durante a sua vida o encaminham para morte; viver, portanto, nada mais é do que “caminhar para a morte”<sup>443</sup>. É chegada uma idade, a outra se vai: “vem a puerícia, morre a infância; vem a adolescência, morre a puerícia; vem a juventude, morre a adolescência; vem a velhice, morre a juventude; vem a morte e morrem todas as idades”<sup>444</sup>. Extraído da duração da própria vida, o tempo de vida diminui dia após dia, por isso ele “não é senão uma corrida para a morte”<sup>445</sup>, na qual a ninguém é permitido parar um instante sequer, tampouco retardar a marcha, de modo que, independentemente da duração da vida, todos avançam na mesma velocidade. Todos estão, após um ano, mais próximo da morte do que o estavam um ano antes, e amanhã estarão mais perto do que estão hoje, “hoje mais do que ontem, daqui a pouco mais do que agora e agora mais do que há pouco”<sup>446</sup>. Assim

---

443. *A Cid. de Deus* (vol. II), XIII.X, 1177.

444. *Coment. aos Salmos*, Salmo 127, 15, 5, 383.

445. *A Cid. de Deus* (vol.II), XIII.X, 1177.

446. *A Cid. de Deus*, 1177.

como o tempo, e por estar mergulhada nele, a vida do homem passa, perece e termina, daí que Agostinho diz viver uma vida mortal ou uma morte vital<sup>447</sup>.

A brevidade e fugacidade da existência humana no mundo, em que os dias passam e nenhum subsiste, são temas recorrentes nos escritos de Santo Agostinho. A sua reflexão a respeito do estado do homem como criatura temporal aspirante à eternidade, o faz, segundo Bernard Groethuysen, questionar a vida em sua totalidade:

O que é a nossa vida? Um incomensurável, incompreensível. Não podemos parar na nossa vida; não temos casa. A vida foge-me. Eu não vivo a minha vida. O próprio curso da vida determina que a vida nunca poderá alcançar em mim unidade, duração. Tudo em mim é transitório. O que acontece em mim, o que sinto, não é vivido no sentido de que é vida, de que permanece vida, duração da vida repousando em si mesma. Não consigo alcançar em mim uma expressão concentrada. Sou tanto um como outro. O que eu era já não sou. Não alcanço o ser, o pleno ser concentrado. Sou e não sou. Eu morro em mim. A minha vida passa; de alguma forma suprime-se<sup>448</sup>.

Conduzido pela dialética da eternidade e temporalidade, Agostinho não se limita a discorrer sobre os efeitos corrosivos do tempo na vida dos seres criados, mas constata, através de sua própria trajetória, que o homem é um ser cuja itinerância se manifesta no tempo e a mutabilidade peculiar do ser humano temporal significa oportunidade de uma conversão radical para Deus. Agostinho tem consciência de que,

---

447. *Conf.*, I.VI.7, 13.

448. Bernard Groethuysen, "San Agustín," in *Antropología Filosófica*, 114-44, trad. J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Editora Lousada S. A., 1951), 116. Traduzido pela autora. No original: "¿Qué es nuestra vida? Un incommensurable, incompreensible. No podemos detenernos en nuestra vida; no tenemos um hogar. La vida se me escurre. No vivo mi vida. El mismo curso de la vida determina que la vida nunca puede llegar em mí a la unidad, a la duración. Todo em mí es pasajero. Lo que ocurre em mí, lo que siento, nos es vivido en el sentido de que sea vida, de que siga siendo vida, duración de vida descansando em sí. No logro llegar em mí expresión acumulada. Tan proto soy uno como outro. Lo que fui ya no lo soy. No llego al ser, al pleno ser acumulado. Soy y no soy. Muero em mí. Me vida passa; de algún modo se suprime a sí misma".

por estar dividido pelas paixões desordenadas, o tempo passava sem que adiasse todos os dias morrer em si mesmo, enquanto postergava, dia após dia, a ocasião de voltar-se para Deus e Nele viver<sup>449</sup>. Na vida passageira que escoia sem se deter, no mundo que é espaço de dispersão e mudanças, o homem tem a possibilidade de avançar em direção àquilo que é eterno. Logo, a despeito de seu aspecto limitador e aparentemente insuficiente, o tempo se revela como caminho para a eternidade, sendo antes de tudo, de acordo com a fé cristã, o lugar da salvação<sup>450</sup>.

No itinerário da vida, entre o nascimento e a morte, o homem existe no tempo, em meio às coisas igualmente mutáveis e passageiras, as quais o arrastam para a dispersão característica de sua existência temporal, caso ele se deixe prender por elas. Agostinho reconhece essa condição de dependência que surge quando a alma humana está apegada àquilo que muda e morre, ao invés de estar fixa em Deus sempre estável e eterno. Louva a Deus pelas coisas criadas, porém não quer mais estar preso a elas atraído pelo amor, por meio dos sentidos do corpo<sup>451</sup>, pois sabe que nelas não há onde repousar, porque não permanecem, faltalhes estabilidade, “nascem e morrem, e nascendo como que começam a ser, e crescem para se aperfeiçoar, e uma vez perfeitas envelhecem e morrem: e nem todas elas envelhecem mas todas morrem”<sup>452</sup>.

Única criatura a ter consciência da duração do tempo, por medi-lo em seu espírito, o homem vê-se presentemente dividido entre o passado, que é lembrança, e o futuro, que é esperança, e, em razão da distensão do tempo em seu interior, a dispersão parece inevitável. Quanto mais se esforça para não se agarrar às coisas terrenas, as quais ainda que sejam boas, não são bens verdadeiros, porque não são

---

449. *Conf.*, VI.XI.20, 251.

450. Guitton, *Le temps*, 235.

451. *Conf.*, IV.X.15, 143.

452. *Conf.*, 143.

eternos<sup>453</sup>, mais se enreda nelas, na vã expectativa de permanência. Distraído no trânsito temporal, o ser humano busca, de maneira cega e naquilo que é fragmentado igual a ele, a unidade perdida. No dizer de Agostinho, quando as criaturas fogem da dor e buscam o prazer estão, na verdade, fugindo da desagregação e à procura da unidade, sem a qual não podem chegar à perfeição própria de seu gênero e à estabilidade correspondente à sua natureza<sup>454</sup>.

Ora, de onde nos vem o mal-estar provocado por tudo o que é equívoco, a não ser porque lhe falta a exata unidade? Uma coisa, pois, se segue daí: todos os seres, quer eles causem dano ou sofram dano; quer causem agrado ou recebam agrado, insinuam e proclamam a unidade do Criador<sup>455</sup>.

A dispersão constitui-se, assim, uma circunstância na qual o homem está distraído dos bens eternos e duradouros e focado na sequência temporal passageira, que desliza e flui, e nos bens terrenos marcados pela temporalidade. Com o pecado original, o homem se aparta de Deus, perde sua unidade procedente da Palavra criadora divina e passa a viver e morrer a cada momento, tendo em si a tensão entre a temporalidade e a eternidade, entre a mortalidade e a imortalidade. Fragmentado em múltiplos pedaços pela dispersão, em virtude do afastamento de seu Criador, o ser humano espera ansioso pela restauração de sua unidade em Deus<sup>456</sup> na vida eterna.

Jean Guitton destaca que, no presente psicológico agostiniano, há dois movimentos interiores, os quais, apesar de separáveis para a consciência, interferem um no outro: a *expectatio futurorum*, que transporta para o futuro; e a *extensio ad superiora*, responsável por

---

453. *Coment. aos Salmos*, Salmo 127, 15, 5, 383.

454. *O livre arbitr.*, III.23.70, 231.

455. *O livre arbitr.*, 232.

456. *Conf.*, II.I.1, 55.

conduzir ao eterno; e que, durante a vida terrena, a alma é incapaz de se dissociar, pelo menos de modo contínuo, dessas duas correntes, por isso sofre e se perturba<sup>457</sup>. Entretanto, a saída para a alma se desvencilhar da dissipação do tempo e do estado de dispersão nas coisas sensíveis e temporais, é prosseguir, com reta intenção, até a unificação plena com Deus na eternidade, em um processo que se inicia no tempo. Trata-se de uma ação intencional presente, ou seja, um ato voluntário do espírito, a partir da atenção cuja duração perdura continuamente. Escapar do tempo é, portanto, um ato de vontade. Na busca de felicidade e satisfação, a vontade do homem é livre tanto para aderir aos bens mutáveis, ao considerar por objeto os bens da alma, sem referência a Deus, ou os bens do corpo<sup>458</sup>, quanto para afastar-se do Bem imutável<sup>459</sup>.

Agostinho admite que precisa ser limpo e purificado pelo fogo do amor divino para sair desse estado de dispersão nos tempos, onde vive apegado e dividido pela multiplicidade de coisas, que provoca dilacerações em seus pensamentos – entranhas íntimas de sua alma –, para, só então, poder perseverar em direção ao prêmio da vocação celeste e à fruição das delícias divinas que não vêm e não passam<sup>460</sup>. Entretanto, esclarece que tal purificação se dá por meio das realidades temporais em que o ser humano se acha necessariamente inserido; mas, para tanto, elas devem ser úteis, a ponto de conduzir o homem às realidades eternas: “A mente racional, assim como, purificada, está obrigada à contemplação das realidades eternas, assim também, para ser purificada, está obrigada à fé nas realidades temporais”<sup>461</sup>. Essa fé tem, sobretudo, o sentido de uma firme esperança<sup>462</sup>, centrada na encarnação,

---

457. Guitton, *Le temps*, 237.

458. *O livre arbitr.*, II.19.53, 141.

459. Copleston, “St. Augustine,” 82.

460. *Conf.*, XI.XXIX.39, 599.

461. *Trind.*, IV.18.24, 371.

462. *Trind.*, XIII.20.25, 915. “Mas muitos não têm esperança de poder ser imortais, quando ninguém pode de outro modo ser aquilo que todos querem, isto é,

morte e ressurreição de Cristo, de que tais realidades criadas em favor do homem, o levarão à vida eterna prometida que ainda não vê e figura distante de sua natureza mutável e temporal, mas espera, enquanto ama a Deus. Sendo assim, o homem encontrará na própria temporalidade um caminho para a eternidade, apaziguando em seu interior a tensão entre a vivência no tempo e a espera do eterno, desde que admire o conjunto da criação, mas ame o Criador, sem se deixar ocupar pelas coisas criadas, de modo a se afastar de quem as fez, pois “se aderires ao superior, calcarás os inferiores; se, porém, abandonas o superior, estas coisas se converterão em suplício para ti”<sup>463</sup>. Quanto maior o amor por Aquele que o criou, com mais avidez o ser humano desejará a eternidade e sua vontade não estará presa à temporalidade.

Assim como o amor impuro inflama a alma e convida a desejar bens terrenos e buscar coisas perecíveis, fazendo-a perecer, precipitando-a nas profundezas e mergulhando-a no abismo, do mesmo modo o amor santo eleva para as alturas, traz ardente desejo das coisas eternas, e excita a alma no anelo pelos bens que não passam nem morrem, erguendo-a das regiões inferiores ao céu<sup>464</sup>.

Todavia, a autopurificação é rechaçada por Agostinho, pois ele entende que se maculam sumamente pela própria soberba, aqueles que julgam poder atingir pelas próprias virtudes a purificação e unir-se a Deus e, enfim, chegar à Sua contemplação<sup>465</sup>. Para que seja purificado, o homem deve oferecer em sacrifício a Deus algo que seja puro. Diante da impossibilidade de tal oferta, dado que no pecador nada há de puro, Cristo, o Verbo Divino, na plenitude dos tempos, assumiu a condição humana, menos o pecado, para oferecer a si mesmo como vítima pura em

---

ser feliz; mesmo assim, querem ser imortais, se puderem, mas, não acreditando que o podem, não vivem de modo a poderem”.

463. *Coment. aos Salmos*, Salmo 145, 5, 1, 575.

464. *Coment. aos Salmos*, 575.

465. *Trind.*, IV.15.20, 361.

favor dos seres impuros, a fim de que estes pudessem alcançar a pureza necessária à união com Deus na eternidade<sup>466</sup>.

Conforme Agostinho convoca para que se passe da dispersão para a atenção, da exterioridade para a interioridade, sua opção pela vida interior toma contornos cada vez mais definidos. Ao estado de dispersão, ele contrapõe o estado de concentração, no qual a alma fixa os bens superiores e eternos<sup>467</sup>, que se inicia ainda na temporalidade, a partir do momento que a alma, em um movimento ascensional interior, entra no processo progressivo de purificação e ordenação para Deus, acessível por meio da fé, e culmina na concentração total em Deus Trindade na eternidade.

### 3.3 Concentração em Deus na eternidade

A realidade que se apresenta diante do homem é de completa imersão na temporalidade e distância da eternidade que é Deus. Enquanto está distendido no tempo, com a sua vida apontando para várias direções, o ser humano vagueia na tentativa de reconstituir o seu ser cindido, reaproximando-se do princípio criador eterno, do qual foi feito imagem e semelhança. Ainda que a queda do homem tenha causado desordem na criação, não afetou a eternidade divina, que criou o tempo, mas está fora dele, razão pela qual Agostinho, ancorado na “promessa da vida presente e futura”<sup>468</sup>, clama para que “o eterno salve o temporal”<sup>469</sup>. Com efeito, somente aquele que é eterno e sem distensão pode atrair para si e conferir, ao ser distendido, estabilidade e concentração na Sua eternidade: “É o próprio Verbo que chama para que voltes, e aí é o lugar

---

466. *Coment. aos Salmos*, Salmo 149, 6, 2, 637.

467. Guitton, *Les temps*, 237.

468. *Coment. dos Salmos*, Salmo 101, 12,12, 17.

469. *Coment. dos Salmos*, 17.

do repouso imperturbável”<sup>470</sup>. Embora a iniciativa não seja humana, a sua cooperação faz-se necessária, pois o Deus que criou o homem sem a sua participação, não o justificará sem que ele o queira<sup>471</sup>. Desde que confie à Verdade, tudo o que dela recebeu, a dispersão do homem será reunida em si e assim permanecerá para sempre em Deus, sua morada fixa e eterna.

Confia à verdade tudo aquilo que te vem da verdade, e nada perderás, e reflorescerá o que há de apodrecido em ti, e serão curadas todas as tuas debilidades, e serão restauradas, e renovadas, e consolidadas em ti todas as coisas que em ti são transitórias, e não te arrastarão consigo para onde descem, mas estarão contigo e permanecerão naquele que está e permanece para sempre, Deus<sup>472</sup>.

Ao contrário de alguns filósofos citados por Agostinho, dentre eles Platão, que, com o objetivo de justificar a eternidade do mundo, e a conseqüente eternidade do tempo e do homem, defendiam a existência de “períodos cíclicos de tempo dentro dos quais a natureza seria constantemente renovada e repetida em todos os seus seres”<sup>473</sup>, ciclos estes onde “o tempo e as coisas temporais se repetiriam como um eterno rodopio”<sup>474</sup>, Agostinho entende que o tempo é linear e move-se inexoravelmente, sem possibilidade de retorno, numa direção bem definida: consumir-se na eternidade, seu fundamento e razão de sua existência. De modo semelhante, o ser humano tem a sua vida espiritualmente destinada a transcender a temporalidade, apesar de encaminhar-se de modo irreversível para a finitude corporal em algum

---

470. *Conf.*, IV.XI.16, 145.

471. Santo Agostinho. “Sermon 169 - Progresar en el camino de la salvación,” in *Obras completas XXIII. Sermones (117-183): Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*, trad. por Amador del Fueyo y Pio de Luis. Edición bilingüe (Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1983), 661.

472. *Conf.*, IV.XI.16, 145.

473. *A Cid. de Deus* (vol. II), XII.XIV, 1111.

474. *A Cid. de Deus*, 1112.

momento no tempo. Portador de uma alma imortal, caberá ao homem, por meio de sua vontade livre, decidir-se pela manutenção da dispersão característica de sua condição temporal ou, a partir da concentração dos seus múltiplos pedaços em Deus, transformar o tempo em eternidade, em bem-aventurança sempiterna.

Logo, a escolha do homem entre a dispersão e a concentração ou, respectivamente, em outros termos, entre ficar longe de Deus ou junto Dele até a união completa na eternidade, precisa ser realizada a tempo e no tempo. “Para gozarmos plenamente da presença desse bem do qual recebemos o ser, com a ausência do qual nem poderíamos ser, é preciso, com amor, mantermo-nos junto dele e a ele aderir”<sup>475</sup>. Por isso, ciente da gravidade da questão, Agostinho não cessa de suplicar a Deus que recolha tudo o que nele é disperso e disforme, conformando-o e confirmando-o na eternidade<sup>476</sup>.

No caminho de Agostinho rumo à concentração em Deus, a leitura dos livros platônicos teve um caráter decisivo. Por meio deles, foi admoestado a voltar para si mesmo, a penetrar no mais íntimo do seu ser, e não o teria conseguido sem auxílio divino<sup>477</sup>. Estando, então, no seu interior, Agostinho vê, com o olhar da alma, uma luz imutável, resplandecente e expandida, diferente das luzes ordinárias já vistas no exterior, e que se localiza acima de sua mente, mas numa distância muito superior, dado que ela o fez, enquanto ele se encontra em posição inferior, porque foi feito por ela<sup>478</sup>. A par dessa visão, Agostinho associa esta luz à eternidade, ao afirmar que “quem a conhece conhece a eternidade”<sup>479</sup>, porém, sob a sua irradiação, tomado de amor e horror,

---

475. *Trind.*, VIII. 4.6, 571.

476. *Conf.*, XII.XVI.23, 635.

477. *Conf.*, VII.X.16, 295.

478. *Conf.*, 295.

479. *Conf.*, 295.

descobre que continua longe de Deus, num lugar de dissemelhança<sup>480</sup>, afastado da eterna verdade, pois, embora deseje unir-se a Deus, a concupiscência da carne o impede de perseverar na fruição da presença divina, “porque o corpo, que é corruptível, torna a alma pesada, e a morada terrena oprime a mente que pensa muitas coisas”<sup>481</sup>.

Durante o período de indecisão, Agostinho sente-se aprisionado pelos grilhões de sua própria vontade. A sua alma torna-se palco de um forte combate entre “duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual”<sup>482</sup>, que divergem entre si e a dilaceram. Agostinho queria servir a Deus e fruí-Lo, porém, a despeito de já ter uma percepção segura da verdade<sup>483</sup>, ainda não estava pronto para vencer a vontade antiga atada à terra. Admite que em vão se comprazia da lei de Deus segundo o homem interior, quando outra lei combatia a lei da sua mente e o acorrentava à lei do pecado que existia em seus membros<sup>484</sup>.

Para alcançar a concentração que o conduzirá a uma permanência mais duradoura na presença de Deus, bem como o seu prolongamento na eternidade, além de abraçar pela fé “o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, que é, acima de todas as coisas, Deus bendito por todos os séculos”<sup>485</sup>, Agostinho percebe a necessidade de uma conversão de ordem moral, que, no seu caso específico, refere-se à renúncia das tentações carnis e da escravidão das ocupações seculares, a ser operada com a ajuda da graça divina. Livre de tais empecilhos, após muita luta interior, Agostinho pode, enfim, voltar-se inteiramente para Deus e louvar a bondade divina com as seguintes palavras:

---

480. *Conf.*, 297.

481. *Conf.*, VII.XVII.23, 305.

482. *Conf.*, VIII.V.10, 339.

483. *Conf.*, VIII.V.11, 341.

484. *Conf.*, VIII.V.12, 341 e 343.

485. *Conf.*, VII.XVIII.24, 307.

Ó Senhor, *eu sou o teu servo, eu sou o teu servo e filho da tua serva. Quebraste as minhas cadeias; sacrificar-te-ei uma vítima de louvor. Louve-te o meu coração e a minha língua, e digam todos os meus ossos: Senhor, quem semelhante a ti? Digam, e tu responde-me, e diz à minha alma: eu sou a tua salvação. Quem sou eu e como sou eu? Que mal há que não o tenham sido os meus actos, ou, se não os meus actos, as minhas palavras, ou se não as minhas palavras, a minha vontade? Tu, porém, Senhor, és bom e misericordioso, e com a tua mão direita, sondas a profundidade da minha morte, e esvazias do fundo do meu coração o abismo da corrupção. E isto era tudo: não querer o que eu queria e querer o que tu querias*<sup>486</sup>.

Sob a perspectiva soteriológica, o homem que se aproxima de Deus aguarda com esperança que Ele venha libertá-lo do regime temporal ainda nessa vida, ao fim da qual a morte servirá como passagem para a conclusão da libertação iniciada neste mundo, quando, então, será plenamente transformado na presença do Supremo Bem e o verá face a face. Nesse sentido, Agostinho afirma que além de Deus resgatar a sua vida da corrupção, o coroará na compaixão e misericórdia divinas, a tal ponto que a sua “juventude será renovada como a da água”<sup>487</sup>. A transcendência, no sentido de o homem sair de si mesmo em direção à Deus, figura-se, portanto, como esperança da salvação que vem do próprio Deus. Na interioridade perscrutada por Agostinho está o ponto de contato com a eternidade que convida o ser humano a não mais dispersar-se nas coisas visíveis e temporais, e lamber “as suas imagens com pensamento faminto”<sup>488</sup>, quer dizer, abandonar o deleite excessivo das aparências dos bens exteriores com sua imaginação insaciável, para transcender o tempo e encontrar Deus, presentificando, assim, a promessa da vida feliz futura. Contudo, mesmo que o encontro com Deus

---

486. *Conf.*, IX.I.1, 375.

487. *Conf.*, XI.IX.11, 561.

488. *Conf.*, IX.IV.10, 391.

no tempo proporcione felicidade genuína, ela não é completa, pois na temporalidade há o risco de retorno ao estado de dispersão, caso o homem abandone o seu Criador.

Em Óstia, já convertido e batizado, Agostinho experimenta com a sua mãe Mônica um vislumbre momentâneo daquilo que se pode considerar o paraíso eterno prometido. Nesta oportunidade, desprendido dos obstáculos que o impediam de sustentar a visão, instigada pelos livros platônicos, de uma luz superior à sua mente, consegue ir além, e o percurso pessoal iniciado com uma prática filosófica racional culmina numa vivência mística e de antecipação da concentração definitiva em Deus na eternidade. Mãe e filho, “esquecendo as coisas passadas e voltados para as que estão para vir”<sup>489</sup>, ao conversar suavemente sobre como seria a vida futura dos santos, buscam em Deus, pela via do coração e segundo as suas capacidades, compreender tão grande mistério. Concluem, afinal, que nenhum prazer dos sentidos carnis, tampouco qualquer luz corporal são dignos de comparação às alegrias da glória futura e também não servem de sinal da verdadeira vida feliz. A seguir, abrasados por um sentimento intenso que os direciona ao imutável, Agostinho e Mônica, pensando e falando, percorrem todas as coisas corpóreas criadas e sobem interiormente até chegar às suas mentes para, então, transcendê-las, com o propósito de atingir a região onde “a vida é a sabedoria, por meio da qual todas essas coisas foram feitas, tanto as que foram como as que hão-de ser”<sup>490</sup>, e que é eterna, pois nela não há o ter sido e o vir a ser, mas apenas o ser<sup>491</sup>. Nesse ínterim, por um instante fugaz, similar à duração de uma batida do coração, atingem a sabedoria eterna que permanece acima de tudo e de todos.

---

489. *Conf.*, IX.X.23, 413.

490. *Conf.*, IX.X.24, 415.

491. *Conf.*, 415.

Para alcançar semelhante feito, Agostinho afirma ser necessário calar o alvoroço da carne, silenciar perante a criação e deixar que ela aponte o seu Criador e, orientando os ouvidos unicamente para a Palavra daquele que criou todas as coisas, sem interferência de visões inferiores, persistir na Sua escuta, mergulhar na interioridade e aí contemplar por um átimo a eternidade<sup>492</sup>, cuja visão alimentará a esperança de sua extensão após a morte temporal. Agostinho também percebe que, às vezes, o próprio Deus o introduz em um estado interno muito incomum, tal qual uma doçura interior, que se chegasse nele à plenitude, já não pertenceria a esta vida<sup>493</sup>. Seja pela via racional, seja pela via mística, o encontro entre Deus e o homem descrito por Agostinho pressupõe, além da fé na mediação do Cristo, uma introspecção profunda seguida de uma elevação contínua da alma humana, degrau por degrau, em direção a Deus.

Com a sua experiência, Agostinho apresenta a via da interioridade como aquela capaz de promover a antecipação da vida feliz que se perfectibilizará após a morte. Desapegando-se dos bens temporais, entrando em si mesmo, numa ascensão gradativa, além dos sentidos corporais, e prescrutando os palácios da memória e do intelecto, o homem perceberá a complexidade da sua vida interior, da vida da alma e, ao acessar o ápice da interioridade, encontrará Aquele que é mais interior do que o seu próprio íntimo<sup>494</sup>, e mais alto do que seu cume, reunirá a si e se unirá a Ele no tempo destinado à sua salvação.

---

492. *Conf.*, IX.X.25, 415 e 417.

493. *Conf.*, X.XL.65, 531, 533.

494. *Conf.*, III.VI.11, 101.

#### 4 A COMPLEXIDADE TRINITÁRIA DA VIDA INTERIOR

Consoante se prossegue na compreensão da dimensão da interioridade humana, observa-se sua vastidão, o dinamismo do seu funcionamento, suas várias estruturas e faculdades que formam um todo integrado, complexo e interrelacional. As inúmeras camadas descortinadas ao longo do trajeto percorrido até aqui são uma espécie de preparação para alcançar aquilo que o ser humano tem de mais excelente, que o distingue de todas as demais obras da criação e está localizado no recanto mais sublime de sua alma, sendo, certamente, o centro da vida interior. Agostinho procura desvendar essa complexidade da interioridade da alma humana, a partir da ideia de que o homem é *imago Dei* e que esta imagem se encontra no íntimo do íntimo do ser humano. Por esta razão, para descrever a dinâmica da vida interior, toma como modelo a Santíssima Trindade.

No que respeita àquela imagem acerca da qual foi dito: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*, uma vez que não foi dito 'à minha imagem' ou 'à tua', acreditamos que o homem foi criado à imagem da Trindade e, na medida do possível, compreendemo-lo com a nossa investigação<sup>495</sup>.

Esta investigação principia com a afirmação contida na Sagrada Escritura de que Deus é amor. Do amor, enquanto ação e movimento, que requer um amante, um amado e o próprio amor, tem-se, então, o ponto de partida para se enxergar, ainda que em parte, confusamente, como em um espelho, a imagem de Deus, fixada pelo próprio Criador, na alma humana. O amor com que se ama e o conhecimento a respeito daquilo que se ama coexistem, afinal, ninguém pode amar aquilo que desconhece. Assim, quando se exorta o homem

---

<sup>495</sup>. *Trind.*, XIV.19.25, 1003.

para que conheça a si mesmo, se diz, em outras palavras, que ele ame a si mesmo como se conhece a si mesmo. Porém, a fim de que esse amor seja ordenado, o autoconhecimento à luz do amor a Deus é fundamental, pois através dele a mente conseguirá se desidentificar com aquilo que ela não é e pensará a si mesma como é de fato, sem obstáculos.

Da percepção de que a mente se conhece e se ama, Agostinho identifica uma trindade psicológica análoga à Trindade divina: a mente, o conhecimento e o amor. A descrição de cada elemento desta tríade, e das relações que estabelecem entre si, demonstram estarem presentes, guardadas as devidas proporções, características semelhantes às da Trindade, como, por exemplo, possuírem igual essência, ao mesmo tempo em que, individualmente considerados, conservam uma distinção, ou seja, continuam existindo na sua diferença particular, de modo que ao se relacionarem um com outro e todos com todos não se fundem, nem se confundem. Na busca de uma trindade no homem que seja mais evidente em termos de semelhança com a divina, Agostinho reconhece três potências na atividade da mente que, em conjunto, mais propriamente se aproximam do que vem a ser, em sua concepção, a imagem de Deus no homem – são elas a memória, a inteligência e a vontade – e expressa esta descoberta por meio do recurso de analogia, o qual utiliza durante toda a sua análise, com o objetivo de tornar acessível e próximo à mente humana, a compreensão de verdades tão excelsas.

Neste ponto, tendo encontrado a imagem que procurava, pode-se dizer que Agostinho atingiu o ápice da ascensão interior. Todavia, ainda nas alturas da interioridade humana, o movimento ascensional continua, agora de uma maneira diferente, mais espiritual que intelectual, e dirigida pela própria Graça e pelo Espírito Santo, pois a imagem de Deus no homem precisa ser renovada “no conhecimento de Deus, segundo a imagem daquele que o criou” (Col 3, 10), para que a sua semelhança com a Santíssima Trindade alcance a perfeição quando a visão de Deus também for perfeita na eternidade. Doravante, conduzida

pelo amor de Deus, a mente pode amar a si mesma verdadeiramente e amar a Trindade de volta, dando-lhe franco acesso para instaurar a sua renovação que se prolongará até o seu último dia de vida sobre a terra.

#### 4.1 Amor de si e autoconhecimento da mente

Inscrita no pórtico do templo consagrado a Apolo em Delfos, a expressão “Conhece-te a ti mesmo”, bastante célebre entre os gregos, tornou-se, além de um lema socrático, “o princípio basilar do saber filosófico grego até os últimos neoplatônicos”<sup>496</sup>, da qual extraíram que o conhecimento de si mesmo era fundamental para alcançar a sabedoria e uma vida virtuosa. Segundo Étienne Gilson, o pensamento de Sócrates, dos Padres da Igreja, ou dos filósofos da Idade Média guardam como elemento comum o antifisicismo. Ainda que nem todos reprovassem o estudo da natureza propriamente dita, todos eram unânimes “em admitir que o conhecimento de si é muito mais importante para o homem do que o conhecimento do mundo exterior”<sup>497</sup>. Sendo assim, “o verdadeiro sujeito de estudo para o homem é o homem”<sup>498</sup>.

O homem está rodeado de coisas que se encontram no seu nível, de outras que se encontram abaixo dele e, por fim, de outras que se encontram acima dele. Portanto, seu interesse poderia ser atraído pelo aprofundamento das mais diversas ciências, porém a única que lhe é imediatamente necessária é a si mesmo<sup>499</sup>.

Entre a ciência das coisas do mundo exterior, do céu ou da terra, e a ciência de si mesmo, de seu próprio homem interior, Agostinho reputa serem melhores aqueles que preferem esta última, pois a alma

---

496. Reale e Antiseri, *filosofia pagã antiga*, 7.

497. Étienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, trad. Eduardo Brandão (São Paulo: Martins Fontes, 2006), 284.

498. Gilson, 284-285.

499. Gilson, 285.

que tem consciência de sua fraqueza é mais digna de louvor do que aquela que “não reparando nela, perscruta as órbitas dos astros ainda para as conhecer”<sup>500</sup> ou aquela que já possui tais saberes, mas ignora o caminho da salvação e da verdadeira segurança<sup>501</sup>. Subordinado à doutrina da salvação, o conhecimento de si passa a ser uma necessidade imprescindível<sup>502</sup>. Ademais, pode-se dizer que, em relação à ciência das coisas exteriores ao ser humano, o autoconhecimento “é ao mesmo tempo o começo de todo o conhecimento, o único objeto do conhecimento, o objeto último do conhecimento”<sup>503</sup>, de modo que a ciência das coisas de fora são inúteis se não se fundamentarem na ciência do homem<sup>504</sup>. Agostinho, no entanto, adverte que ao optar por se conhecer a si e, conseqüentemente, a sua debilidade, a alma acrescenta a este conhecimento a dor do exílio e da ânsia de retornar à pátria celeste para junto de seu Criador e Deus<sup>505</sup>.

Quando a mente<sup>506</sup> se conhece, ela se ama, “dado que absolutamente ninguém pode amar uma coisa de todo desconhecida”<sup>507</sup>. É necessário, portanto, que a mente se conheça para então amar a si mesma. Logo, o amor de si da mente provém do seu autoconhecimento, sendo a medida desse amor proporcional ao conhecimento de si que consegue alcançar<sup>508</sup>. Pelo fato de não conhecer apenas a si, mas também outras realidades, a mente pode igualmente amá-las com o amor com que ama a si mesma. Motivo pelo qual Agostinho afirma que a mente tem em si o amor e o conhecimento como sendo a própria mente, a título de

---

500. *Trind.*, IV.1.1, 301.

501. *Trind.*, IV.1.1, 301.

502. Gilson, *O Espírito*, 285.

503. Gilson, 285

504. Gilson, 285.

505. *Trind.*, IV.1.1, 303.

506. *Trind.* XV.7.11, 1045. O que se chama mente não é a alma e, sim, uma parte dela, aquilo que é superior na alma.

507. *Trind.*, X.1.1, 662.

508. *Trind.*, IX.12.18, 657.

substância, e não ao modo de um acidente em relação a um sujeito, porque, embora o amor e o conhecimento sejam referidos reciprocamente, “cada um, contudo, existe na sua substância individual”<sup>509</sup>.

Segundo Agostinho, em relação às coisas exteriores, o desejo de conhecer é despertado por uma ciência mínima desse algo cujo conhecimento se busca aprofundar, ou seja, algum aspecto da coisa, ínfimo que seja, é conhecido, como, por exemplo, um signo representado pelo som de uma palavra de significado ignorado, que atíça o ouvinte a saber o que ela quer dizer. A coisa, portanto, não é totalmente desconhecida. Nesse sentido, Agostinho também cita o caso daqueles que antes de se esforçarem para aprender retórica, sabem que se trata da arte de falar bem. Assim, quanto mais é conhecido aquilo que se quer conhecer na sua totalidade, maior será o desejo do espírito de saber o que do objeto lhe falta conhecer<sup>510</sup>; não podendo ser considerado vazio de amor aquele que “com ardor diligente procura conhecer e persiste inflamado de zelo”<sup>511</sup>, pois já tem em si o amor à beleza e à utilidade do objeto que busca conhecer. Tocado por essa beleza e sobre a qual pensa, o homem, na procura daquilo que ignora, direciona o seu esforço para um ideal conhecido que ama, e, por causa da beleza conhecida, e amada porque é conhecida, busca, empenhadamente, o que é desconhecido. Desse modo, a relação entre o desejo de conhecer e o objeto que se quer conhecido fundamenta-se no amor daquilo que já se conhece projetado para o que se desconhece, porém não se trata de um completo desconhecido, mas de algo parcialmente conhecido. Agostinho estabelece, ainda, a diferença entre “amar saber o desconhecido” e “amar o desconhecido”: enquanto no primeiro caso a pessoa não ama o

---

509. *Trind.*, IX.4.5, 625.

510. *Trind.*, X.1.2, 665.

511. *Trind.*, 665.

desconhecido, mas, sim, o próprio saber, o segundo caso se revela impossível, pois ninguém ama o desconhecido<sup>512</sup>.

Por isso é que todo o amor de um espírito que se entrega ao estudo, isto é, de um espírito que quer saber o que não sabe, não é amor de uma coisa que não sabe, mas de uma que sabe por causa da qual deseja saber aquilo que não sabe<sup>513</sup>.

Aquele, portanto, que deseja conhecer coisas externas a si e diferentes de si mesmo ou é movido pelo amor a um conhecimento genérico acerca daquilo que espera conhecer, ou ama o próprio saber. Porém, quando a mente deseja conhecer-se a si é diferente, porquanto ela está sempre presente em si mesma e, seguramente, “já sabe que é mente”<sup>514</sup>. Então, “se conhece em si aquilo que é a mente, e toda ela é mente, toda ela se conhece”<sup>515</sup>, não há que se falar que a mente se conhece em parte e procura a outra parte de si que desconhece. Isso porque, se a mente sabe que é toda mente, caso ela procurasse uma parte de si, não seria a parte desconhecida à procura da parte desconhecida, mas a totalidade da mente em busca da parte que falta conhecer, e se toda a mente se procura nenhuma parte dela é faltante. Diante desse quadro, no qual a mente está presente a si na sua totalidade, Agostinho afirma que “a mente, simplesmente, não se procura”<sup>516</sup>, pois conhece a si mesma imediata e permanentemente como um todo, isto é, por inteiro.

No entanto, a mente erra justamente porque, sendo incorpórea e presente a si, quer se conhecer como se fosse uma coisa corpórea ausente de si mesma. Esse equívoco advém do grande amor com o qual a mente se une às imagens dos corpos das coisas que amou extrinsecamente pelos sentidos da carne e, cujo apego familiar

---

512. *Trind.*, X.1.3, 671.

513. *Trind.*, 669.

514. *Trind.*, X.4.6, 679.

515. *Trind.*, 679.

516. *Trind.*, 681.

prolongado a faz acreditar ter natureza igual às dessas imagens<sup>517</sup>. Em virtude disso, ao se pensar em si mesma, termina por agregar a si coisas que lhe são estranhas. Agostinho, inclusive, defronta as opiniões filosóficas que, no tocante à substância da mente, a julgam como matéria, não devido a mente lhes ser desconhecida, mas pelo fato de apoiarem o seu pensamento sobre qualquer coisa em representações corporais, de modo que não conseguem conceber que existe algo que possa ser pensado sem que se recorra às imagens corpóreas<sup>518</sup>.

Embora a mente, de modo inevitável, saiba que é mente e substância imaterial, lança-se no processo de autoconhecimento por causa do esquecimento de si que lhe sobrevém quando “se sente ou, pelo menos, se pressente através das ilusões sensíveis que podem lhe velar sua natureza”<sup>519</sup> e se identifica com as imagens sensíveis inferiores a si mesma, para, enfim, poder abandonar a posição aquém de si mesma na qual se encontra. A mente “não deve procurar-se como se tivesse sido subtraída de si mesma, mas arrancar as crostas terrestres que acrescentou a si mesma, isto é, as imagens de objetos sensíveis que aglutinou amando-os indevidamente”<sup>520</sup>, somente assim resgatará o conhecimento intuitivo de si mesma. Com efeito, Agostinho reinterpreta o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” de uma forma mais profunda e visceral, pois ao invés de se conhecer como conhece as coisas corpóreas, a mente deve conhecer-se a si à maneira da cogitação (*cogitare*), isto é, como pensa a si mesma, tendo em vista a sua ordenação em relação a si mesma, às coisas do mundo e a Deus. No entender de

---

517. *Trind.*, X.6.8, 685.

518. *Trind.*, X.7.10, 689.

519. Gilson, *O Espírito*, 287.

520. Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même: De Socrate a Saint Bernard*. Vol. 1 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1974), 158. Tradução da autora. No original: “elle n'a pas à se chercher comme si elle avait été soustraite à elle-même, mais à arracher les croûtes terreuses qu'elle s'est ajoutées, c'est-à-dire les images des objets sensibles qu'elle s'est agglutinées en les aimant à tort”.

Agostinho, se prescreve à alma o autoconhecimento para que ela pense em si e viva de acordo com a sua natureza. Em outras palavras:

Para que anseie ocupar a ordem que lhe cabe segundo a sua natureza, ou seja, debaixo daquele a quem deve estar submetida, e acima das coisas a que deve antepor-se; debaixo daquele por quem deve ser governada, acima das coisas que deve governar<sup>521</sup>.

A mente esquecida de si, fora de seu lugar determinado, se procura a si mesma igual o sujeito procura o objeto, quando, na verdade, não deveria apreender-se como objeto faltante a si mesma, mas percebe-se sujeito a investigar-se enquanto sujeito. O que está presente à mente encontra-se mais perceptível ao conhecimento, e não há nada tão presente à mente que ela própria<sup>522</sup>. A mente do homem está num recôndito mais interior de si do que os objetos sensíveis e exteriores, e as imagens destes que se acham na parte da alma que até os animais possuem, apesar de serem privados da inteligência exclusiva da alma racional<sup>523</sup>. A manifestação da afeição amorosa que a mente tem por essas imagens, “que são uma espécie de vestígios de múltiplas atenções”<sup>524</sup>, faz com que, embora esteja mais no seu interior, de certa maneira, saia de si mesma. O erro degradante da mente, no entender de Agostinho, é “não conseguir separar de si as imagens das coisas sensíveis para se ver a si sozinha”<sup>525</sup>, e a sua impureza é que “ao tentar pensar em si sozinha, julga ser aquilo sem o qual não se pode pensar a si mesma”<sup>526</sup>. Logo, para desvencilhar-se das névoas do esquecimento, as quais obnubilam a presença de si para si, não basta que a mente olhe para dentro de si, no que diz respeito às suas representações de coisas corpóreas, mas é

---

521. *Trind.*, X.5.7, 681.

522. *Trind.*, X.7.10, 689.

523. *Trind.*, X.8.11, 691.

524. *Trind.*, 693.

525. *Trind.*, 691.

526. *Trind.*, 691.

necessário fixar o olhar “bem para dentro”, no íntimo de sua interioridade, colocar em si a atenção da vontade que perambula pelas outras coisas<sup>527</sup> e pensar (cogitar) a si mesma como sujeito dos seus pensamentos, sem deixar-se confundir com eles.

Agostinho frisa que a despeito de a mente não pensar em si mesma, ou pensar que é coisa distinta de si, ela “se lembra sempre de si, sempre se compreende e ama a si mesma”<sup>528</sup>. Há, neste ponto, uma comparação entre o conhecimento subjacente que a mente tem de si mesma com a memória que contém lembranças que não busca acessar. Assim, para que o “conhece-te a ti mesmo” se efetive e se torne explícito, a proposta agostiniana é fazer coincidir o conhecimento (*notitia*) que a mente possui de si, simplesmente por estar sempre presente a si mesma, com o pensamento (*cogitatio*) de si. Segundo Emmanuel Bermon, a distinção entre conhecimento e pensamento sustenta a ideia de que a mente se “desconhece”, sem deixar de se conhecer, porque erra na forma que pensa a si mesma<sup>529</sup>; razão pela qual conclui que a principal questão do Livro X de *A Trindade* é a transição da mente do *novi* para o *cogito*, a fim de que pense a si mesma assim como conhece a si mesma<sup>530</sup>: “este é o momento do *cogito* propriamente dito”<sup>531</sup>, quando “o pensamento da mente atinge a sua verdadeira natureza”<sup>532</sup> e, finalmente, o oráculo de Delfos se concretiza, consoante a redefinição promovida por Agostinho<sup>533</sup>. O conhecimento de si da mente deve se dar, portanto,

---

527. *Trind.*, 693.

528. *Trind.*, XIV.6.9, 949.

529. Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin* (Paris: Vrin, 2001), 80.

530. Bermon, *Le cogito*, 78.

531. Bermon, 80. Tradução da autora. No original: “C’est le moment du *cogito* à proprement parler”.

532. Bermon, 80. Tradução da autora. No original: “la pensée de l’esprit atteint as véritable nature”.

533. Bermon, 80.

conscientemente através do ato de pensar a si mesma sem se escorar em representações de realidades diferente de si. Então,

quando o homem puder reflectir sobre a natureza do seu espírito e encontrar a verdade, não a encontrará noutra parte senão em si mesmo. Encontrará não aquilo que não sabia, mas aquilo acerca do qual não pensava<sup>534</sup>.

Apenas quando a mente se pensa a si mesma está sob o foco do próprio olhar que difere dos olhos corporais, pois enquanto estes são impossibilitados por sua constituição característica de verem a si mesmo, senão diante de um espelho; o olhar da mente, no instante em que se pensa a si mesma, volta-se para ela através de uma ação incorpórea compatível com a própria natureza incorpórea da mente. Se, porventura, a mente não se pensa a si mesma, ela não está no seu próprio olhar e, tampouco formará seu olhar a partir de si mesma, o que de maneira alguma constitui impeditivo para que ela conheça a si mesma, tal como lembra de si na *memoria sui*<sup>535</sup>. Logo, o reconhecer-se e o compreender-se que resultam do autoconhecimento concebido por Agostinho só se realizam quando a mente se vê a si mesma com o pensamento.

A mente que, nos termos propostos por Agostinho, se pensa a si mesma corretamente, conhece-se a si mesma e conhece a sua substância, tem certeza de si e também de sua substância. Logo, sabe que é espírito e não um corpo. Mas ainda que a mente fosse uma coisa corpórea como creem os materialistas, Agostinho pondera que ela pensaria em si mesma de um jeito diferente daquele com que pensa as outras coisas, isto é, não recorreria às representações imagéticas, como acontece quando pensa as coisas ausentes que são percebidas pelos sentidos corporais; contudo, pelo fato de ser mais presente a si do que

---

534 *Trind.*, XIV.5.8, 943.

535. *Trind.*, XIV.6.8, 947.

qualquer outra coisa, pensaria em si “por meio de uma presença interior, não simulada, mais real”<sup>536</sup>, que é ela própria, sozinha, sem a aderência de representações estranhas, igual quando pensa, sem duvidar, que está viva, que recorda, que entende ou deseja.

As palavras são, para Agostinho, um dos mais importantes sinais a exortar o homem ao autoconhecimento<sup>537</sup>. Se ao ouvir “conhece-te a ti mesmo”, não sabe o que significa “conhece-te”, ou ignora o que seja “a ti mesmo”, aquele a quem é ordenado o preceito não poderá cumpri-lo<sup>538</sup>. Com base nessa percepção, conclui que a mente de uma criança, “ainda tão pequena e submersa numa tão grande ignorância das coisas”<sup>539</sup>, é incapaz de se conhecer a si mesma como se pensa a si mesma, porque além de concentrar o máximo de sua atenção nas sensações de dor e de prazer oriundas dos sentidos do corpo, não possui uma linguagem desenvolvida o suficiente a ponto de compreender, ao ser admoestada a se conhecer a si mesma, o significado das palavras contidas nessa prescrição.

Se a mente, no âmago de sua interioridade, onde permanece em solitude plena, alcançar, finalmente, a coincidência entre o conhecimento (*notitia*) de si com o pensamento (*cogitatio*) de si, acordará para a realidade de que:

nunca deixou de se amar, que nunca deixou de se conhecer, mas que, ao amar outra coisa juntamente consigo, se confundiu com ela e, de algum modo, cresceu com ela e, assim, abraçando várias coisas como uma só, pensou que essas várias coisas são uma só<sup>540</sup>.

Todavia, caso a mente veja que sempre amou a si mesma, o que lhe é natural, se ela não amar a Deus, o amor com que ama a si será

---

536. *Trind.*, X.10.16, 703.

537. *Trind.*, XIV.5.7, 943.

538. *Trind.*, X.9.12, 963, 695.

539. *Trind.*, XIV.5.7, 941.

540. *Trind.*, X.8.11, 693.

perverso e prejudicial. Agostinho observa que o amor de si da mente apartado do amor a Deus é, na verdade, ódio a si mesma, e a faz buscar aquilo que a prejudica tornando-a, assim, a sua própria inimiga<sup>541</sup>. Este amor de si da mente pode ser forte o bastante para que ela escolha preservar a si mesma em detrimento daquilo que lhe é inferior, porém se a mente despreza a Deus, que lhe é superior e de onde emanam as forças que a sustentam, sucumbe à fraqueza e, envolvida na escuridão, resvala de si mesma para as coisas estranhas a si e às quais é superior, retornando ao estado de desordem e esquecimento de si. Quando a mente ama a si mesma, sendo este amor iluminado pelo seu próprio olhar formado pela coincidência do conhecimento de si mesma e do pensamento de si mesma, e ama a Deus, então, ama a si com um amor ordenado, já não mais perverso. “Quando ama a Deus, do qual, por participação, ela é não só imagem, mas também de velha se torna nova, de feia se torna bela, e de infeliz se torna feliz”<sup>542</sup>.

No interior de sua alma e ao observar os elementos que a compõem, Agostinho percebe que há dentro dele algo além de meros vestígios de Deus, como aqueles que vê presentes nas outras coisas criadas. As estruturas e o processamento das funções psicológicas do ser humano revelam similitudes com o Deus, considerado em sua Trindade, de quem é imagem. Para tornar essa percepção mais visível e de fácil compreensão, Agostinho procura agrupar tais elementos psicológicos em tríades, a fim de que possam, de maneira análoga, ajudá-lo a demonstrar como essa imagem de Deus é expressa na mente. Nesse empreendimento, várias trindades são formadas e todas elas são encontradas no homem, seja exterior ou interior, mas duas tríades localizadas no íntimo da alma se destacam: a mente, o conhecimento e o amor, e a memória, inteligência e vontade. Ao final de sua investigação,

---

541. *Trind.*, XIV.14.18, 977, 979.

542. *Trind.*, 979.

Agostinho tomará uma delas como aquela que é verdadeiramente a imagem da Santíssima Trindade que foi fixada na parte mais excelsa da interioridade do homem pelo próprio Deus, a qual ninguém vive sem portá-la e nada pode completamente apagá-la.

#### 4.2 As trindades psicológicas

No arco da criação divina narrada pelo livro do Gênesis, o ser humano é criado por último, depois de todas as coisas, e elevado em dignidade devido à atribuição de imagem e semelhança de Deus a ele conferida. Tema muito caro a Agostinho, as interpretações bíblicas do *Imago Dei* estão presentes em vários escritos seus, mas é especificamente em *Trindade* que aparece a busca da impressão dessa imagem no homem e onde o movimento de interiorização, gradual e ascensional por ele empreendido chega ao seu ápice.

Em relação à criação do homem como imagem e semelhança de Deus Agostinho faz ressaltar dois aspectos. O primeiro deles é que esta imagem e semelhança apenas pode ser retamente entendida se for considerada referente àquilo que o homem tem de principal e mais interior, ou seja, a mente, e que o distingue dos outros animais<sup>543</sup>. O segundo aspecto é que o homem não foi criado à imagem somente do Pai ou somente do Filho ou unicamente do Espírito Santo, mas da Trindade<sup>544</sup>. Observa, ainda, que “o homem é certamente imagem de Deus [...] Mas esta imagem feita à imagem de Deus não é igual e coeterna com aquele de quem é imagem, e nem seria, ainda que jamais houvesse pecado”<sup>545</sup>, porque trata-se de uma imagem criada pelo Pai por meio do Filho e não nascida do Pai como é a Imagem do Filho<sup>546</sup>.

---

543. *Coment. Gen., inacabado*, XV.60.

544. *Coment. Gen., inacabado*, XV.61.

545. *Coment. Gen., inacabado*, XV.61.

546. *Trind.*, VII.3.5, 515.

Em virtude desses dois enfoques, Agostinho opta por continuar o movimento ascensional na interioridade humana, restringindo a sua investigação da imagem de Deus à mente do homem e descartando, por outro lado, a análise trinitária nas relações interpessoais e também em outros vestígios divinos na criação. Inclusive, rechaça a ideia daqueles que pensavam poder encontrar a imagem trinitária de Deus na união conjugal do homem e da mulher e na sua descendência, ou seja, marido, esposa e filho seriam uma imagem da Santíssima Trindade, por entender inverossímil, por exemplo, a conclusão de que o Espírito Santo seria mãe do Filho de Deus e esposa do Pai<sup>547</sup>. Para aqueles que procuram as realidades mais sublimes como a da Trindade, Agostinho sugere habituar-se a descobrir vestígios espirituais nas coisas corporais, de forma que, quando conduzido pela razão começar a ascender os vários degraus rumo ao superior, para alcançar a verdade imutável que criou todas as coisas, não carregue consigo o que foi desprezado como inferior<sup>548</sup>. Ele próprio decide ignorar a carne e subir até o espírito, elevando-se a partir daquilo que é exterior ao homem e, uma vez acima dessas coisas, tentar encontrar a Trindade no interior do homem.

Consciente de que a realidade suprema da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo é difícil de ser apreendida pelo ser humano, dado a debilidade e limitação de sua mente para compreender as coisas espirituais, seja por sua natureza, seja pelo estado decaído, Agostinho lança mão de imagens mais familiares e próximas aos homens, as quais, mesmo sendo imperfeitas, proporcionam um vislumbre do que vem a ser a Trindade divina, facilitando, assim, o entendimento desta realidade teológica tão complexa, cuja contemplação e a compreensão plena só é possível através da fé<sup>549</sup>, que

---

547. *Trind.*, XII.5.5, 781.

548. *Trind.*, 781.

549. *Trind.*, VIII.5.8, 579. “Por isso, uma vez que desejamos compreender, na medida que nos for concedido, a eternidade, a igualdade e a unidade da Trindade,

levará à visão de Deus face a face após esta vida. À vista disso, Agostinho utiliza um recurso semelhante ao da Sagrada Escritura que, segundo ele, “adaptando-se aos pequeninos, não evitou palavras de nenhuma espécie de realidades pelas quais o nosso intelecto, como que alimentado delas, se elevasse passo a passo em direcção às realidades divinas e sublimes”<sup>550</sup>. Desse modo,

com as coisas que se encontram nas criaturas, costuma a Sagrada Escritura formar como que divertimentos infantis, por meio dos quais o olhar dos mais fracos se mova, como que à medida dos seus passos, para procurar as coisas superiores e abandonar as inferiores<sup>551</sup>.

Diante da diferença ontológica entre a criatura intelectual e Deus, Johannes Brachtendorf explica que a maneira encontrada por Agostinho para tornar a Trindade divina visível na mente humana como sua imagem é através da relação arquétipo e imagem, porque estas relações de semelhança “permitem diferenças essenciais e até mesmo podem conectar as esferas mais elevadas com as mais baixas do ser, como demonstram as analogias de Agostinho no reino da criação material”<sup>552</sup>. Logo, quem deseja ver a Trindade não precisa se distanciar da mente humana, mas deve compreendê-la como imagem de Deus, pois somente na imagem se pode perceber o arquétipo<sup>553</sup>. Segundo Brachtendorf, “não há outro acesso à esfera mais elevada além da

---

antes de compreender, devemos crer e devemos estar atentos para que a nossa fé não seja fingida”.

550. *Trind.*, I.1.2, 11,13.

551. *Trind.*, 13.

552. Johannes Brachtendorf, *The Structure of the Human Mind According to Augustine Self-reflection and Knowledge of God in ‘De Trinitate’*, trans. Aaron Looney. English Edition of *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‘De Trinitate’*. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), 124, [https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/77885/Final%20DeTrinitate\\_Gesamt.pdf?isAllowed=y&sequence=1](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/77885/Final%20DeTrinitate_Gesamt.pdf?isAllowed=y&sequence=1).

553. Brachtendorf, 124.

observação da segunda mais alta”<sup>554</sup>, devido ao fato de que a Trindade não é imediatamente visível, pois sua visão plena se dará apenas após a estada terrena, de modo que as realidades mais próximas de Deus na hierarquia do ser e diretamente acessíveis devem ser achadas<sup>555</sup>, a fim de que se compreenda a Trindade tanto quanto seja possível. Daí a razão de Agostinho usar analogias.

As imagens que Agostinho passa a investigar e que estão no “homem interior” são pertinentes à psicologia humana e envolvem, por exemplo, elementos estruturais como mente, memória e vontade, e ações como amar e entender, aspectos aos quais se está direta e intimamente familiarizado. Trata-se, pois, de analogias psicológicas construídas a partir da ideia de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma trindade de pessoas que mantêm mútua relação e possuem uma única e mesma substância ou essência, com o objetivo de demonstrar que a alma humana, sendo a imagem de Deus por excelência, guarda características ontológicas similares às da Trindade divina.

#### 4.2.1 Mente, conhecimento e amor

A primeira tríade psicológica apresentada por Agostinho decorre da observação de três realidades presentes no amor: aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor, que se verificam tanto em relação às coisas exteriores e carnis, quanto às coisas interiores e imateriais. Pretendendo atingir alturas superiores, Agostinho se afasta da exterioridade e de muitos outros elementos constitutivos do homem<sup>556</sup>, e sobe até o espírito, mais precisamente até à mente, onde tais realidades também podem ser encontradas. Quando a mente ama algo,

---

554. Brachtendorf, 125. Tradução da autora. No original: “there is no other access to the highest sphere than the observation of the second highest”.

555. Brachtendorf, 125.

556. *Trind.*, IX.2.2, 617.

está presente a mente, aquilo que ela ama e o amor com que ela ama. Há neste caso, uma triplicidade e até mesmo uma interação entre os elementos da tríade, mas não há relacionalidade e, tampouco, identidade de substância características da trindade que Agostinho busca. Por isso, ele vai além e, uma vez instalado na interioridade, coloca a mente como sujeito e objeto de seu amor, no sentido de que é aquela que ama e, ao mesmo tempo, o ente amado. Ao amar a si mesma, a mente se identifica com o objeto do seu amor, o amante e o ser amado tornam-se iguais; logo, deixam de existir três realidades e ficam apenas duas: a mente e o amor. Todavia, conforme já mencionado, a mente não pode amar a si mesma se não conhece a si mesma, de modo que o conhecimento se revela como condição necessária para o amor. Com a inclusão do conhecimento na díade anterior, mente e amor, Agostinho compõe uma nova tríade.

Assim como a mente e o seu amor são duas coisas quando a mente se ama a si mesma, assim são duas coisas a mente e o seu conhecimento quando a mente se conhece a si mesma. Consequentemente, a mente, o seu amor e o seu conhecimento são três coisas, e estas três coisas são uma só, e quando são perfeitas, são iguais<sup>557</sup>.

As três realidades avistadas por Agostinho na mente humana, tal qual a Trindade divina, onde o Pai não é o Filho, e o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, “mas são uma Trindade de Pessoas em relação mútua, e são unidades na igualdade da essência”<sup>558</sup>, precisam ser distintas, mas terem uma essência única e comum, que lhes permitirá existir em si e, simultaneamente, nas outras duas realidades participantes da trindade; e sendo perfeitas são todas iguais. Esta perfeição, da qual depende o atributo da igualdade entre os elementos desta tríade psicológica, se perfaz no agir da mente segundo a natureza do seu ser, isto é, quando ela se ama o tanto quanto deve, nem na mesma

---

557. *Trind.*, IX.4.4, 621.

558. *Trind.*, IX.1.1, 613, 615.

intensidade com que ama o seu corpo, sequer com idêntico ardor do amor devido a Deus, tendo em vista que a mente é superior ao corpo e inferior a Deus, e, ainda, se ao conhecer a si mesma, o conhecimento da mente é total, equipara-se a ela própria e é atingido sem obstáculos, sem que a mente tome a si mesma como algo estranho a si, portanto, não é um conhecimento de si além ou aquém, mas na medida correta<sup>559</sup>. Com efeito, o distanciamento da alma humana de Deus rompe a ordem natural estabelecida; então, a alma deixa de viver de acordo com a sua natureza e, por conseguinte, os elementos da tríade, mente, amor e conhecimento, já não são perfeitos e, portanto, não formam uma imagem da Trindade.

A mente, o amor e o conhecimento estão presentes na alma humana como realidades distintas e, ainda assim, não podem existir separadas umas das outras, sendo todas juntas uma só substância ou essência. Tanto a mente que ama e que conhece é substância, quanto o seu conhecimento e o seu amor são substância<sup>560</sup>. Para esta tríade ser considerada análoga à imagem da Santíssima Trindade, Piotr Kołacz observa que devem ser atribuídos ao conhecimento e ao amor o estatuto de substância, e não de poderes da mente, nela enraizados como em um sujeito<sup>561</sup>. “O amor é uma substância, não é corpo, mas é espírito, nem a mente é corpo, mas espírito. Nem amor e mente são dois espíritos, mas um único espírito, nem duas essências, mas uma”<sup>562</sup>. Também o conhecimento é uma substância espiritual que com a mente e o amor compõe uma mesma substância, um mesmo espírito.

Por compartilharem igual essência, há certa unidade entre a mente, o amor e o conhecimento, por isso devem ser entendidos em

---

559. *Trind.*, IX.4.4, 623.

560. *Trind.*, IX.4.6, 625.

561. Piotr Kołacz, “St. Augustine’s Teaching on the Image of God in Man in the Mystery of Creation.” *Studia Theologica Varsaviensia*, 83–96, 2020, 91, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/stv/article/view/7755>.

562. *Trind.*, IX.2.2, 619.

conjunto, como coisas em uma relação mútua que não acarreta qualquer espécie de mistura ou perda da identidade, “porque, embora sejam ditos relativamente em reciprocidade, cada um, contudo, existe na sua substância individual”<sup>563</sup>. A substancialidade distinta faz com que os elementos da tríade tenha em si a sua razão de ser, motivo pelo qual não se confundem entre si, isto é, o ser da mente não se confunde com o ser do amor que não se confunde com o ser do conhecimento, e assim sucessivamente. Contudo, a individualidade substancial dos três elementos não representa um empecilho à coexistência da tríade, porque a mente, o amor e o conhecimento têm a mesma natureza, estão presentes na alma e mantêm relação um com o outro. De acordo com Agostinho, esta relação recíproca não é igual àquela existente entre a cor e o objeto colorido, onde a cor influi no objeto, porém sem ter substância própria, mas se assemelha à amizade de dois homens que possuem cada qual a sua substância particular e, por isso, enquanto entendidos como homens, não se verifica relação alguma entre ambos, ao passo que designá-los como amigos implica um relacionamento entre eles<sup>564</sup>. Ainda assim, Agostinho pondera que pode acontecer de um amigo começar a odiar o outro sem que este o saiba, e continue amando o amigo que o odeia secretamente<sup>565</sup>. No entanto, “se deixar de existir o amor com que a mente se ama, deixa ela, ao mesmo tempo, de amar. Se deixar de existir o conhecimento com que a mente se conhece, ela deixa simultaneamente de se conhecer”<sup>566</sup>.

Agostinho demonstra a difícil concepção da necessária consubstancialidade entre os integrantes da tríade por meio de duas representações materiais: a primeira é a da mistura de água, vinho e mel que, embora formem uma bebida única, não têm igual substância; e a

---

563. *Trind.*, IX.4.5, 625.

564. *Trind.*, 625.

565. *Trind.*, IX.4.6, 627.

566. *Trind.*, 627.

segunda é a dos três anéis de ouro encadeados, que possuem a mesma substância, mas quando fundidos ficam indiscerníveis. Contrariando esses exemplos, afirma ser imperativo que a mente, o amor e o conhecimento tenham uma única e mesma essência, e ao se relacionarem reciprocamente, mantenham, cada qual, a sua existência distinta, pois cogitar uma hipótese em que estes elementos pudessem ser misturados, “de forma alguma seriam três, nem poderiam relacionar-se entre si”<sup>567</sup>, ou seja, quando a mente se ama e se conhece: a mente, o amor e o conhecimento permanecem uma trindade, sem qualquer mistura ou confusão, estando cada realidade em si e, simultaneamente, por inteiro nas outras duas realidades. Portanto, todas estão em todas<sup>568</sup>. À vista disso, Agostinho conclui que dimensões consubstanciais de três termos, iguais entre si e em interpenetração mútua são encontradas apenas na natureza do espírito e não na da matéria, consoante evidenciado nos casos da bebida composta de água, vinho e mel; dos três anéis de ouro e da amizade entre dois homens.

Singularmente examinados, de fato, as três realidades, mente, amor e conhecimento estão em si mesmas: a mente por ser autorreferente quando se fala da mente; o conhecimento sendo percebido como conhecido ou cognoscível; e o amor porque é amado pelo próprio amor. Concomitante à substância individual que se apresenta quando são tomadas à parte, se processam as relações substanciais, em que estas realidades se fazem presentes umas às outras, de modo que todas estão em todas, formando uma única essência, numa coexistência mútua, descrita por Agostinho nos seguintes termos:

[...] a mente amante está no amor, o amor está no conhecimento da mente amante, e o conhecimento está na mente cognoscente. Cada uma está assim nas outras duas, porque a mente que se conhece e se ama está no seu amor

---

567. *Trind.*, IX.4.7, 629.

568. *Trind.*, IX.5.8, 631.

e no seu conhecimento, e o amor da mente amante e que se conhece está na sua mente e no seu conhecimento, e o conhecimento da mente que se conhece e se ama está na sua mente e no seu amor, porque se ama como cognoscente, e se conhece como amante. E, por isso, também as outras duas estão em cada uma, porque a mente que se conhece e se ama está com o seu conhecimento no amor e com o seu amor no conhecimento, e o próprio amor e o conhecimento estão em conjunto na mente que se conhece<sup>569</sup>.

Conforme Agostinho avança na ascese interior, a compreensão do funcionamento interno da alma se aprofunda, revelando com mais clareza, na medida do que é possível ao intelecto humano apreender, a ação da alma, sua interação consigo mesma, com as realidades nela contidas e com Deus. Após identificar a estrutura triádica constituída pela mente, o conhecimento e o amor, e explicar como ela se torna uma imagem, imprópria, é verdade, porém ainda uma imagem da Trindade divina, Agostinho descobre, dentro da mente, uma trindade mais proeminente: a memória, a inteligência e a vontade.

#### 4.2.2 Memória, inteligência e vontade

À semelhança da primeira trindade psicológica apresentada por Agostinho, esta segunda tríade compõe-se de três elementos distintamente considerados em suas relações recíprocas, mas que são uma só substância; possui, portanto, uma estrutura idêntica à daquela formada pela mente, conhecimento e amor, no que se refere à igualdade da substância e a identidade individual de cada integrante da trindade. A memória, a inteligência e a vontade são faculdades da mente que, apesar de não terem vida por si sós, isto é, desvinculadas da mente, não aderem a ela tal qual o acidente à uma substância, mas cada uma delas está em sua totalidade na mente, e nela coexistem desempenhando uma função

---

569. *Trind.*, IX.5.8, 631, 633.

ontológica, de sorte que não se identificam com a mente, porém são consubstanciais a ela, por isso, Agostinho diz que “não são três vidas, mas uma única vida, nem três mentes, mas uma única mente, segue-se que não são três substâncias, mas uma única substância”<sup>570</sup>. A igualdade entre a memória, a inteligência e a vontade propicia além da coexistência dessas três potências, que cada uma esteja contida nas outras duas e todas estejam contidas em cada uma individualmente.

A memória, conforme anteriormente mencionado, está relacionada às lembranças passadas, aos acontecimentos presentes e às expectativas futuras, e permite que a mente acesse o conhecimento latente que possui de si mesma e, assim, recorde de si, para que, com a inteligência, pense a si mesma e se reconheça como presente. Agostinho define a inteligência como a faculdade com a qual cogitamos propriamente, por meio dela “o nosso pensamento é formado descobrindo aquelas coisas que tinham estado presentes na memória, mas não eram pensadas”<sup>571</sup>. Também designada por Agostinho amor ou dileção, a vontade é a potência que incita a mente a recordar-se de si, unindo o produto da memória e da inteligência, “o que é gerado e aquele que gera, e é de certo modo comum a um e a outro”<sup>572</sup>. Para Kołacz, a memória, mais precisamente a *memoria sui*, quer dizer, a memória que a alma tem de si própria, é o componente essencial desta tríade, pois “é a base de todo o processo que ocorre na alma”<sup>573</sup>. Sem dúvida, o poder da memória permite à alma estar presente a si mesma e poder compreender-se com o seu pensamento, para, ao final, unir com o amor de si, ou seja, com a vontade, a realidade da presença a si, proporcionada pela memória, e do pensar a si, advinda da inteligência<sup>574</sup>.

---

570. *Trind.*, X.11.8, 707.

571. *Trind.*, XIV.7.10, 955.

572. *Trind.*, 955.

573. Kołacz, “St. Augustine’s,” 93.

574. *Trind.*, XIV.11.14, 971.

A inteligência de si e a memória de si podem ser confundidas e aparentarem ser uma única faculdade, daí, tornar-se complexa a distinção de ambas<sup>575</sup>. O fato de a memória abarcar o conhecimento de tudo que está na mente, ainda que nele não se pense, e de o homem inteligir amparado nas informações contidas na memória, não quer dizer que se trata de uma só faculdade, ou que uma precede à outra no tempo, ou que havia tão somente a memória de si, e depois que a mente começou a se pensar a si mesma, vieram a inteligência de si e a vontade de si. As três faculdades, memória, inteligência e vontade, existem e sempre existiram simultaneamente, pois “a mente se lembra sempre de si, sempre se compreende e ama a si mesma, embora nem sempre se pense distinta daquelas coisas que não são o que ela é”<sup>576</sup>, porém, ao serem referidas a partir do interior onde coexistem, parecerá que a imagem da trindade encerra unicamente a memória, quando, na verdade, ela se manifesta também na inteligência e na vontade.

Esta tríade, com o dinamismo peculiar de um processo que transcorre na alma, está sempre em relação recíproca, pois o homem se lembra que tem memória, inteligência e vontade; compreende que intelige, quer e recorda; e quer querer, lembrar-se e inteligir, recordando, simultaneamente, cada uma dessas potências por inteiro. Todas essas faculdades se encontram no interior da mente humana e não são dirigidas para elas próprias, mas, sim, dispostas para que o homem lembre por meio da memória, entenda mediante a inteligência e queira por meio da vontade. Tal atividade trinitária que Agostinho apresenta análoga à Trindade divina, pertence à natureza da alma humana e, portanto, é constitutiva da mente, razão porque a memória, a inteligência e a vontade permanecem na mente mesmo que ela esteja conspurcada pelo pecado, pois, criada à imagem de Deus, a partir do

---

575. *Trind.*, X.12.19, 711.

576. *Trind.*, XIV.7.9, 949.

momento que a alma humana começou a existir, existirá para sempre, “quer esta imagem esteja já tão envelhecida que quase não exista, quer esteja escurecida e desfigurada, quer luminosa e bela”<sup>577</sup>.

Apesar desta trindade possuir características semelhantes às da Santíssima Trindade, no que diz respeito à substancialidade e coexistencialidade, há uma diferença elementar relacionada ao fato de que as três potências da mente não são um único homem, mas de um único homem, que não é nem memória, nem inteligência, e também não é vontade, porém tem tais potências em si, isto é, lembra, compreende e quer por meio dessas faculdades, enquanto que a Trindade, da qual ele é imagem, é um só Deus, e são três pessoas.

Mas naquela suprema Trindade, que incomparavelmente é superior a todas as coisas, é tão grande a inseparabilidade que, não podendo um só homem ser dito uma trindade de homens, um só Deus não só é dito Trindade, mas também o é, de tal modo que essa Trindade não é em um só Deus, mas um só Deus. E mais: esta Trindade não é uma só pessoa como essa imagem que é o homem que possui essas três faculdades, mas é três Pessoas: o Pai do Filho, e o Filho do Pai, e o Espírito do Pai e do Filho<sup>578</sup>.

Ademais tais potências da mente, apesar de iguais quanto à essência, podem ser distintas quanto à sua grandeza, embora não tenham corpo físico, quando se nota, por exemplo, que uma pessoa tem maior memória que inteligência, ou em outra a vontade é menor que a memória, o que não se verifica na Trindade divina, e mesmo que esta desproporção seja superada em algum momento, isto é, que a memória, a inteligência e a vontade estejam em igual grandeza em uma mente, aquilo que, por meio da graça, é imutável na natureza humana jamais

---

577. *Trind.*, XIV.4.6, 939.

578. *Trind.*, XV.23.43, 1147.

será equiparado àquilo que é imutável na natureza divina, “porque a criatura não é igualada ao Criador”<sup>579</sup>.

Agostinho tem consciência das notórias dissemelhanças entre esta tríade e a Trindade, contudo, após considerar várias trindades, desde as inferiores e externas, onde se notam poucos vestígios da Trindade divina, até as interiores e superiores, como são as formadas pela mente, conhecimento e amor, e a composta pela memória, inteligência e vontade, nas quais a proximidade com o Deus Trindade é mais evidente, constata que esta última se aproxima com mais perfeição daquilo que é a imagem de Deus no interior do homem. Mas, para que a alma se perceba como imagem de Deus, precisa alcançar o cume da interioridade: a sua própria mente, onde além de lembrar-se de si, pensar a si e amar a si, poderá lembrar, compreender e amar o seu Criador.

#### 4.3 O ápice da ascensão interior

O percurso ascensional de interiorização empreendido por Agostinho desdobra-se em vários momentos ao longo do tempo até chegar ao ponto alto daquilo que vem a ser a interioridade humana, e coincide com a sua própria ascese pessoal de desapego das realidades exteriores, sensíveis e visíveis e aprofundamento naquilo que é interior, invisível e capaz de levá-lo à contemplação das verdades eternas, bem como à fruição do Bem Superior. Adentrar na interioridade, não é apenas um voltar-se a si mesmo, mas, sobretudo, é seguir em direção a Deus, pois o autoconhecimento do homem, para ser verdadeiro, precisa estar imbricado com o conhecimento Daquela de quem é imagem. Apesar de saber que o conhecimento de Deus nesta vida é limitado, Agostinho, imbuído de grande esforço intelectual, decide ir até onde é possível à

---

579. *Trind.*, 1149.

razão humana, a fim de alcançar uma visão interior, ainda que enigmática, do Deus Trindade. Para tanto, atravessa o mundo dos sentidos, das lutas internas, da imaginação, das recordações até conseguir identificar os elementos que em conjunto mais se assemelham à Santíssima Trindade. Conquanto as coisas criadas contenham vestígios de Deus e apontem para quem as criou, é no ser humano, criatura dotada de razão, que, além dos vestígios, se acha a imagem de Deus, cuja busca deve ser realizada na alma humana, precisamente em sua parte mais nobre, isto é, na mente, com a qual o homem se conhece e também pode conhecer a Deus, e que constitui o ápice da ascensão interior, porque acima dela não existe outro ser superior senão Deus<sup>580</sup>. A mente humana, embora não seja da mesma natureza que a de Deus, é aquilo que a natureza humana tem de mais excelente, e, por isso, de acordo com Agostinho, não há lugar melhor para se procurar e encontrar a imagem de Deus. No íntimo, “onde se encontra o intelecto, a mente, a razão que investiga a verdade, a fé, a vossa esperança, a vossa caridade, lá tem Deus a sua imagem”<sup>581</sup>. Logo, a ascese interior tem como destino final o ponto em que o ser humano mais se aproxima do modelo de quem é imagem, a qual foi implantada imortalmente na natureza imortal que é a alma<sup>582</sup>. Nas palavras de Étienne Gilson:

[...] não há nada na natureza que não tenha alguma semelhança com a Trindade e que, por conseguinte, não nos ajude a ter uma ideia dela. No seu sentido próprio, porém, a distinção de ser uma imagem pertence apenas ao homem, e ao homem pertence por direito apenas à sua alma, e na sua alma pertence por direito apenas à mente (*mens*), pois esta é a sua parte mais elevada e aquela mais próxima de Deus<sup>583</sup>.

---

580. *Trind.*, XV.27.49, 1171.

581. *Coment. dos Salmos*, Salmo 48, II.11.20.21, 501.

582. *Trind.*, XIV.4.6, 939.

583. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. L. E. M. Lynch (New York: Random House, 1960), 219. Tradução da autora. No original: “Actually, there is nothing in nature that does not bear some resemblance to the Trinity and that may not, as a result, help us to get some idea of it. In its proper sense,

No interior do homem, a imagem de Deus aparece gradualmente à inteligência, conforme a mente se eleva das coisas exteriores e inferiores às interiores, supremas e eternas. No seu trajeto ascensional, Agostinho chega ao amor que, segundo as Sagradas Escrituras, é o próprio Deus, e avista uma trindade, qual seja, aquele que ama, o que se ama e o amor, mas, devido à debilidade da mente, propõe à inteligência, antes de aprofundar a visão, um treinamento para que ela se habitue, primeiramente, a reconhecer trindades no homem exterior, para então retomar a sua busca nos lugares superiores da interioridade. Na oração que corresponde ao último capítulo da obra *Trindade*, Agostinho diz que procurou e desejou ver com a inteligência aquilo em que tem crido: “dissertei muito e muito me empenhei”<sup>584</sup>. Sem dúvida, ele vai ao máximo que consegue alcançar com a razão. Ao retornar ao seu percurso, se encaminha para a alma, para compreender o que é a Trindade divina, constatando que ela é a “Sabedoria e o conhecimento de si mesma e o amor de si mesma”<sup>585</sup>, porque é impossível que a Sabedoria que é Deus conheça outras coisas e não a si mesma, ou ame outras coisas e não a si mesma, e lá encontra a trindade que esboça a concepção da Trindade divina: “a mente, o conhecimento com que se conhece e o amor com que se ama”<sup>586</sup>, mais ainda não é a trindade que ele busca e, por isso, avança em direção à mente.

A imagem de Deus pertence à realidade que se chama mente porque ela é *Capax Dei* e, principalmente, pode ser partícipe de Deus. Por meio de suas faculdades memória, inteligência e vontade, a mente não somente tem o poder de recordar de si, compreender-se e amar-se, mas, em virtude de a mente viver, mover-se e ser em Deus, tem a capacidade

---

however, the distinction of being an image belongs only to man, and man it belongs by right only to his soul, and in his soul it belongs by right only to mind (mens), for this is his highest part and the one nearest to God”.

584. *Trind.*, XV.28.51, 1177.

585. *Trind.*, XV.6.9, 1043.

586. *Trind.*, 1043.

de recordar-se Dele<sup>587</sup>, compreendê-Lo e amá-Lo, donde, agindo assim, alcança uma sabedoria considerada como sendo sabedoria de Deus<sup>588</sup>, a verdadeira sabedoria. Caso contrário, será unicamente humana e vã<sup>589</sup>. A participação no ser de Deus e a bem-aventurança futura na eternidade reclamam que a mente lembre, compreenda e ame a Trindade, conclusão a que Agostinho tão logo divisa no seu diálogo *A vida feliz*, quando afirma que “a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente”<sup>590</sup> a Santíssima Trindade, e cujo caminho para se atingir esse conhecimento perfeito, que é a via interior, se desdobra no decorrer de suas obras, consoante demonstrado neste estudo. Em contrapartida, “grande infelicidade é a do homem não estar com aquele sem o qual não pode existir; [...] se não se recorda dele e não o compreende nem ama, não está com ele”<sup>591</sup>, porquanto o esquecimento de Deus lança a mente nas trevas da estultice e da desorientação, gera um falso conhecimento de si e a impede de contemplar a imagem de Deus na interioridade.

Não sem motivo, Agostinho considera que a trindade composta pelas três potências da mente revela com mais propriedade e evidência a imagem de Deus, pois quer se considere no ser humano a mente, o conhecimento de si e o amor de si, ou mesmo a memória, a inteligência e a vontade, ao final, “nada recordamos senão pela memória, nada compreendemos senão pela inteligência e nada amamos senão pela vontade”<sup>592</sup>. Com estas três faculdades, Agostinho procura dar a conhecer, por conjectura<sup>593</sup>, na memória, Deus Pai, quem nos guia para a

---

587. *Trind.*, XIV.15.21, 987.

588. *Trind.* XIV.1.3. Para Agostinho, a sabedoria do homem que pode ser considerada sabedoria de Deus é o conhecimento das coisas divinas que conduz para a aquisição dos bens eternos.

589. *Trind.* XIV.12.15, 971.

590. *A vida feliz*, III.35, 156-157.

591. *Trind.* XIV.13.17, 975.

592. *Trind.*, XV.7.12, 1045.

593. *Trind.*, XV.21.40, 1139, 1141.

verdade<sup>594</sup>; na inteligência, Deus Filho, a verdade que fruímos<sup>595</sup>; e, na vontade, o Espírito Santo<sup>596</sup>, vínculo que nos une à Suprema Medida<sup>597</sup>. Sendo assim, “nesses três elementos, aqueles que possuem o conhecimento e repelem as ilusões de várias superstições, reconhecem um só Deus e uma só Substância”<sup>598</sup>, não porque a memória, a inteligência e a vontade são o Pai, o Filho e o Espírito Santo, respectivamente, dado que, na verdade, essas três coisas são só do Pai, de quem o Filho e o Espírito Santo as recebem<sup>599</sup>, mas porque elas levam a mente a compreender e amar a Trindade.

Quem quer que na sua própria mente se aperceba com nitidez de que nela foram implantadas naturalmente por parte de Deus estas três faculdades<sup>600</sup> e de que coisa magnífica existe nela com que pode ser lembrada, ser vista, ser desejada mesmo a natureza sempiterna e imutável – lembra-se por meio da memória, vê por meio da inteligência, abraça por meio do amor – sem dúvida alguma reconhece a imagem da suprema Trindade<sup>601</sup>.

Agostinho também observa que, estando a imagem de Deus instalada naquilo que existirá para sempre, ou seja, na alma imortal, a trindade da mente não perecerá mesmo quando a fé temporal tiver passado, embora certamente seja outra trindade aquela que irá permanecer, por esta não guardar a atualidade da primeira, pertinente à condição da vida humana no tempo. No presente, a fé é conservada na memória, contemplada pela inteligência e amada com a vontade, enquanto na vida eterna, ela não será mais uma realidade atual impressa

---

594. *A vida feliz*, III.35, 156.

595. *A vida feliz*, 156.

596. *Trind.*, XV.21.41, 1141.

597. *A vida feliz*, III.35, 157.

598. *A vida feliz*, 157.

599. *Trind.*, XV.7.12, 1049.

600. Memória, inteligência e vontade.

601. *Trind.*, XV.20.39, 1139.

na alma do crente, ficando apenas registrada na memória e sendo recordada como algo que já se possuiu, cabendo à vontade unir a recordação e o ato de lembrar-se dela, para que a trindade da mente, agora “constituída pela imaginação de uma realidade passada deixada na memória daquele que recorda”<sup>602</sup>, subsista na alma na eternidade.

Àqueles que são incapazes de ver, por meio da inteligência, a “suprema, inefável, incorpórea e imutável natureza”<sup>603</sup>, a despeito de ter sido outorgada à mente “uma certa percepção das coisas invisíveis”<sup>604</sup>, Agostinho apela que recorram à fé, a qual dirigirá a inteligência para contemplar aquilo que aceitam por meio dela, embora existam verdades de fé que não podem ser vistas de forma alguma, mas que não é o caso da imagem de Deus no interior do homem, cuja visão espelhada é dada a conhecer pelas três faculdades que estão na mente. Porém, não basta distinguir na mente as faculdades da memória, inteligência e vontade para ver a mente como imagem da suprema Trindade. Segundo Agostinho, é necessário relacionar Àquele da qual é imagem o que é visto na mente<sup>605</sup>, sob o risco de não conseguir ver a Deus através da imagem, ou seja, do espelho referido pelo apóstolo São Paulo quando afirma que vemos agora confusamente por meio de um espelho (1Cor 13, 12), que é a visão possível ao homem nesta vida, enquanto não chega à visão *face a face* prometida quando, então, “veremos esta Trindade não só incorpórea, mas também sumamente inseparável e verdadeiramente imutável, com maior clareza e certeza do que agora vemos a sua imagem que somos nós”<sup>606</sup>.

O movimento de interiorização ao culminar com a visão enigmática da imagem de Deus dentro do homem, se transforma em um

---

602. *Trind.*, XIV.3.5, 937.

603. *Trind.*, XV.27.50, 1171.

604. *Trind.*, 1171.

605. *Trind.*, XV.23.44, 1149.

606. *Trind.*, 1149.

processo de permanência e cultivo da vida interior, no qual esta imagem se renova paulatinamente através da ação da Graça Divina e sob a condução do Espírito Santo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade, que infunde nos corações o amor de Deus e que faz com que o homem permaneça em Deus e Deus no homem<sup>607</sup>, pois “a mente é aperfeiçoada como *Imago Dei* não apenas quando o objeto do desejo é Deus, mas quando seu ato como mente é em direção, de e no divino”<sup>608</sup>. Esta renovação, que somente ocorre se o homem receber ajuda da parte de Deus, porque ele pode deformar-se, porém está além das capacidades da alma humana esta restauração<sup>609</sup>, acontece pouco a pouco, com “os progressos quotidianos”<sup>610</sup> “no conhecimento de Deus e na justiça e santidade verdadeiras”<sup>611</sup>, os quais se tornam patentes quando o homem transfere o seu amor daquilo que é visível para o invisível, do temporal para o eterno, do carnal para o espiritual, bem como quando persiste em refrear suas paixões e reduzir o desejo pelos bens temporais, para se unir pela caridade às realidades espirituais<sup>612</sup>. Com efeito, o Espírito Santo realiza a renovação da imagem de Deus no homem, mas, para isso, conta com a sua fé e o seu crescente amor a Deus. A partir de então, o movimento ascensional será espiritual, a fim de que aquele que se deixou renovar possa participar plenamente da vida Trinitária de Deus.

Eis, então, o prelúdio da felicidade futura: a presente alegria daquele que tem a imagem de Deus em si renovada, que o prepara para a bem-aventurança vindoura na eternidade, quando, no fim do mundo, por ter guardado a fé no Mediador entre Deus e os homens, e ter sido

---

607. *Trind.*, XV.17.31, 1115.

608. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 307. Tradução da autora. No original: “The mind is perfected as *imago Dei* not merely when the object of desire is God, but when its act as mind is towards, from and in the divine”.

609. *Trind.*, XIV.16.22, 991.

610. *Trind.*, XIV.17.23, 997.

611. *Trind.*, 999.

612. *Trind.*, 999.

aperfeiçoado por seu Criador, terá a visão perfeita da Trindade divina, será revestido de um corpo glorioso incorruptível<sup>613</sup>, e fruirá, finalmente, da felicidade completa. Para conquistar tal feito, o crente e aquele que quer crer dizem uníssonos: “Protege, ó Trindade santa, aqueles que te imploram”<sup>614</sup>. O itinerário da alma peregrina na interioridade não é solitário, iluminada por uma Luz superior, conduzida pelo próprio Deus, ela galga cada degrau e logo descobre que em seu interior há vida, a vida da alma que pulsa e quer viver para sempre nas alegrias eternas. “Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade”<sup>615</sup>.

---

613. *Trind.*, XIV.17.23, 999.

614. *A vida feliz*, III.35, 157.

615. *A vida feliz*, 157.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Santo Agostinho, consoante demonstrado neste trabalho, é notadamente marcada pelo convite à interioridade. O voltar-se para si mesmo não é senão uma via para o ser humano conseguir ir além de si e, ultrapassando a si, transcender a própria mente, a fim de dirigir-se Àquele que o criou como imagem sua. Em busca da Verdade que habita no interior do homem, Agostinho vivenciou pessoalmente o movimento de interiorização, gradual e ascensional, que culmina no conhecimento de si e de Deus. No afã de achar a verdadeira felicidade, e o lugar de repouso e quietude para a sua alma agitada pelo mundo das sensações, desceu até as profundezas do seu homem interior para poder encontrar a si mesmo e, uma vez no âmago de si, ascender para chegar perto de Deus.

A interioridade, apesar de ser aquilo que nos é mais próximo, parece-nos mais distante, talvez pelo fato de que, como Agostinho menciona várias vezes, as coisas exteriores estão sempre a nos fazer olhar para fora, quando o que é mais importante está dentro – uma dimensão que somente nós e o Criador temos acesso. Seus escritos não tratam, portanto, de uma experiência abstrata e impossível de ser replicada por outras pessoas, pelo contrário, muitos, inspirados pelo seu testemunho, percorreram igual caminho. Santo Agostinho filosofou acerca da interioridade sob a perspectiva de quem realmente a experienciou e, apesar das limitações características da linguagem humana, descreveu aquilo que viu e viveu, abrindo as portas do mundo interior, até então desconhecido.

Paulatinamente, diante dos olhos e da compreensão de Santo Agostinho, a interioridade descortina-se. A cada momento de sua investigação uma nova descoberta surge, um novo elemento aparece, o interior de si alarga-se, aprofunda-se e conduz para acima e além de si. De modo que se pode dizer que a interioridade não se manifesta para

Agostinho como algo pronto e acabado, mas é, antes de tudo, uma vivência que se desenvolve e evolui ao longo do tempo, enquanto ele avança no seu caminho de conversão a Deus e no conhecimento das realidades eternas e inteligíveis, o que justifica a escolha do título *Interioridade e Diacronia em Santo Agostinho*. Os muitos anos que levaram à elaboração de seu pensamento correspondem, igualmente, à sucessão das etapas que em conjunto dão a forma final do que foi apresentado aqui como interioridade agostiniana, uma realidade localizada no íntimo do homem, onde é possível encontrar-se consigo mesmo e com o Deus Trindade, e vislumbrar, a partir da união entre a criatura e o seu Criador, que se dá nesta interioridade, a verdadeira felicidade que se consumará plenamente na eternidade.

Nesse contexto, a proposta levada a cabo nestas páginas circunscreve-se na valorização do extenso percurso filosófico de Santo Agostinho através de suas principais obras, as quais confirmam que, por se tratar de uma opção pessoal, de uma necessidade de seu próprio espírito a passagem do exterior para o interior, a descoberta da interioridade torna-se inevitável e traduz-se em uma experiência tão íntima e, por vezes, indizível, que, em vários pontos, consoante destacado, Agostinho recorre a metáforas para descrever o que percebe e vê no seu interior e, assim, fazer-se entender. É na interioridade, segundo Santo Agostinho, que o ser humano, transpondo a força de sua natureza temporal e mutável, em um movimento concomitante e gradual de imersão e ascensão, de fora para dentro, da dispersão à atenção, do inferior ao superior, do interior para o transcendente, sacia a sua inquietude existencial no encontro com o seu Criador, Deus Uno e Trino, eterno e imutável, destino natural de seu descanso na vida presente e na eternidade futura, e cuja comunhão com Ele é condição para a felicidade. O objetivo, que julgamos ter alcançado, foi explorar e evidenciar esta diacronia da descoberta e aprofundamento da interioridade até chegar ao seu ápice, perpassando os principais

argumentos empregados por Santo Agostinho para expor a riqueza, a importância e a magnitude da vida em curso no interior do homem.

O itinerário desta dissertação teve início na busca existencial de Santo Agostinho pela vida feliz, tendo como base de reflexão as suas obras *A vida feliz* e *A Cidade de Deus*, princípio e maturidade de sua trajetória filosófica, respectivamente, com o intuito de mostrar a progressão das ideias de Santo Agostinho sobre felicidade, desde quando ele aportou o barco da sua existência no porto da Filosofia, e experimentou uma grande alegria ao atingir a sabedoria, até à apreensão do que vem a ser a bem-aventurança cristã na Cidade de Deus, concepção à qual Agostinho deu a sua contribuição ao apresentar, fundamentado no seu percurso filosófico e nas Sagradas Escrituras, a via da interioridade como meio para alcançar a fonte da verdadeira felicidade.

Depois de explicitar os principais aspectos da noção de felicidade segundo Santo Agostinho, este estudo adentrou-se mais propriamente na via introspectiva da memória descrita com riqueza de detalhes no Livro X, das *Confissões*, utilizando-se também como referencial de análise as obras *Trindade*, *Sobre a música*, *A grandeza da alma* e *O Mestre*. Na companhia de Agostinho percorremos o vasto palácio da memória, examinamos os seus conteúdos basilares e relevantes, e a forma como cada um deles está presente ali, nos detemos na memória da alegria, sentimento que faz o homem recordar-se da felicidade que ainda não possui, e, por fim, explicamos o processamento da memória que se tem de si mesmo e de Deus, que possibilita ao homem reconhecer-se como imagem da Trindade e buscá-la no interior mais interior de sua alma. A imersão que Agostinho nos proporcionou nos meandros da memória, a revelou como o coração da interioridade que pulsa na alma humana com os elementos contidos no seu imenso repositório, indispensáveis para situar o ser humano no caminho em direção ao Supremo Bem.

A incursão na interioridade seguiu explorando a vivência interior do tempo e da eternidade, dois conceitos fundamentais com os quais o homem finito e disperso na temporalidade, cujo anseio é a felicidade que consiste na concentração em Deus na eternidade, tem que lidar. Neste ponto, a análise centrou-se no Livro XI, das *Confissões*, mas também se valeu dos escritos *Cidade de Deus*, *Trindade* e *O livre arbítrio*, e ressaltou que a atenção ao tempo presente interior confere ao homem a compreensão do que vem a ser a eternidade para a qual ele se encaminha, além de ser uma maneira de escapar da dispersão: a fragmentação quase inevitável na multiplicidade das coisas que nos cercam e que impede a unificação máxima com Deus na vida eterna.

Ascendemos um pouco mais no fundo da alma dispostos a encarar a complexidade trinitária da vida interior apresentada em *Trindade* e, por meio das trindades psicológicas que Santo Agostinho encontra no homem interior: mente, conhecimento e amor; e memória, inteligência e vontade, a imagem da Santíssima Trindade, que está presente na parte mais nobre da alma que é a mente, tornou-se compreensível e parcialmente visível, porque a sua visão nesta vida não é completa. O ápice da interioridade revelado por Agostinho mostrou-se ser o lugar por excelência do encontro com Deus Trindade, onde Criador e criatura se unem pelo amor. Porém, vimos que a ascensão não cessa após chegarmos ao cume interior. Na verdade, ela continua no movimento espiritual de renovação da imagem de Deus em nós até o dia em que esta vida temporal findará e se adentrará na felicidade plena na eternidade, que é a comunhão com a vida da Santíssima Trindade na Cidade de Deus.

Em termos pessoais, a meditação extensa sobre a vida e as obras principais de Santo Agostinho exigida para esta pesquisa converteu-se em uma jornada intelectual profunda e significativa, gerando uma série de reflexões, que não apenas enriqueceram meu conhecimento filosófico, mas também proporcionaram um diálogo

interno a respeito da minha própria fé, da busca da Verdade, da relação entre mim e Deus, e do sentido e fim da existência. Suas ponderações sobre a verdadeira felicidade luziram como um imenso farol a iluminar as minhas escolhas e ações. Mergulhar de cabeça nos escritos de um dos pensadores mais influentes da história da filosofia e teologia cristã foi um trabalho desafiante e, em alguns momentos, árduo, devidamente recompensado pela generosidade do autor que desenvolve o seu raciocínio e seus argumentos preocupado com o entendimento do leitor e, em várias ocasiões, com a sinceridade desconcertante que lhe é peculiar, sugere àqueles que não conseguem compreendê-lo que procurem outras fontes. Mas, a despeito de sua recomendação permaneci, o deixei falar e aquilo que dele vi e ouvi, escrevi.

Explorar o pensamento de Santo Agostinho foi como desvendar camadas de uma sabedoria sem igual e questionamentos existenciais, cuja relevância é atemporal. Não há dúvidas de que os assuntos aqui abordados mantêm a sua atualidade, porque a necessidade do homem pelo Sumo Bem é parte constitutiva do seu ser e implica, segundo Agostinho nos mostrou, um crescimento contínuo do homem interior e espiritual até alcançá-lo plenamente. Diante de toda a sorte de distrações que pretendem reter a nossa atenção e fazer-nos sair de nós mesmos, falar sobre vida interior pode causar certa estranheza, apesar de sua importância primordial e sublimidade. Agora mesmo, enquanto escrevo estas linhas, ecoa na minha memória a exortação de Santo Agostinho que atravessou séculos: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem” (*A Verd. Religião*, 39, 72). Nosso autor não apenas nos exorta para que adentremos na nossa interioridade, ele a escancara para nós e, guiando-nos até aonde é possível chegar por meio do uso da razão, deixa a porta aberta para aqueles que pretendem, pela fé, prosseguir mais a fundo neste caminho.

Ao finalizar este trabalho, dois sentimentos sobressaem, de um lado, a alegria de ter concluído esta singela expedição na biblioteca

humana que é Santo Agostinho, seguramente uma das mentes mais brilhantes da humanidade; e de outro, a saudade de desfrutar da sua companhia diária, deixando-me absorver inteiramente pelos seus ensinamentos. As verdades apreendidas com Santo Agostinho continuarão a ecoar em minha vida, nutrindo um constante desejo de compreender profundamente não apenas a Filosofia, mas também a própria essência da existência humana. Há muito ainda para descobrir na sua vasta obra, tantos *mares nunca dantes navegados* por mim... Agora, fica a certeza de que cada linha lida até aqui permanecerá impressa indelevelmente no palácio da minha memória.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Obras de Santo Agostinho

#### a) Fontes principais para esta dissertação

*A Cidade de Deus*. Parte I (Livros I a X). 2ª ed. Traduzido por Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

*A Cidade de Deus*. Parte II (Livros XI a XXII). Traduzido por Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

*A Cidade de Deus*. Vol I. 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

*A Cidade de Deus*. Vol II. 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

*A Cidade de Deus*. Vol III. 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

*A vida feliz*. Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

*Confissões*. 2ª ed. Traduzido por Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de S. Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

*Confissões*. Traduzido por Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2017.

*Diálogo sobre a felicidade*. Traduzido por Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2014.

*Trindade “De Trinitate”*. Edição bilingue. Traduzido por Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de S. Pimentel. Prior Velho, Portugal: Santuário

de Fátima; Paulinas, 2007.

b) Outras obras consultadas

*A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.* Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

*A Natureza do Bem.* Tradução, introdução e notas por Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação E. António de Almeida, 1992.

*A Verdadeira Religião.* Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

“Comentário literal ao Gênesis, inacabado,” In *Comentário ao Gênesis*, trad. por Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

“Comentário literal ao Gênesis,” In *Comentário ao Gênesis*, trad. por Agostinho Belmonte (São Paulo: Paulus, 2005).

*Comentário aos Salmos [Enarrationes in psalmos] – Salmos 1 – 50.* São Paulo: Paulus, 2014.

*Comentário aos Salmos [Enarrationes in psalmos] – Salmos 101 – 150.* São Paulo: Paulus, 2014.

*Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre.* Traduzido por Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

*Contra os acadêmicos.* Traduzido por Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

*Contra os Acadêmicos: Diálogo em três livros.* Tradução e prefácio por Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.

*De Genesi ad Litteram.*

[https://www.augustinus.it/latino/genesi\\_lettera/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm).

*De Musica.* Edited by Martin Jacobsson, introduction by Martin Jacobsson and Lukas J. Dorfbauer. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.

*O livre arbítrio.* 2ª ed. Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

*Letters 1–99.* Vol. II/1. Translation and notes by Roland Teske, edited by John E. Rotelle. Hyde Park, New York: New City Press, 2001.

*O Mestre*. Introdução e comentários por Maria Leonor Xavier, traduzido por António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995.

*Obras completas XL. Escritos varios (2º)*. Introducciones, versión, notas e índices por Teodoro Calvo Madrid. Madrid: La Editora Católica (Biblioteca Autores Cristianos), 1995.

*Obras de San Augustin*. Tomo I. 4ª ed. Editado por Victorino Capánaga. Madrid: La Editora Católica (Biblioteca Autores Cristianos), 1969.

*On the Morals of the Catholic Church [De moribus ecclesiae catholicae]*. Translated by Rev. Richard Stothert M.A. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.

*Retratações*. Traduzido por Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.

“Sermon 169 – Progresar en el camino de la salvación.” In *Obras completas XXIII. Sermones (117-183): Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*. Traducido por Amador del Fueyo y Pio de Luis. Edición bilingüe. Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1983.

“Sermon 171 – Alegrar-se em el Senõr.” In *Obras completas XXIII. Sermones (117-183): Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles*. Traducido por Amador del Fueyo y Pio de Luis. Edición bilingüe. Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1983.

*Sobre a música*. Traduzido por Felipe Lesage. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

*Solilóquios*. Tradução, introdução e notas por Aduary Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

## II. Obras de autores antigos

Aristotle. *Physics: Books III and IV*. Translated by Edward Hussey. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Platão. *A República*. 9ª ed. Tradução, introdução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Fedón*. 3<sup>a</sup> ed. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Traduzido por Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- Plotino. *Enéadas*. Traduzido por Juan David García Bacca. Buenos Aires: Losada (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento), 2005.
- \_\_\_\_\_. *Enéada III*. Introdução, tradução e notas por Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.
- Vergílius Maro, Publius. *Eneida*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: A Montanha Edições, 1983.

### III. Obras sobre Santo Agostinho

- Arendt, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Between Athens and Jerusalem: Prolegomena to Anthropology in De Trinitate.” *Modern Theology* 8 (1992): 53–73.
- Bermon, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.
- Berry, Jonh Anthony. “What makes us human? Augustine on interiority, exteriority and the self.” *Sientia et Fides* 2, no. 5 (2017): 87–106.
- Biolo, Salvino. *La coscienza nel “De Trinitate” di S. Agostino*. Roma: Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1969.
- Boyer, C. “L’image de La Trinité: Synthèse de La Pensée Augustinienne.” *Gregorianum* 27, no. 2 (1946): 173–99.
- Brachtendorf, Johannes. *The Structure of the Human Mind According to Augustine Self-reflection and Knowledge of God in ‘De Trinitate’*. Translated by Aaron Looney. English Edition of Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‘De Trinitate’. Hamburg: Felix Meiner

Verlag, 2000. [https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/77885/Final%20DeTrinitate\\_Gesamt.pdf?isAllowed=y&sequence=1](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/77885/Final%20DeTrinitate_Gesamt.pdf?isAllowed=y&sequence=1).

Brotóns Tena, Ernesto Jesús. “Felicidad y Trinidad: a la luz del De Trinidad de San Agustín.” Tese de doutoramento, Universidad de Salamanca, 2002.

Capánaga, Victorino. “La estructura ontológica de la ‘memoria Dei’.” *Estudio Agustiniano* 12, no. 1 (1977): 369-92.

\_\_\_\_\_. *Agustín de Hipona: Maestro de la conversión cristiana*. Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1974.

Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press, 2000.

Cayré, Fulbert. A. A. *La Contemplation Augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin. Essai d'analyse et de synthèse*. Paris: Blot, 1927.

Illeruelo, Lope. “‘Deum Videre’ En San Agustín.” *Salmanticensis* 12, no. 1 (1965): 3-31.

\_\_\_\_\_. “Pro Memoria Dei.” *Revue Des études Augustiniennes* 12 (1966): 65-84.

Clark, Mary T. “De Trinitate.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by E. Stumpf and N. Kretzmann, 91-102. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Coutinho, Jorge. “Essencialidade e Existencialidade em Santo Agostinho.” *Didaskalia* 19, no. 1 (1989): 95-114.

Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Traduzido por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch. New York: Random House, 1960.

Gross, Charlotte. “Augustine’s Ambivalence About Temporality: His Two Accounts of Time.” *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 129-48.

- Guillon, Jean. *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. 3<sup>a</sup> ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.
- Hampson, Peter J., and Johannes Hoff. "Whose Self? Which Unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate." *New Blackfriars* 91, no. 1035 (2010): 546–66.
- Hausheer, Herman. "St. Augustine's Conception of Time." *The Philosophical Review* 46, no. 5 (1937): 503–12.
- Hochschild, Paige E. *Memory in Augustine's Theological Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hölscher, Ludger. *The Reality Of The Mind: Augustine's Philosophical Arguments For The Human Soul As A Spiritual Substance*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Jacobsen, Anders-Christian, Shepardson, Christine and Gemeinhardt Peter, eds. *Explorations in Augustine's Anthropology (Early Christianity In The Context Of Antiquity)*. Berlin: Peter Lang, 2021.
- Kehr, Marguerite Witmer. "The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes." *The Philosophical Review* 25, no. 4 (1916): 587–615.
- Knuuttila, Simo. "Time and Creation in Augustine." In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by E. Stumpf and N. Kretzmann, 103–15. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kończak, Piotr. St. "Augustine's Teaching on the Image of God in Man in the Mystery of Creation." *Studia Theologica Varsaviensia*, 83–96, 2020.  
<https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/stv/article/view/7755>.
- Madec, Goulven. "Pour et contre la 'memória Dei'." *Revue des Études Augustiniennes* 11, no. 1-2 (1965): 89–92.
- Markus, Robert Austin, ed. *Augustine: a Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1972.
- \_\_\_\_\_. "'Imago' and 'similitudo' in Augustine." *Revue des Études Augustiniennes* 10, no. 2–3 (1964): 125–43.
- Martins, Maria Manuela Brito. "A teoria de 'imaginatio' e da 'fantasia' augustiniana na tradição filosófica medieval." In *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Vol. II. Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), 759–

774. Editado por M. Cândida Pacheco e José F. Preto Meirinhos. Porto: Brepols Publishers, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Time and eternity in Saint Augustine and their influence on the commentary of Aristotle's physics by Albert the great.” In *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, 175-212. Dublin: The Irish Philosophical Society, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Deus como beatitude e outras felicidades.” In *Santo Agostinho. O Homem, Deus e a Cidade*. Actas do Congresso 11-13 de Novembro de 2004, 179-201. Leiria, Portugal: Centro de Formação e Cultura, 2005.
- Mathewes, Charles T. “Augustinian Anthropology: Interior Intimo Meo.” *The Journal of Religious Ethics* 27, no. 2 (1999): 195-221.
- Matthews, Gareth. *Augustine*. United Kingdom: Blackwell Publishing (Blackwell great minds), 2005.
- Meconi, David Vincent and Stump, Eleonore, eds. *The Cambridge companion to Augustine*. 2<sup>a</sup> ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.
- Miranda, José Carlos de. “A memória em Santo Agostinho: ‘Memoria Rerum’, ‘Memoria Sui’, ‘Memoria Dei’.” *Hvmanitas* LIII, 225-47, 2001.
- Morán, José. “Hacia Una Comprension de La ‘Memoria Dei’ Según San Agustin.” *Augustiniana* 10, no. 3 (1960): 185-234.
- Nash, Ronald H. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1969.
- Novaes Filho, Moacyr Ayres. “Eternidade em Agostinho, Interioridade sem sujeito.” *Analytica* 9, no. 1 (2005): 93-121.
- \_\_\_\_\_. O exame da temporalidade humana em Agostinho: da atividade à passividade. *Cadernos de Trabalho CEPAME*. Vol. 1-2, 29-44. São Paulo: Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval, 1992.
- O'Meara, J.J. *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*. London: Longmans, Green and Co, 1954.

- O'Neill, Seamus. "Augustine and Boethius, Memory and Eternity." *Analecta Hermeneutica*, no. 6 (2016).  
<https://philarchive.org/archive/ONEAAB>.
- Pauley, W. C. de. "St. Augustine on the image of God." *Hermathena* 20, no. 45 (1930): 403–422.
- Pegueroles, Juan. "Dios conocido y desconocido en S. Agustín." *Estudio Agustiniano* 10, no. 2 (1965): 195–210.
- \_\_\_\_\_. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.
- \_\_\_\_\_. "'Memoria sui' y 'Memoria Dei' en San Agustín. El libro XIV del 'De Trinitate'." *Espíritu* 25 (1976): 69–74.
- \_\_\_\_\_. "La 'Memoria Dei' en el libro X de las confesiones." *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 35, no. 93 (1986): 5–12.
- Pranger, M. B. "Time and Narrative in Augustine's Confessions." *The Journal of Religion*, no. 81–3 (2001): 377–393.
- Rosa, José Maria Silva. *Em busca do centro: investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho (período de Cassiciaco)*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da Filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Santo Agostinho: o fascínio de Deus Trindade." In *Congresso Internacional Santíssima Trindade, Pai Filho e Espírito Santo...*, 149–71. Fátima, Portugal: Santuário de Fátima, 2008.
- Sciaccia, Michele Federico. "O Composto Humano Na Filosofia de Santo Agostinho." *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, no. 2 (1955): 125–141.
- Stock, Brian. *Augustine The Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.
- Tarpley, Webster. "G. St. Augustine on the Trinity: The Foundation of Western Civilization." In *St. Augustine, Father of European and African Civilization*. Schiler Institute Conference, November 1–3, Rome, 1985.

Teske, Roland J. “‘Vocans temporales, faciens aeternos’: st. Augustine on liberation from time.” *Traditio* 41 (1985): 29–47.

Tornau, Christian. “Saint Augustine.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. Summer 2020 edition. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>.

Turzyński, Piotr. “The Principle of Interiority in the Thought of Saint Augustine.” *Vox Patrum* 75 (2020): 485–506.

Van Bavel, Tarcisius Johannes. *Recherches sur la christologie de Saint Augustin: Le humain et Le divin dans le Christ d’après saint Augustin*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1954.

Xavier, Maria Leonor. “As confirmações de Agostinho em ‘De Civitate Dei’.” In ‘De Civitate Dei’ de Santo Agostinho: Dois Amores, Duas Cidades, coordenado e organizado por José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues, 91–104. *Ethos e Polis* 9, Lisboa: Sistema Solar, CRL (Documenta), 2019.

\_\_\_\_\_. “Introdução.” In *O Mestre*, 7–53, traduzido por António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995.

#### IV. Obras gerais

Boehner, Philotheus, e Gilson, Étienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Traduzido por Raimundo Vier. 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

Colen, José. “Os Estoicos.” In *Uma história das ideias sociais e políticas: porque pensamos como pensamos*, 41–52. Porto: Editorial Aster, 2020.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Vol. I. New York: Image Book, 1993.

\_\_\_\_\_. “St. Augustine.” In *A History of Philosophy*. Vol. II, 40–90, New York: Image Book, 1993.

Coulanges, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Traduzido por Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 2006.

- Courcelle, Pierre. *Connais-toi toi-même: De Socrate a Saint Bernard*. Vol. 1. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1974.
- Coutinho, Jorge. *Elementos de história da filosofia medieval*. Braga: Axioma (Publicações da Faculdade de Filosofia), 2016.
- Ferrater Mora, José. "Tempo." In *Dicionário de Filosofia: Tomo IV: Q-Z*, 2833-2846. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Demócrito." In *Dicionário de Filosofia: Tomo I: A-D*, 660-661. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- Fialho, Maria do Céu Grácio Zambujo. "Sobre o dia no Timeu." *Hvmanitas*, no. 42 (1990): 65-76.
- Fraile, Guillermo. *Historia De La Filosofia - Grecia y Roma*. Tomo I. 7ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- \_\_\_\_\_. "San Agustín." In *Historia de la Filosofia. El cristianismo y la filosofia patristica. Primera escolástica*. Vol II, 1º, 191-231. Madrid: La Editora Católica (Biblioteca Autores Cristianos), 1975.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *O homem e a eternidade*. Lisboa: Editorial Aster; São Paulo: Editora Flamboyant, 1959.
- Gilson, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Groethuysen, Bernard. "San Agustín." In *Antropologia Filosófica*, 114-44. Traduzido por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editora Lousada S. A., 1951.
- Grossi, Vittorino. "Gli scrittori latini - S. Agostino." In *Lineamenti di antropologia patristica*, 63-76. Roma: Borla, 1983.
- Mcgrath, Alister E., ed. *The Christian Theology Reader*. 5th ed. Hoboken: Wiley-Blackwell Publishing, 2016.
- Mcmahon, Darrin. M. "From the happiness of virtue to the virtue of happiness: 400 B.C. - A.D. 1780." *Daedalus* 133, no. 2 (2004): 5-17.
- Reale, Giovanni, e Antiseri, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Vol. 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

- \_\_\_\_\_. “Santo Agostinho e o apogeu da Patrística.” In *História da filosofia: patrística e escolástica*. Vol. 2, 81-116. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- Reis, José. “Sobre o tempo.” *Revista Filosófica de Coimbra* 5, no. 9 (1996): 143-203.
- Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Traduzido por Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1994.
- Vaz, Henrique C. Lima. “A concepção cristão-medieval do homem.” In *Antropologia filosófica*. Tomo I, 59-71. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1991.