



O espírito como realidade íntima em Santo Agostinho

The mind as an inner reality in Saint Augustine

Sávio Passafaro Peres

Universidade Estadual de São Paulo
Brasil

Resumo

Muitas vezes, Santo Agostinho (354-430) é louvado na literatura por ter antecipado uma concepção de espírito que encontra em Descartes (1596-1650) seu ponto culminante. Nem sempre, entretanto, a concepção agostiniana de espírito é detalhada. Neste trabalho, pretendemos detalhar a concepção agostiniana de espírito como realidade íntima, caracterizado pelo acesso privilegiado aos seus próprios conteúdos. Inicialmente, mostramos os pontos de ruptura da concepção agostiniana de espírito com referência a alguns filósofos da tradição grega. Em seguida, evidenciamos o desenvolvimento da noção de espírito em Agostinho, comparando algumas de suas primeiras obras com uma de suas obras de maturidade, a *Trindade*.

Palavras-chave: Santo Agostinho, 354-430 D.C., mente, história da psicologia

Abstract

Often, Saint Augustine (354-430) is praised in the literature for anticipating a conception of mind that finds its culmination in Descartes (1596-1650). Not always, however, the Augustinian conception of mind is detailed. In this work, we intend to detail the Augustinian conception of mind as an inner reality, characterized by a privileged access to ~~their~~ its own contents. Initially, we show the breaking points of the Augustinian conception of mind in contrast with some philosophers of Greek tradition. Then, we demonstrate the development of the notion of mind in Augustine, comparing some of his early works with one of his mature works, the Trinity.

Keywords: Augustine (Augustus Aurelius, Saint), 354-430 A.C; mind, history of psychology

O espírito Cristão e a psique grega

Agostinho emprega uma complexa e intrincada terminologia para descrever a vida anímica humana. A riqueza terminológica tem como sua contraparte uma grande precisão conceitual. Vulgarmente expressões como espírito, alma, psique são empregadas como sinônimas. Contudo, esse não é o caso em Agostinho. Assim, para uma primeira aproximação de seu pensamento, devemos fazer uma breve apresentação de seus conceitos-chaves. Inicialmente devemos distinguir entre *animus* (alma humana), *anima* (alma) e *mens* (mente). Agostinho usualmente emprega o termo *animus* para designar a alma humana em sua globalidade, a qual é composta de mente e alma. Apenas os seres humanos possuem um *animus*. O termo *anima* (alma) é o mais genérico. Designa o princípio animador dos corpos, bem como a capacidade sensitiva e instintiva. Tanto o homem quanto os animais possuem



alma (*anima*). Como aponta O'Daly (1987): "Para Agostinho, 'alma', em seu sentido mais amplo e fundamental, é o fenômeno da vida nas coisas. A esse respeito ele reflete a concepção de alma como sopro-vital ou princípio vital. Aquilo que está vivo é animado, aquilo que é sem vida, é sem alma" (p. 11). Agostinho (416/2005), na *Trindade*, como veremos, aponta as seguintes características da *mens* (mente):

- 1) É o estrato superior do *ánimus*.
- 2) É exclusiva dos seres humanos (Gilson, 1943/2006, p. 96).
- 3) Possui três propriedades básicas: memória, vontade e intelecto (Agostinho, 416/2005, p. 332 - *De trinit.* X, 11, 18).
- 4) O intelecto é a potência que possibilita ao homem o acesso às entidades inteligíveis. Por vezes, Agostinho diz que o intelecto é análogo a um olhar. É o olhar da inteligência que nos dá acesso às realidades incorpóreas, que subsistem em Deus.
- 5) A mente é uma realidade inteligível, ou seja, ela revela-se ao seu próprio intelecto.
- 6) A mente, na medida em que é uma realidade inteligível e possui, ela própria, um intelecto, não só é capaz de apreender a si mesma, como está sempre presente a si mesma, automanifestando-se a si própria.
- 7) Contudo, a automanifestação da mente não implica no autoconhecimento verbal e conceitual da mente. Para tanto, é necessário que se realize atos reflexivos. A reflexão define-se como um ato no qual a mente, ao invés de se dirigir para o mundo, volta-se para si mesma, apreendendo a si própria em seus processos internos. Essa capacidade reflexiva é traço essencial da mente.
- 8) Agostinho também designa a mente pela expressão espírito (*spiritus*).
- 9) Em sentido contemporâneo, a mente designa algo bastante semelhante à concepção de autoconsciência (Taylor, 1989/2006).

O conceito de espírito em Agostinho não pode ser identificado com os conceitos gregos de *psyche* ou *pneuma*, na medida em que tais conceitos, na maior parte das vezes, indicavam uma espécie de matéria oculta na matéria, como aponta Ortega y Gasset (1958/1971):

Assim, o animal consiste numa matéria organizada e movida por uma coisa que há dentro, oculta na matéria: é a alma. Mas esta alma não tem nada de íntima: é interior apenas no sentido de que está oculta no corpo, submersa nele e, portanto, invisível. É um sopro, um ar leve, - *psyché* -*spiritus* - ou então uma umidade como em Tales, um fogo como em Heráclito. Não obstante o moderno ter conservado o termo "espírito" para designar sua descoberta da intimidade, convém lembrar que o grego e o latino entendiam por ela uma realidade não menos externa do que os corpos, vinculadas aos corpos, um poder alojado no cosmos (p. 129).

O espírito, tomado em sua acepção cristã como um espaço de intimidade, tem como uma de suas características essenciais a sua incorporeidade. Entretanto, não é a incorporeidade mesma que o define. Platão e outros filósofos gregos já insistiam na incorporeidade da *psique*. Platão (IV a. C./1983) argumentava que, se a *psique* era capaz de



pensar ideias que não poderiam provir dos sentidos, tais como a de igualdade, de número, de círculo, isso se devia ao fato de que ela era incorporeal (p. 85). Mas o que está em jogo para Agostinho não é apenas a incorporeidade do espírito, mas sim o fato de que o espírito forma um espaço interior, mostrando-se a si mesmo de modo absolutamente privilegiado, pois nada é mais presente ao espírito do que ele mesmo. Abbagnano (2007) coloca-se a favor desta posição, ao comentar:

Cristianismo e neoplatonismo elaboraram *pari passu* a noção da relação puramente privada do homem consigo mesmo, na qual o homem se desliga das coisas e dos outros e “retorna para si mesmo”, dando testemunho de si para si e criando uma indagação puramente “interior”, na qual possa conhecer-se com absoluta verdade e certeza. (...) Ora, não parece que a filosofia clássica da Grécia tenha reconhecido a realidade privilegiada da interioridade espiritual. A noção que, na teoria de Platão, mais se aproxima da relação da alma consigo mesma é a definição de opinião (ou pensamento em geral) como “diálogo da alma consigo mesma” (Teet., 189; Sof., 263e), porém o mais notável nessa definição é o fato de utilizar a linguagem para definir o pensamento, mais precisamente a linguagem para perguntar e responder, portanto, como diálogo ou comunicação (p. 217).

São vários os fatores levantados por Abbagnano (2007) para justificar por que o cristianismo e o neoplatonismo foram os descobridores dessa realidade íntima. O maior deles é a fusão da doutrina judaico-cristã com a filosofia grega. O cristianismo, por ser uma doutrina cujo centro é a salvação pessoal, é incompatível com uma noção a-pessoal do espírito, que o toma como *pura substância racional*. Assim, apesar das semelhanças, o conceito de espírito (*spiritus*) não pode ser confundido com o conceito de grego de psique e nem mesmo com o conceito aristotélico de intelecto (*nous*) aristotélico. Dentro da teoria tripartite da psique aristotélica, o intelecto é o estrato superior, racional e intelectivo (Aristóteles, IV. a. C./2006, pp. 113-116). É o estrato que se ergue acima da alma vegetativa e sensitiva. Para Agostinho, ao contrário, o espírito caracteriza-se pela sua história pessoal, pelos pecados que carrega, pela sua singularidade, pela carga pessoal de experiências passadas e atuais, pelos modos de se deixar motivar, pelo seu modo privilegiado de autodoação. É verdade que, também para a concepção cristã, a racionalidade e a inteligência estão no espírito, mas tais faculdades não o singularizam. A razão é comum a todos, bem como o olhar da inteligência. O fato de eu ser capaz de ver racionalmente a verdade de um axioma ou a demonstração de um teorema não me singulariza, mas apenas me coloca em igualdade com qualquer outro homem dotado de razão. Contudo, a história de minhas experiências é apenas minha, assim como o fato de apenas eu mesmo me seguir “acompanhando” dentro mim mesmo a minha própria vida. Tudo isso coloca o espírito como realidade íntima.

Esse traço da singularidade do espírito é salientado por Reale e Antisiere (2003). Para o erudito italiano, Agostinho não propõe, nas *Confissões*, tal como se tinha feito até então, o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral. O



que Agostinho propõe é o problema do indivíduo como homem irrepetível. Ortega y Gasset (1958/1971) confirma essa posição, ao observar que a noção de uma alma individual causava certa repulsa à mentalidade grega. Platão entendia que as realidades individuais eram apenas as sombras imperfeitas de um exemplar ideal, caracterizado pela sua universalidade e eternidade. O homem singular é o que é porque participa da ideia universal de homem. O que individualiza cada um dos homens são seus acidentes, suas imperfeições, os desvios, as rebarbas do molde. Se todos os homens fossem perfeitos, seriam iguais, pois há apenas uma única ideia de homem.

A concepção cristã de espírito possui vários desenvolvimentos históricos e se encontra na raiz de várias filosofias atuais. É a partir deste conceito cristão de espírito, como presença individual de si para si, que surge o conceito moderno de consciência. É digno de nota que o próprio Descartes (1637/1975) não empregou o termo "*conscientia*" (consciência) para se referir ao *ego cogito*, mas sim a expressão latina "*spiritus*" e a francesa "*sprit*". Ao fazer isso, ele nada mais fez do que dar voz a uma tradição:

O nome que depois de Descartes se dá ao pensamento como ser para si, como dar-se conta de si, é... consciência. Não alma, *anima*, - *psyche* - que significa ar, sopro - porque anima o corpo, insufla-lhe vida, move-o - como o vento marinho empurra a vela curvando-a - mas a consciência, isto é, dar-se conta de si. Neste termo aparece à intempérie o atributo constituinte do pensamento - que é saber-se, ter-se a si mesmo, refletir-se entrar em si, ser intimidade (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 121).

Nas próximas seções, iremos observar como Agostinho desenvolveu, ao longo de suas obras, o conceito de espírito. Iremos observar como ele, gradualmente, vai se afastando em certos pontos importantes da tradição grega. A fim de elucidar esse processo, traçaremos alguns aspectos centrais do percurso intelectual de Agostinho, acompanhando as experiências que o levaram à descoberta do espírito como realidade íntima, como uma esfera privilegiada do ser.

O ceticismo e o espírito

Agostinho foi um homem dotado de uma afiada capacidade de pôr a si mesmo problemas que ninguém via. E qual é o grande problema de Agostinho? O próprio eu. Sua investigação do eu desdobra-se em três problemas fundamentais: sua relação com a criação, com o criador e consigo mesmo. Estes três problemas, como veremos, estão firmemente articulados. Contudo, destes três problemas, o que mais chama a atenção é o papel central que Agostinho coloca na problemática da relação do eu consigo próprio: "Eu, pela minha parte, senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor" (Agostinho, 397-398/2004, p. 473 - *Conf.*, X, 16, 25). Dada a importância que o eu tem em seu pensamento, podemos dizer que ele leva ao paroxismo



aquela antiga exortação gravada sobre o templo de Apolo em Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”.

Antes de examinarmos a concepção agostiniana do eu como realidade íntima, ou seja, como mente, é preciso observar os problemas que o conduziram a ela. Um desses problemas é concernente à superação do ceticismo. É possível ao homem alcançar a verdade ou alguma forma de verdade? Essa questão, como Agostinho nos relata nas *Confissões*, assolou sua alma quando, com cerca de 30 anos, ele tomou conhecimento das doutrinas céticas, sobretudo através dos filósofos neoadadêmicos.

Como nos relata nas *Confissões*, Agostinho se instruiu dos argumentos céticos defendidos pela Nova Academia¹ com os textos de Cícero (106-46 a. C.). Cícero defendia a doutrina do probabilismo, de acordo com a qual não é possível ao homem conhecimento verdadeiro, mas apenas conhecimento provável (Schmitt, 1972). O pensamento ciceroniano influenciou enormemente o pensamento de Agostinho. É sob a inspiração tirada da leitura de *Hortensius*, de Cícero, que o jovem Agostinho, no tempo em que era estudante em Cartago, passou a se dedicar, com fervorosa paixão, à busca da verdade (Rist, 2001, p. 27). E ironicamente, foi com a posterior leitura de outras obras de Cícero que ele viu sua convicção de um dia encontrar a verdade, abalada (Agostinho, 397-398/2004, p. 199 - *Conf. V*, 10, 18). A argumentação a favor do ceticismo parecia-lhe insuperável, razão pela qual ele sentiu estremecer sua esperança de encontrar, algum dia, a verdade.

Dentre os argumentos empregados pelos céticos, dois deles são particularmente importantes. O primeiro consistia em colocar em dúvida a confiabilidade dos sentidos. Para os céticos, aquilo que nos vem pelos sentidos está sujeito ao engano. O bastão parcialmente submerso na água parece torto à visão, ao passo que, quando o tiramos da água, nos parece reto. Isso revela que os sentidos, tomados por si próprios, não servem de critério para se decidir se o bastão é reto ou não; afinal, fora da água ele se mostra reto, dentro, ele se mostra torto. Por que confiar em um dos casos e não no outro? O segundo argumento usado pelos céticos era uma forma de radicalização do primeiro argumento. Não podemos ter certeza absoluta, quando vemos algo, de que não estamos tendo uma ilusão. Levado às últimas consequências, o mundo poderia ser um sonho.

Esses dois argumentos abalaram profundamente Agostinho. E o mais dramático é que ele aprofundou seus estudos do ceticismo acadêmico logo após sua desilusão com o Maniqueísmo, doutrina essa que alegava possuir uma fundamentação racional. A propaganda racionalista dos maniqueus tinha sido para Agostinho um dos fatores decisivos

¹ Cícero estudou com Filo de Larissa (145-79 a.C.), o último condutor reconhecido da Academia de Platão. Embora seja possível traçar uma linha sucessória dos condutores da Academia, partindo de Platão até chegar aos tempos de Filo, o fato é que houve, no desenrolar das gerações, um distanciamento cada vez maior das ideias defendidas pelos seus sucessores com relação a seu fundador. Em virtude dessas divergências, a antiga Academia de Platão ficou conhecida como Nova Academia. Esse afastamento se deu no sentido de um crescente ceticismo, ceticismo às vezes radical, como o Carnéades (214-129 a.C.), outras vezes moderado, como o professorado por Metrodoro (330-278 a.C.). Ao contrário dos estoicos, os acadêmicos julgavam que as impressões sensoriais não eram capazes de fornecer conhecimentos suficientemente seguros, pois estavam sujeitas ao engano.



para sua adesão à doutrina (Brown, 1989/2006, p. 69). Mas foi justamente também o motivo de seu abandono, pois, ao se inteirar da doutrina, Agostinho foi tomado de várias dúvidas, as quais ninguém era capaz de solucionar (Agostinho, 397-398/2004, p. 187 – *Conf. V, 7, 13*). Assim, desiludido com a promessa maniqueísta de uma religião científica e incapaz de refutar os argumentos propostos pelos céticos, sua ânsia juvenil de encontrar a verdade começou a esmorecer. Todo esforço racional para se alcançar a verdade e justificar racionalmente Deus parecia-lhe destinado ao fracasso. Diante disso, Agostinho começou a julgar que o ceticismo era o único pensamento possível para um homem culto. Contudo, como nos relata Agostinho, o ceticismo não convencia inteiramente seu coração. No fundo, ele alimentava a esperança de encontrar uma saída às objeções céticas.

Parte da relutância de Agostinho em aceitar o ceticismo provinha do fato de que ele, embora abandonasse o catolicismo de sua infância e depois o maniqueísmo, ainda assim acreditava em Deus. Mas todos os caminhos que sua razão havia trilhado para se chegar ao divino terminaram em enormes abismos. Configura-se aí um confronto entre sua razão, que lhe convidava ao ceticismo, e seu coração, que lhe convidava para Deus, fosse ele alcançável racionalmente ou não (Agostinho, 397-398/2004, p. 210 - *Conf. V, 14, 25*). Quem ele deveria seguir? Esse conflito entre a crença em Deus e o ceticismo resultou uma espécie de situação ideal, que o incitou a retirar sua atenção do mundo exterior para explorar o mundo interior. Este foi o caminho pelo qual alcançaria as verdades reflexivas, como acertadamente comenta Ortega y Gasset (1958/1971):

O surpreendente, o que intriga e pede esclarecimento é o fato inverso. Como a atenção, que primitivamente é centrífuga e vai para a periferia, executa essa inverossímil torção sobre si mesma e o “eu”, dando as costas ao contorno, se põe a olhar para dentro de si mesmo? (...) Esse fenômeno de conversão pressupõe duas coisas: uma que incite o sujeito a despreocupar-se do exterior e outra que lhe chame atenção em seu interior (p. 132).

Para Ortega y Gasset (1958/1971) a raiz negativa do espírito como autoconsciência é o ceticismo; a positiva é o cristianismo. “Nem aquela sem esta, nem esta sem aquela houveram podido dar tal resultado” (p. 131). O deus cristão, ao contrário de outras concepções de divindade com as quais Agostinho havia tomado contato, é um deus transcendente à criação². Deus não é um ente ao lado de outros entes. Ele é o criador do universo e, portanto, está acima da criação.

Alimentado pela fé, Agostinho sabia que o único modo de demolir o ceticismo seria contrapondo-lhe verdades irrefutáveis. Isso o levou a trilhar os caminhos intelectuais que o conduziram a conclusão de que não há como colocar em questão a existência de um eu que pensa, quer, entende e possui memória. Como aponta Wills (1999):

² No Gênesis de São João, o *Logos* (o *Verbum* na tradução latina da *Vulgata*) é o criador do *Cosmos*, e, portanto, é anterior e superior a este.



Na antiguidade o desafio cético foi respondido com grande meticulosidade por Agostinho. Seu diálogo *Contra Acadêmicos*, assim como outras passagens em seus outros escritos opõem vigorosamente todo esforço para negar aos seres humanos uma fundação em sua busca para apreender a Verdade. Para ele, a autoconsciência ela mesma fornece esta fundação. O fato da mente ser, em última análise, autopresença imediata põe o conhecimento fundado na introspecção além dos poderes da aparência e o torna impermeável à dúvida (p. 109).

É esse caminho que conduz Agostinho à concepção de mente como autopresença imediata que iremos procurar expor.

A torção interior da atenção

Cada novo livro publicado por Agostinho após sua conversão revela a maturação gradativa do conceito de mente como realidade íntima, dada de modo privilegiado por reflexão. Nesta seção, iremos observar como se deu esse processo, tomando como referência algumas obras onde o problema da alma é discutido frontalmente. Iremos, assim, analisar três obras, que foram escritas pouco depois de sua conversão. *Contra acadêmicos*, publicada em 386; *A vida feliz*, também de 386, e *Livre Arbítrio*, de 388. Essas obras merecem ser analisadas, pois nelas podemos observar, como, aos poucos, Agostinho vai se desvencilhando da concepção clássica da alma e, ao mesmo tempo, do ceticismo dos acadêmicos, justamente por recorrer ao eu como verdade indubitável. Posteriormente, iremos dar um salto e investigar como o problema da mente aparece tematizado em *A Trindade*, obra de maturidade que começou a ser escrita no ano 400 e foi finalizada no ano de 416.

Contra acadêmicos

Segundo Gilson (1943/2006), a primeira indicação do argumento que levaria Agostinho ao *cogito agostiniano* encontra-se em *Contra Acadêmicos (De Academicis)*. Trata-se de um elegante diálogo tirado de suas conversas com seus amigos, no ano de 386, no vilarejo de Cassiciaco, pouco tempo depois de sua conversão ao cristianismo. Na época, Agostinho ainda era catecúmeno e se preparava para o batismo. O diálogo, como o próprio nome nos alerta, tem como objetivo derrubar a doutrina cética dos neoacadêmicos. O ataque se faz em duas frentes. Por um lado, Agostinho procura mostrar a inconsistência da teoria dos acadêmicos, por outro, procura contrapor a ela basicamente três argumentos. O primeiro é do tipo *ad hominem*: se não é possível ao homem o conhecimento, então quem quer que seja que defenda tal teoria deve, por força, deixar de ensinar, pois, em última instância, não tem nada mais o que dizer. Os dois outros argumentos consistem basicamente em apresentar verdades invulneráveis ao ceticismo. A primeira forma de verdade encontra-se nos juízos



disjuntivos. A afirmação “o mundo ou é criado ou é incriado” é verdadeira, pois é construída de tal modo que, qualquer que seja a possibilidade, ela continua sendo verdadeira. A segunda verdade que ele contrapõe ao ceticismo é que ele não pode duvidar do fato de que ele quer encontrar a verdade. Portanto, ele tem certeza de algo: ele quer encontrar a verdade. É esse segundo argumento que devemos examinar, pois nele se encontram em germe suas concepções posteriores a respeito da mente.

Em primeiro lugar, a verdade contida no “eu quero encontrar a verdade” fundamenta-se na evidência que a mente tem de si mesma. O raciocínio aparece da seguinte forma no livro. 1) “É possível a verdade?” 2) Eis uma questão que quero saber a resposta. 3) Tenho certeza de que quero saber a resposta. 4) Logo, alguma verdade existe. Trata-se não de uma verdade universal, mas uma verdade concernente ao eu individual, fundada no modo privilegiado como o conteúdo da consciência (no caso, a vontade) se mostra à consciência. Já se vê aí uma indicação desse estranho ato de girar o olho espiritual 180 graus para encontrar dentro de si próprio um conhecimento que pudesse ser absolutamente seguro e verdadeiro.

Agostinho não diz “todos os homens querem encontrar a verdade, logo é verdade que existe alguma verdade”. Mas sim “eu quero encontrar a verdade e tenho certeza de que quero”. Temos uma verdade interior, uma verdade que o próprio eu tem a respeito de si mesmo. Trata-se, a princípio, de uma verdade individual. Contudo, levando em consideração que cada homem tem o seu próprio eu, essa verdade “individual” é universal, na medida em que todo eu pode confirmá-la em si próprio.

O objeto que é alvo do juízo verdadeiro é a própria vontade. Isso revela uma diferença essencial entre o modo como o eu relaciona-se com os objetos corporais exteriores e o modo como o eu se relaciona com realidades interiores. Quando o objeto julgado é a própria vontade, o eu não pode, como acontece com os sentidos, se enganar.³ A vontade, ao ser alvo de um olhar reflexivo, revela-se como possuindo um acesso privilegiado. Em *Contra acadêmicos*, contudo, Agostinho não explora tais conclusões, como irá fazer posteriormente.

A vida feliz

Um novo esforço no sentido de se alcançar verdades indestrutíveis encontra-se em *Vida Feliz (De Beata Vita)*, obra escrita em 386. O tema central é a vida feliz (*beata*). A obra é escrita na forma de diálogo e, em certo sentido, pode ser tomada como mais um relato das conversas que ele teve com seus amigos e com sua mãe no período em que morava na agradável Vila de Cassiciaco. Logo no início da obra, Agostinho (316/s.d.) questiona seus interlocutores se eles são compostos de corpo e de alma. Todos concordaram, exceto Návio,

³ Não apenas a vontade tem existência certa, como também o objeto da vontade não é passível de engano. Seria absurda uma afirmação como: “tenho vontade de conhecer a verdade, mas me enganei, pois queria mesmo era comer chocolate”.



que, em sua sinceridade, declarou não saber. Para que Navígio encontre por si só a resposta, Agostinho lhe pergunta:

- Ao menos você sabe que vive e que possui um corpo?
- Sim, sei - responde Navígio.
- Portanto - argumenta Agostinho - não resta dúvida que o homem é composto de corpo e de alma (*anima*) (Agostinho, s. d., s. p. - *De Beata Vita*, I, 2,7; tradução nossa).

A ideia implícita nesta passagem é que aquele que vive, apenas vive porque possui alma. Assim, Agostinho simplesmente equipara, nesta obra, *vida* e *alma*. A certeza da vida é a certeza da alma. Como todo homem possui a evidência de estar vivo, todo homem deve ter uma alma. Contudo, a evidência de estar vivo não é explorada. Agostinho se limita a fazer Navígio dirigir seu olhar para a certeza de que ele está vivo, mas o “eu estou vivo” não é, ele mesmo, justificado, devido à própria força da evidência dada na constatação de si para si. Agostinho não fornece aquilo que poderíamos chamar de argumento apodítico, cuja característica é a impossibilidade de ser refutado, devido ao fato de que qualquer hipótese contrária se mostrar absurda.

Em *Vida Feliz*, a ordem de seus raciocínios não leva à distinção entre a alma, tomada como presença imediata, e alma entendida como princípio vital. A ordem se coloca da seguinte maneira: 1) Constatação do eu vivo. 2) A alma é o princípio vital. 3) Logo tenho alma. 4) A alma humana é também racional. 5) Portanto, a alma humana é um princípio vital dotado de razão. Em outras palavras, o “eu vivo”, nesta passagem, serve para fundamentar o conceito que remonta à visão clássica da alma. Não está presente a noção da mente, tomada como presença constante de si para si ou, em termos modernos, “autoconsciência”.

Livre Arbítrio

É em *Livre Arbítrio* (*Libero Arbítrio*), escrito em 388, alguns anos depois de *De Beata Vita*, que Agostinho encontrará uma fórmula mais potente para a elucidação da essência da alma humana. Os três livros que o compõem condensam o diálogo que ele travou com seu amigo Evódio. No segundo livro deste diálogo, o que está em pauta é a demonstração da existência de Deus. A cadeia demonstrativa tem início quando Agostinho propõe a Evódio partir de uma verdade evidente e indestrutível: “Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses” (Agostinho, 388/1995, p. 80 - *Lib. Arb.* II, 3, 7). Não é possível se enganar diante de tal questão, pois existir é condição para se enganar. Gilson (1943/2006) aponta a grande semelhança desta linha de raciocínio com o de Descartes:



O parentesco que une o pensamento de Agostinho e de Descartes é aqui dos mais impressionantes; nas duas doutrinas é sublinhada a necessidade de pensar “por ordem”, a existência do pensamento é apresentada como a primeira e mais evidente de todas as certezas. Tal certeza é a primeira de todas porque ela continua evidente mesmo no caso de o pensamento que se conhece ser um erro (p. 91).

O que Agostinho coloca em evidência é a indestrutibilidade de um eu que não pode se enganar a respeito de sua existência. A certeza que tem de existir está acima de qualquer dúvida possível. O eu não pode sequer conceber sua não existência: ao colocar para si a hipótese de não existir, a hipótese mesma é destruída, pois se o eu não existisse, não teria colocado a hipótese. Comparado com *Vida Feliz*, podemos dizer que Agostinho, em *Livre Arbítrio*, inverte a ordem do argumento. Em de *Vida Feliz*, Agostinho parte da certeza de estar vivo, para concluir a existência da alma racional, ao passo que, em *Livre Arbítrio*, Agostinho parte da impossibilidade de se colocar em questão a existência do “eu”, para em seguida demonstrar a vida da alma.

A colocação do problema joga um papel central na argumentação em *Livre Arbítrio*. Aquele que é questionado, em um primeiro momento, teme se enganar, mas logo em seguida dá-se conta de que um engano implicaria na existência de um eu que se engana. O resultado é que o temor inicial do engano se torna desprovido de sentido. Ou seja, a existência do sujeito é garantida pela colocação do próprio problema. Caso análogo ocorre com o método da dúvida hiperbólica de Descartes (1637/1975). Para se ter certeza da própria existência é primeiro necessário duvidar do mundo e de si, para, em um segundo momento, observar que a dúvida a respeito de si é impossível, pois ela pressupõe, como condição de sua possibilidade, a existência do sujeito que duvida.

Em *Livre Arbítrio*, a descoberta do conhecimento absoluto que o “eu” tem a respeito de si mesmo não é explorada em todas suas nuances. O conhecimento absoluto do eu serve como uma etapa para a demonstração da existência de Deus. Por essa razão, Agostinho expõe a alma humana de maneira estática, e não investiga sua estrutura temporal. A obra consiste em uma exploração anatômica das camadas do eu, a fim de encontrar a prova de Deus na camada superior do eu, a mente (*mens*). Mas quais as características desse eu que não se pode enganar de sua existência? É o que iremos observar em sua obra de maturidade, *Trindade*.

O espírito como presença pré-reflexiva na *Trindade*

Na *Trindade*, a evidência do “eu existo” diz respeito não apenas ao princípio vital presente também nos animais, a *anima*, mas sim à existência daquilo que há de superior no eu, isto é, a *mente*. Agostinho (416/2005) começa, no livro VII, sua abordagem ao problema “O que é o espírito humano?”, por vias indiretas. Ao invés de responder diretamente o problema, ele busca investigar as *condições* implicadas na sua própria formulação. A primeira



condição é de ordem prática. Para que o homem investigue o que é algo, ele deve ter vontade de conhecer esse algo. Portanto, a investigação inicia-se com a vontade de saber. A segunda condição é que o investigador tenha uma noção prévia do que seja esse algo a ser investigado. Essa noção pode se originar de um aspecto conhecido do objeto ou de uma noção hipotética a respeito dele. Se uma pessoa desconhecesse plenamente algo, tal pessoa não poderia ter vontade de conhecer esse algo. Portanto, se não tivermos alguma noção daquilo que procuramos, não saberemos sequer o que estamos procurando. Partindo destas duas condições, Agostinho conclui que o espírito, no momento em que se busca, já sabe algo sobre si, pois, do contrário, não poderia se procurar. Como ilustra Agostinho, no livro X da *Trindade*, se uma pessoa quer aprender retórica é porque não a desconhece por completo. Sabe que é a arte de bem falar. Do mesmo modo, alguém que, ao ler um texto antigo, encontra uma palavra cujo significado não conhece, no fundo já sabe algo a respeito do objeto: “sabe que é uma palavra e sabe que as palavras possuem significados e sabe que ama conhecê-las” (Agostinho, 416/2005, p. 311 - *De trinit.*, X, 1, 2).

Temos, portanto, a primeira condição de toda investigação: toda busca por conhecer algo já pressupõe o conhecimento parcial deste algo a ser conhecido “todo espírito que deseja saber o que ignora, ama não o que desconhece, mas aquilo que sabe, e em vista desse conhecimento quer saber o que ainda não sabe” (Agostinho, 416/2005, p. 313 - *De trinit.*, X, 1, 3).

Para conhecer algo, não basta ter noção do objeto a ser conhecido. É preciso querer conhecer o objeto “desconhecido”. E, para isso, é necessário ter a expectativa de que o conhecimento do objeto propiciará um bem, e que esse bem seja valoroso o suficiente para valer a pena o esforço de conhecê-lo. É possível, por exemplo, que alguém tenha certa noção do que seja o grego arcaico, creia que seu conhecimento lhe trará algum bem, mas ainda assim não se disponha a estudá-lo. Para que o homem conheça algo, ele deve estar disposto a enfrentar as dificuldades exigidas para a sua realização.

A expectativa do bem que trará o conhecimento serve de motivação. Mas, se observarmos de perto, fica claro que, muitas vezes, o “querer conhecer” sustenta-se numa crença. Trata-se da crença de que o conhecimento do objeto realizará algum valor, seja um valor de utilidade ou de beleza. E quanto a isso, afirma Agostinho, podemos estar enganados. Nem sempre é possível ter certeza de que o bem que esperamos obter com o conhecimento de um assunto corresponderá a nossas expectativas.

Imaginemos a situação hipotética de um homem que nunca teve notícia a respeito da escrita. Para que possamos comunicar-lhe o que é a escrita, seria necessário oferecer-lhe uma explicação que lhe seja assimilável. Poderíamos dizer, por exemplo, que se trata de uma forma de aprisionar no papel as falas de um homem. Ainda assim, é possível que o “bárbaro” compreenda de modo genérico o que seja a escrita, considere-a desejável, mas se mantenha cético quanto à possibilidade de sua realização. Caso não creia que o fim prometido seja realizável, dificilmente este “bárbaro” iniciará o estudo da escrita. Não



tomaríamos a mesma postura se alguém nos afirmasse que a telepatia é a arte de transmitir as palavras apenas pela força do pensamento? Poderíamos até considerar a finalidade útil, mas dificilmente estaríamos dispostos a fazer um curso de telepatia. E mesmo se víssemos um espetáculo de telepatia, tenderíamos a considerar um truque, do mesmo modo como o “bárbaro” poderia igualmente considerar a arte da escrita e da leitura como um “truque”.

Em suma, o que Agostinho deixa claro é que antes de aprendermos uma coisa, temos que crer. A crença precede o conhecimento. Tomemos o exemplo de um estudante que queira aprender o teorema de Pitágoras. Talvez, no começo, o estudante considere aquilo um bando de relações numéricas confusas. Mas, se o estudante se esforçar, mantendo-se firme em sua crença de que se trata de um assunto inteligível, é provável que seja recompensado com a plena compreensão do teorema. Tendo obtido a inteligência do teorema, não mais terá necessidade de crer, já que o vê na luz eterna e imutável da verdade. Não é outro o sentido do famoso lema agostiniano, *credo ut intelligam* “creio para que possa entender”.

A evidência do sei que sei

Vimos que quando alguém procura conhecer um determinado objeto que lhe é “desconhecido”, parte de uma noção a respeito do objeto. Essa noção sobre o objeto ocasiona no investigador certas crenças a respeito do que irá encontrar. Vimos que “objeto desconhecido” não é plenamente desconhecido, pois, se o fosse, a pesquisa nem sequer começaria. Esses conhecimentos prévios são o que Agostinho coloca em cena para investigar o que é a mente. Sua ideia é justamente observar que aquele que se coloca a questão a respeito do que é a mente, o faz porque já sabe algo a respeito dela. Sua estratégia, portanto, é clarificar esse “algo” que já sabemos de antemão sobre a mente, no momento em que começamos a investigá-la.

Agostinho (416/2005) inicia o argumento no livro X da *Trindade* com a seguinte situação hipotética. Ao perguntarmos a uma pessoa “você sabe ler?”, podemos obter como resposta “sim, eu sei ler”. Neste caso a pessoa sabe que ela sabe ler. Imaginemos que, em seguida, perguntamos a essa mesma pessoa: “E você sabe o que é o saber?” Se a resposta for negativa, poderíamos afirmar que tal pessoa não poderia afirmar que sabia ler. Afinal, como ela pode assegurar que sabe ler se ela não sabe o que é saber? Se a pessoa responde que não sabe o que é o saber, entramos assim em uma estranha situação. Como é possível que a pessoa saiba o que sabe, sem que saiba o que é o saber? Ao que parece isso não é possível. Alguém que não tenha noção alguma do que seja o conhecimento não terá como saber que tem conhecimentos.

Nesta passagem, Agostinho (416/2005) aborda a diferença entre dois modos de conhecimento: (1) o conhecimento dado intuitivamente, numa visão interior, e (2) o conhecimento a respeito do qual sabemos exprimir com palavras e conceitos. A segunda forma de conhecimento pressupõe a primeira. Se nós conseguimos diferenciar o que sabemos



do que não sabemos, é porque, de algum modo, sabemos o que é o saber, ainda que não saibamos explicá-lo por meio de conceitos. É o que podemos observar na passagem abaixo:

Deve saber o que seja o saber, não somente o que diz: “Sei” e diz a verdade, mas também aquele que diz: “Não sei”, e o afirma com certeza e na verdade, e sabe que diz a verdade, e sabe o que seja saber. Mostra que sabe a diferença entre o que sabe e o que não sabe, quando, intuindo a si mesmo com sinceridade, diz “Não sei”. Pois, ao afirmar que diz a verdade, como o saberia se ignorasse o que seja saber? (Agostinho, 416/2005, p. 314 - *De trinit.*, X, 1, 3).

Observamos que, quando o homem intui a si mesmo com sinceridade, é capaz de saber o que sabe e o que não sabe. Mas quem é este ser capaz de discernir o que sabe e o que não sabe? Não pode ser outro ser que não a alma humana (*animus*). Logo ela não se desconhece completamente, pois ela tem algumas certezas a respeito de si:

- 1) Que ela conhece algumas coisas e outras não.
- 2) Que ela conhece os seus conhecimentos.
- 3) Que ela ama conhecer.
- 4) Que ela sabe que os conhecimentos estão nela própria.

Para se referir a este “ser” que conhece a si próprio, Agostinho (416/2005), na *Trindade*, não usa o termo alma (*anima*), mas sim o termo mente (*mens*). Ao reservar o termo mente para referir-se ao ser que conhece a si mesmo, ele pode manter a definição clássica de alma (*anima*) como princípio vital. Assim, Agostinho pode dizer que também os animais possuem uma alma, na medida em que são dotados do princípio vital. Contudo, embora possuam uma alma, não possuem um “eu” capaz de operações reflexivas, ou seja, de conhecer os próprios conhecimentos. Para Agostinho, os animais, uma vez que não possuem intelecto, conhecem apenas as realidades sensíveis, distinguindo o útil do nocivo, mas não conhecem o conhecimento que tem das realidades sensíveis. Uma das consequências disso é que falta aos animais a dimensão moral. Isso não ocorre no ser humano. Por ter o olhar da inteligência, o homem pode se observar e refletir sobre suas atividades anímicas, de modo que ele tem acesso privilegiado a si mesmo, comparado ao acesso que tem ao mundo. Uma vez que podemos conhecer com certeza nossas vontades e desejos, podemos julgá-los de acordo com critérios. Daí que a capacidade de reflexão própria da mente é condição de possibilidade de nossa vida moral.

Conclusão

A concepção agostiniana de espírito tem duas motivações centrais. Em primeiro lugar, a luta contra o ceticismo e, em segundo, o cristianismo, em particular, a crença na concepção da salvação do espírito individual e da concepção de um Deus transcendente à criação. Esses dois fatores estão fortemente vinculados à descoberta do espírito como autoconsciência. Esta



constitui uma esfera privilegiada do ser, que revela a si mesma de maneira indubitável, uma vez que aparência e essência não se distinguem.

Na *Trindade*, ao contrário das obras anteriores, Agostinho (416/2005) adota um método particular para explorar o espírito, ao partir do fato de que toda investigação pressupõe uma forma de conhecimento daquilo que se pretende investigar. Ao adotar esse método, podemos dizer que Agostinho procura tematizar e elucidar esse pré-conhecimento pré-predicativo que o espírito tem de si mesmo, trazendo-o à sua articulação conceitual. Deste modo, ao se procurar, a mente se encontra, revelando a si mesma como o ser que se procura. Se o homem é capaz de refletir sobre si e encontrar em si o próprio espírito, é porque ele já tinha, em nível pré-reflexivo, essa possibilidade latente. Em suma, podemos dizer que o esforço de Agostinho, na *Trindade*, é explicitar conceitualmente essa noção pré-conceitual que a mente tem de si.

Referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia* (5a ed.). (A. Bosi & I. C. Benedetti, Trad.s). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1971).
- Agostinho. (2004). *Confissões* (2a ed.; Edição bilíngue latim-português). (A. Espírito Santo, J. Beato & M. C. C. M. S. Pimentel, Trad.s). Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda. (Originais de 397-398).
- Agostinho. (2005). *Sobre a trindade* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus. (Originais de 416).
- Agostinho, A. (s. d.). De beata vita. Em Agostinho. *Opera omnia: editio latina*. Roma: Città Nuova. (Originais de 386). Recuperado em 08 de setembro, 2015, de <http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>
- Agostinho (1995). *O livre arbítrio* (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo: Paulus. (Originais de 388).
- Aristóteles (2006). *De anima* (M. C. G. Reis, Trad.). São Paulo: 34. (Originais do século IV a.C.).
- Brown, P. R. L. (2000) *Agostinho: uma biografia* (V. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Record. (Original publicado em 1967).
- Descartes, R. (1975). Discurso do método. Em R. Descartes. *O pensamento vivo de Descartes*. (M. L. Teixeira, Trad.; P. Valéry, Org. e Apres.). São Paulo: Martins. (Original publicado em 1637).
- Gilson, E. (2006). *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* (C. N. A. Ayoub, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1943).



- O'Daly, G. J. P. (1987). *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley, Estados Unidos da América: University of California.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Que é filosofia?* (L. W. Vita, Trad.). Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano. (Original publicado em 1958).
- Platão (1983). *Diálogos: o banquete, Fedon, sofista, político* (3a ed.). (J. C. Souza, J. Paleikat & J. C. Costa, Trad.s). São Paulo: Abril Cultural. (Originais da primeira metade do século IV a. C.).
- Reale, G. & Antiseri, D. (2003). *História da filosofia* (Vol.s 1-3). (I. Storniolo, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1983).
- Rist, J. (2001). Faith and reason. Em E. Stump & N. Kretzmann (Org.s). *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge, Reino Unido; New York: Cambridge University.
- Schmitt, C. B. (1972). *Cicero Scepticus*. New York: Springer.
- Taylor, C. (2006). *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge, Estados Unidos da América: Harvard University. (Original publicado em 1989).
- Wills, B. (1999). Ancient scepticism and the contra academicos of St. Augustine. *Animus*, 4, 108-123.

Nota sobre autor

Sávio Passafaro Peres é doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto, Brasil, possui pós-doutorado em filosofia pela PUC-SP, e atualmente é pós-doutorando junto ao programa de pós-graduação da Unesp-Assis. Área de pesquisa: história da psicologia E-mail: savioperes@yahoo.com.br

Data de recebimento: 04/05/2016

Data de aceite: 09/06/2017