

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**CONHECIMENTO DE SI NO LIVRO X D ‘A *TRINDADE* DE AGOSTINHO DE
HIPONA**

Maria Janaina Brenga Marques

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia da FFLCH –
USP, sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr
Ayres Novaes Filho.

São Paulo, dezembro de 2006.

Resumo

Santo Agostinho, em sua obra, considera com frequência a questão sobre o conhecimento de si e sobre o conhecimento de Deus. É certo que o conhecimento de si difere do conhecimento de Deus mas também é igualmente certo que o conhecimento de si está intimamente relacionado ao conhecimento de Deus. O presente trabalho procura elucidar por que o conhecimento de si, embora possa parecer desvinculado, está contudo necessariamente vinculado ao conhecimento de Deus.

Abstract

Augustine frequently takes into consideration Self-consciousness and the Knowledge of God. It is sure that Self-consciousness differs from the Knowledge of God. Nevertheless it is also sure that both are intimately connected. One does not exist without the other. In this dissertation we try to make clear why Self-consciousness has a close connection with the Knowledge of God, although it might seem detached from any kind of relation.

Agradecimentos

A Moacyr Novaes que com grande generosidade, cuidado e perspicácia contribuiu significativamente para minha formação filosófica desde os tempos da graduação como imprescindivelmente para a composição do presente trabalho; pela atenção constante, pelo suporte material e pelo suporte intelectual que certamente foram incorporados ao presente trabalho e, sobretudo, pela compreensão e pela paciência.

A José Carlos Estêvão e a Franklin Leopoldo e Silva que muito me honraram pela presença no exame de qualificação e muito me auxiliaram pelas observações sempre úteis e corretas.

A João Vergílio, coordenador do Projeto Temático “Interioridade, Subjetividade, Discursividade”, do qual participei com grande proveito durante todo o período em questão.

A Rômulo Borges pela leitura e correção parcial do presente trabalho.

Ao professor Mendonça que gentilmente ministrou aulas de língua latina com enorme maestria e dedicação.

A todos do Cepame e do Grupo de Medieval pelo compartilhamento enriquecedor dos trabalhos.

Aos funcionários da Secretaria do Departamento, em especial Marie e Maria Helena, sempre prontas a esclarecer e a resolver problemas.

A Renata Ribeiro pela amizade e compreensão; a Roberta Crivorncica e a Érika Zerwes igualmente pela amizade; a Anderson Alves pelo empréstimo e assistência técnica do computador como também pela ótima companhia; aos amigos que, mesmo distantes, sempre estiveram comigo – Andréia Fogaça, Cláudia Iara, Welington Silva - e aos colegas de curso.

Aos familiares João Marques, Débora Brenga, Olívia Brenga, Caetano Bitencourt, Esther Silva, Inis Francis, Fernanda Estaregue, Alexandre Estaregue e Sandra Martins que incondicionalmente me apoiaram.

A Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – pelo apoio financeiro concedido por dois anos durante os quais pude me dedicar de maneira exclusiva e integral à confecção do trabalho.

Índice

Introdução-----	1
A alma possui a si mesma porque antes possui Deus-----	2
Primeira abordagem-----	3
Segunda abordagem-----	6
Capítulo 1 – Análise dos parágrafos 1 a 6 do livro X d ‘ <i>A Trindade</i> de Agostinho de Hipona	
O conhecimento de algo-----	10
O conhecimento de si-----	20
Capítulo 2 – Análise dos parágrafos 7 a 16 do livro X d ‘ <i>A Trindade</i> de Agostinho de Hipona	
O novo sentido do “conhece-te a ti mesmo”-----	32
O falso conhecimento de si-----	41
O método para o verdadeiro conhecimento de si-----	47
Conclusão-----	55
Bibliografia-----	58

Introdução

A dissertação inicialmente considera a relação de posse entre Deus e alma através de duas abordagens, a saber, (1) Deus possui a alma e (2) a alma possui Deus. Contudo a segunda abordagem acaba por evidenciar não apenas como a alma possui Deus mas também como, a partir disso, a alma possui a si mesma. O percurso inverso também isso confirma: a alma possui a si mesma porque antes possui Deus. Nessa perspectiva se insere a análise do livro X d 'A *Trindade* que considera como a alma chega à posse do conhecimento de si, tornando assim evidente porque a posse do conhecimento de si pressupõe a posse do conhecimento de Deus.

Portanto a dissertação inicialmente considera a relação de posse entre Deus e alma principalmente para mostrar como essa relação é dada de maneira tão indispensável a ponto de ser pressuposta na simples relação de posse da alma consigo mesma. Todavia a dissertação restringe a análise ao aspecto cognitivo da posse e não se estende ao aspecto moral da posse. Trata-se assim de considerar a questão sobre o conhecimento, tanto em relação a algo, como em relação a si tal como apresentado no livro X d'A *Trindade* e, por fim, considerar o conhecimento de si pelo pressuposto necessário do conhecimento de Deus.

A alma possui a si mesma porque antes possui Deus

“Nunca nos abandonaste [Deus] e, no entanto, sentimos dificuldade em retornar para ti.”¹

O retorno da alma a si mesma é antes o retorno da alma a Deus. Contudo, o retorno da alma a si mesma não significa prévia ausência a si mesma mas significa a permanência na posse de si mesma e de nada mais. Pois comumente a alma permanece na posse do exterior a si mesma e por isso sente dificuldade quando procura permanecer na posse do interior a si mesma; assim sempre procura permanecer na posse do interior a si mesma não a partir do mais interior a si mesma, mas a partir do exterior a si mesma: não a partir de Deus mas a partir do mundo sensível.

¹ “Et nusquam recedis, et vix redimus ad te.” Confessionum VIII, 8. Agostinho, Confissões Todas as citações seguem a tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus, São Paulo, 1984.

A alma confunde assim a posse do interior a si mesma com a posse do exterior a si mesma e então não retorna verdadeiramente a si, porém a certa imagem sensível interposta a si. Dessa forma a alma permanece alienada de si mesma, não porque está na ausência mas porque está na presença de imagem sensível interposta a si mesma. E como a alma se identifica com a imagem sensível inferior a si mesma, a alma permanece aquém de si mesma.

Tal alienação da alma ocorre devido à alienação de Deus. Pois a alma não permanece em si mesma quando não permanece em Deus. Isto é, a alma não permanece na posse do interior quando não permanece na posse do mais interior a si mesma que corresponde a Deus. Paradoxalmente, portanto, a alma somente permanece em si mesma quando permanece além de si mesma.

Por isso a alma quase nunca permanece em si, ao passo que Deus sempre permanece na alma. A alma quase nunca permanece em si porque tende com facilidade para o exterior e retorna com dificuldade para o interior; ao passo que Deus sempre permanece na alma porque constitui o mais interior da alma. Então Deus sempre permanece na alma ainda antes que a alma permaneça em si mesma e como condição para que a alma permaneça em si mesma.

Portanto, se de ordinário a alma não permanece em si mesma, todavia Deus sempre permanece na alma. *“Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! (...) Estavas comigo, mas eu não estava contigo.”*² Nessa situação a alma permanece no exterior enquanto Deus permanece no interior; a alma permanece fora enquanto Deus permanece dentro. Assim, nessa situação a alma não possui a si mesma como não possui a Deus, conquanto seja sempre possuída por Deus.

Desse modo se estabelece uma primeira abordagem da relação entre Deus e alma pela seguinte consideração: Deus possui a alma mas a alma não possui Deus.

Primeira abordagem

A consideração que Deus possui a alma mas a alma não possui Deus pode ser pensada de acordo com dois aspectos: o aspecto geral – Deus como Criador possui a alma como criatura – e o aspecto específico – Deus como Ordenador possui a alma como a ser ordenada.

O aspecto geral configura a relação entre Deus e alma como a relação entre Criador e criatura. Deus como Criador possui a alma como criatura – isto é, Deus como Criador possui a alma assim como possui toda

² “Et ecce intus eras et ego foris (...) Mecum eras, et tecum non eram.” Confessionum X, 38.

criatura. Com efeito, Deus é Criador de toda criatura e é também a origem do ser para o ser de toda criatura. Ou seja, não somente Deus é Criador da criatura mas também é Ser para o ser da criatura. Assim o ser da criatura existe não apenas enquanto criado por Deus mas principalmente enquanto originado e mantido por Deus: “...visto que sem ti [Deus] nada existe daquilo que existe, será que tudo que existe te contém? (...) Eu ainda não estive nas profundezas da terra e, no entanto, tu aí também estás. Pois “mesmo que eu desça às profundezas da terra, aí estás.” (Sl 139 (138) 8). Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesses em mim. Ou melhor, eu não existiria se não existisse em ti, “de quem tudo, por quem tudo, em quem todas as coisas existem”? (At 17,28; Rm 11,36; 1Cor 8,6) É assim, Senhor, é assim mesmo. Para onde te chamo, se já estou em ti? De onde virias para estares em mim? Para onde me afastaria, fora do céu e da terra, para que daí viesse a mim o meu Deus, que disse: “o céu e a terra estão cheios de minha presença”? (Jr 23,24)”³

Portanto Deus possui a criatura e a criatura é possuída por Deus como condição imprescindível da própria existência. Assim a própria existência da criatura nunca é independente de Deus mas sempre é totalmente dependente de Deus. E isso impera tanto para a existência de toda criatura em geral quanto para a existência de cada criatura em particular. Ou seja, isso impera tanto para a existência do conjunto das criaturas quanto para a existência de uma única criatura como a alma. Enfim o que impera para o conjunto das criaturas impera igualmente para a alma: portanto Deus possui a alma e a alma é possuída por Deus como condição imprescindível da própria existência. Assim a própria existência da alma nunca é independente de Deus mas sempre é totalmente dependente de Deus.

Dessa maneira, então, a consideração que Deus possui a alma mas a alma não possui Deus é pensada de acordo com o aspecto geral, a saber, Deus como Criador possui a alma como criatura. Resta, ainda, a consideração que Deus possui a alma mas a alma não possui Deus pensada de acordo com o aspecto específico, a saber, Deus como Ordenador possui a alma como a ser ordenada.

O aspecto específico configura a relação entre Deus e alma como a relação entre Ordenador e a ser ordenada. Deus como Ordenador possui a alma como a ser ordenada – isto é, Deus como Ordenador possui somente a alma como a ser ordenada. Pois somente a alma está desordenada em relação a si mesma e em

³ “...sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te? (...) Non enim ego jam in inferis, et tamen etiam ibi es. Nam etsi descendero in infernum, ades. Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, domine, etiam sic. Quo te invoco, cum in te sim? Aut unde venias in me? Quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me veniat deus meus, qui dixit: caelum et terram ego impleo?” Confessionum I, 2.

relação ao conjunto das criaturas. A alma está desordenada em relação a si mesma porque está aquém de si mesma e não em si mesma, ou seja, está no exterior e inferior a si mesma e não no mais interior e superior a si mesma. A alma está desordenada em relação ao conjunto das criaturas porque se abaixa sob o exterior e inferior a si mesma quando deveria se elevar sobre o exterior e inferior a si mesma; se esquece do mais interior e superior a si mesma quando deveria se voltar para o mais interior e superior a si mesma. Assim a alma não ocupa a ordem conveniente no conjunto das criaturas pois nem submete o exterior e inferior a si mesma (mundo corpóreo) como nem se submete ao mais interior e superior a si mesma (Deus).

Dessa forma, enquanto a alma está no exterior a si mesma, Deus está no mais interior da alma; enquanto a alma está ausente a si mesma, Deus está presente à alma. Assim Deus está presente à alma antes do que a alma a si mesma, e mais presente à alma do que a alma a si mesma. E como Deus está presente no interior da alma, Deus a partir do interior incita a alma para retornar à ordem de si mesma e do conjunto das criaturas; para permanecer em si mesma, acima do mundo corpóreo e abaixo de Deus. Então se por um lado a alma está desordenada, por outro lado a alma está incitada a ser ordenada. “... *eu meditava, e tu estavas a meu lado. Eu suspirava e tu me ouvias. Eu tateava e tu me guiavas. Eu andava pelos longos caminhos do mundo, e tu não me abandonavas.*”⁴

“*Que gemidos, meu Deus! No entanto, estavam aí os teus ouvidos, e eu não sabia. (...) Aos teus ouvidos (...) chegavam “os gemidos que rugiam no meu coração. Em tua presença, Senhor, estão todos os meus anseios; a luz dos meus olhos não estava comigo.” A luz estava no meu interior, mas eu olhava para fora.*”⁵

A alma não está em si mesma mas Deus está na alma como condição do retorno da alma a si mesma: assim Deus possui a alma mas a alma não possui Deus de acordo com o aspecto específico, a saber, Deus como Ordenador possui a alma como a ser ordenada.

Contudo, quando a alma a ser ordenada é de fato ordenada em si mesma e no conjunto das criaturas como resposta ao incitamento de Deus, a alma deixa de ser apenas possuída por Deus e passa também a possuir Deus. Desse modo se estabelece uma segunda abordagem da relação entre Deus e alma pela seguinte consideração: Deus possui a alma e a alma possui Deus.

⁴ “Cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per viam saeculi latam nec deserebas.” Confessionum VI, 8.

⁵ “...qui gemitus, deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me (...) Totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum. Intus enim erat, ego autem foris, nec in loco illud.” Confessionum VII, 11.

Segunda abordagem

A consideração que Deus possui a alma e a alma possui Deus pode ser pensada de acordo com a mudança do sujeito ao objeto⁶ e do objeto ao sujeito: Deus como sujeito possui a alma como objeto e a alma como sujeito possui Deus como objeto.

Deus como sujeito possui a alma como objeto sempre porque Deus como Criador possui a alma como criatura e Deus como Ordenador possui a alma com a ser ordenada. A alma como sujeito possui Deus como objeto porque somente permanece em si mesma e na ordem conveniente do conjunto das criaturas quando permanece além de si mesma, ou seja, quando permanece em Deus; assim permanece no mais interior e superior a si mesma, não por intermédio de si mesma mas por intermédio do mais interior e superior a si mesma. *“Tu me chamaste e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.”*⁷

Com efeito, o retorno da alma a Deus antes ocorre porque Deus tanto incita quanto conduz o retorno a si mesmo. Também a alma permanece em Deus antes porque Deus permanece na alma. A alma possui Deus antes porque Deus possui a alma. Contudo a relação entre Deus e alma não se estabelece somente a partir de Deus mas se estabelece também a partir da alma; pois não somente Deus possui a alma mas também a alma possui Deus através do conhecimento e através do amor.

A alma possui Deus através do conhecimento de Deus como Criador da criatura e como Ordenador do conjunto das criaturas. A alma conhece Deus como Criador da criatura porque conhece Deus como o Ser a partir do qual todo o ser da criatura se origina e todo o ser da criatura se mantém. A alma conhece Deus como Ordenador do conjunto das criaturas porque conhece Deus como Regra Racional a partir da qual cada criatura permanece em harmonia consigo mesma e com as demais criaturas. Entretanto a alma, por exceção, não apenas sofre a Regra Racional como também, pela vontade, cumpre a Regra Racional a partir da qual permanece em harmonia consigo mesma – por retorno ao mais interior e superior a si mesma – e com as demais criaturas – por submeter o exterior e inferior a si mesma (mundo corpóreo) e se submeter ao mais interior e superior a si mesma (Deus).

⁶ Os termos sujeito e objeto significam, respectivamente, aquele que possui e aquele que é possuído, sem nenhuma referência ao sentido moderno conferido a esses termos a partir da filosofia de Descartes.

⁷ “Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.” Confessionum X, 38.

A alma possui Deus através do amor a Deus consoante o conhecimento de Deus como Criador da criatura e como Ordenador do conjunto das criaturas. A alma ama Deus como Criador da criatura porque ama Deus como o Ser acima de todo o ser da criatura. A alma ama Deus como Ordenador do conjunto das criaturas porque ama Deus como Regra Racional a partir da qual cada criatura permanece em harmonia consigo mesma e com as demais criaturas. E é sobretudo porque a alma ama a Regra Racional que não apenas sofre a Regra Racional como também cumpre a Regra Racional a partir da qual permanece em harmonia consigo mesma – por retorno ao mais interior e superior a si mesma – e com as demais criaturas – por submeter o exterior e inferior a si mesma (mundo corpóreo) e se submeter ao mais interior e superior a si mesma (Deus).

Assim a alma possui Deus através do conhecimento e através do amor. A alma não só conhece Deus mas ama Deus consoante conhece Deus: não só conhece Deus como acima de tudo mas ama Deus acima de tudo. Dessa forma a alma possui Deus ao mesmo tempo em que também possui a si mesma. Pois porque a alma conhece Deus como superior a si mesma também conhece a si mesma como superior ao mundo corpóreo, porque a alma ama Deus mais que a si mesma também ama a si mesma mais que ao mundo corpóreo. Ou seja, porque conhece Deus também conhece a si mesma, porque ama Deus também ama a si mesma. Portanto é mesmo necessário à alma possuir Deus para possuir a si mesma.

Então a alma possui Deus como pressuposto para possuir a si mesma. Contudo não se deve esquecer que a alma possui Deus pois antes Deus possui a alma: ou seja, a alma conhece Deus pois antes Deus conhece a alma, a alma ama Deus pois antes Deus ama a alma. Assim a consideração de que a alma possui Deus permanece ambígua e indeterminada tanto na questão do sujeito – que possui – como na questão do objeto – que é possuído.

*“Ó Deus, tu me conheces, faze que eu te conheça, como sou por ti conhecido. Ó Virtude de minha alma, penetra na minha alma, faze que ela seja semelhante a ti, para que a possuas “sem mancha nem ruga.” (Ef 5, 27) ”*⁸

“Agora eu te reconheço e confesso, a ti que tiveste compaixão de mim quando eu ainda não te conhecia. Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de

⁸ “Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga.” Confessionum X, 1.

mais elevado.”⁹

O capítulo um e o capítulo dois analisam a maneira pela qual a alma chega à posse do conhecimento de si e de que maneira a posse do conhecimento de si pressupõe a posse do conhecimento de Deus. Assim a dissertação limita a análise ao aspecto cognitivo da posse e não se estende ao aspecto moral da posse.

Capítulo um:

Análise dos parágrafos 1 a 6 do livro X d ‘A Trindade de Agostinho de Hipona

"Conhece-te a ti mesmo" - preceito dirigido à alma a fim de que conheça a si mesma. O preceito encerra um significado de difícil compreensão, porque o conhecimento de si difere, em essência, do conhecimento de algo, seja sensível ou inteligível. A diferença entre o conhecimento de si e o conhecimento de algo se impõe, ao longo do livro X d ‘A Trindade, à medida em que as tentativas por compreendê-los sob a mesma ótica fracassam. A própria consideração sobre as condições do "conhece-te a ti mesmo" estabelece a diferença, pois atesta a impossibilidade de pensar essas condições no mesmo sentido do conhecimento de algo. Ou seja, as condições que fundamentam o conhecimento de algo não servem para fundamentar o conhecimento de si; mais que isso, acarretam conseqüências incompatíveis com o próprio preceito do "conhece-te a ti mesmo", uma vez que se procure explicá-lo por elas. Assim, os absurdos de tais explicações manifestam o caráter peculiar do conhecimento de si. A fim de compreendê-lo, é preciso percorrer os desenvolvimentos do livro X d ‘A Trindade que estabelecem a diferença fundamental entre o conhecimento de si e o conhecimento de algo.

O conhecimento de algo (parágrafos 1, 2, 3 e 4)

A princípio, o próprio desejo de conhecimento parece contraditório por si mesmo. Com efeito, sua dinâmica consiste em procurar o conhecimento de algo ainda desconhecido; nesse simples movimento, contudo, já se encerram ambigüidades. Pois não é compreensível o modo como o desejo pode procurar o conhecimento de algo desconhecido para si; de fato, se o que procura conhecer é desconhecido, como pode

⁹ “Tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem (...) Tu autem eras interior intimo meo et

procurá-lo? O desejo se caracteriza sempre como desejo de alguma coisa, isto é, como uma aspiração a algo. Essa referência a um objeto define propriamente o desejo. Ora, se o desejo desconhece seu objeto, não pode fazer-lhe referência, o que manifesta a própria destruição do desejo enquanto tal; pois este ocorre sempre como relação e, portanto, a supressão do objeto determina a supressão do desejo. Ou, em termos cognitivos, o desconhecimento do objeto significa o desconhecimento de si mesmo enquanto desejo. Assim, é necessário, como forma de validade, que o desejo de conhecimento procure um objeto conhecido, pois em caso contrário o próprio desejo se inviabiliza. Essa aparente solução, no entanto, conduz a outro paradoxo: o desejo de conhecimento procura conhecer o que já conhece. Nesse caso também o desejo perde seu significado, dado o absurdo de procurar obter algo que possui; pois não pode haver desejo de conhecer algo quando este já é conhecido. Portanto, sendo contraditório que o desejo de conhecer procure tanto algo conhecido quanto algo desconhecido, não se compreende mesmo como ele é possível. Nessa perspectiva, o problema do conhecimento torna-se um enigma sem solução possível.

A resolução dessa dificuldade exige certa relativização do que é conhecido e desconhecido pelo desejo. De fato, se esses termos são tomados de modo absoluto, não se concebe espaço algum onde o desejo de conhecimento possa desempenhar seu papel. Pois, se o desejo desconhece absolutamente algo, não o procura e, se conhece absolutamente algo, não o procura. Assim, a legitimidade do desejo ocorre mediante a apresentação de um objeto que lhe seja em parte conhecido e em parte desconhecido. Nessa perspectiva, ocorre perfeita adequação entre o desejo e seu objeto, dado que as características de ambos se complementam. Ou seja, o desejo enquanto referência pressupõe o conhecimento parcial do objeto e, enquanto procura pressupõe o desconhecimento parcial do objeto. A partir disso, o desejo recebe uma validade que o possibilita como condição do próprio ato cognitivo. Não obstante, toda uma investigação se coloca ainda no plano do desejo, a fim de entender o modo como este passa do conhecimento e amor parcial para o conhecimento e amor total do objeto.

O livro X d 'A Trindade parte dessa consideração, procurando "*qualificar o objeto do amor dos que se dedicam ao estudo*"¹⁰, isto é, procurando compreender em que sentido o objeto é conhecido de modo parcial. Em primeiro lugar, é tratada a relação entre desejo e objeto sensível e, em segundo lugar, entre

superior summo meo." Confessionum III, 11.

¹⁰ "...diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium" De Trinitate X, 1. Agostinho, A Trindade.

Todas as citações seguem a tradução de Agustino Belmonte. Paulus, São Paulo, 1994

Nesse caso a tradução do espanhol é mais fiel ao original: "de qué naturaleza es el amor de los estudiantes." Com efeito, o centro da investigação não é tanto o objeto do amor mas o próprio amor.

desejo e objeto inteligível. Nas duas relações, procura-se discernir sobre qual conhecimento do objeto o desejo está fundamentado. Assim, quanto à primeira relação, é determinado o que o desejo conhece do objeto sensível ao qual se volta; a saber, conhece o gênero do objeto, e segundo isso procura conhecer a particularidade do objeto. *"...o espírito se inflama pelo desejo de ver e gozar de certas coisas, levado pela fama da beleza delas. Isso é porque ele já tem um conhecimento geral das belezas corporais."*¹¹ Portanto, o desejo conhece o objeto genericamente e, além disso, ama o objeto de acordo com esse conhecimento; ama, pois, não o que desconhece - direção da busca - mas o que conhece, e somente a partir disso, ou seja, do conhecimento parcial do objeto, procura o que ainda desconhece. Assim, a relação entre desejo e objeto sensível se esclarece pela compreensão do modo como o desejo conhece e ama o objeto - segundo o gênero - e do modo como procura, isso dado, conhecer e amar o mesmo objeto - segundo a particularidade.

Quanto à segunda relação, entre desejo e objeto inteligível, é igualmente determinado o que o desejo conhece do objeto ao qual se volta; nesse caso, contudo, o conhecimento que fundamenta o desejo pode apresentar variações, ou seja, pode ocorrer de diversas maneiras. A primeira maneira considerada guarda certa semelhança com a da relação anterior, pois o desejo conhece seu objeto mediante uma noção genérica impressa na alma, noção esta apreciável por seu louvor: *"...para a aquisição de conhecimentos doutrinários a maior parte das vezes somos estimulados pela autoridade daqueles que os louvam e exaltam. Entretanto, se não tivéssemos impressa, ainda que levemente na alma, certa noção de tal ou tal doutrina, não seríamos excitados pelo desejo de aprendê-la."*¹² Assim, o desejo procura o objeto inteligível baseado no conhecimento de sua noção; esse conhecimento constitui uma maneira de apresentação parcial do objeto ao desejo.

A segunda maneira considerada ocorre quando o desejo conhece seu objeto de acordo com a finalidade, com a utilidade que proporciona. É o caso, por exemplo, do desejo em aprender a arte da leitura e da escrita, causado pelo conhecimento da finalidade a que se destina, qual seja, possibilitar a comunicação de idéias por meio de sinais convencionados. Dessa forma, o desejo conhece a utilidade do objeto, mas desconhece o próprio objeto; conhece, todavia, algo que versa sobre ele, e isso lhe garante a possibilidade de procurá-lo. O conhecimento pela finalidade constitui, portanto, uma segunda maneira de apresentação

¹¹ "...dum cuiusque pulchritudinis fama ad videndum ac fruendum animus accenditur, quia generaliter novit corporum pulchritudines" De Trinitate X, 1.

¹² "Ad doctrinas autem cognoscendas, plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas: et tamen nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus." De Trinitate X, 1.

parcial do objeto ao desejo.

A terceira e última maneira considerada, ao contrário das demais, não aparece logo como solução, mas como resultado de uma investigação mais elaborada. A princípio, o que o desejo conhece do objeto não se identifica prontamente com o que o desejo ama do objeto, sendo necessário, portanto, que se prossiga a análise. Como nas maneiras anteriores, em primeiro lugar é investigado o que o desejo conhece do objeto inteligível ao qual se volta; a saber, conhece o objeto enquanto sinal, isto é, enquanto signo de um significado. De acordo com isso, o desejo procura conhecer o próprio significado indicado pelo signo. Assim ocorre, por exemplo, quando procura conhecer o significado de alguma palavra: já conhece a própria palavra e sua função de signo, mas desconhece seu significado. *"...quando alguém percebe um sinal desconhecido, como o som de uma palavra cujo significado ignora (...) desejará saber o que seja aquilo, isto é, aquele som convencionado para designar tal coisa. (...) Mas já deve saber pelo menos que é um sinal, ou seja, não uma vaga emissão de voz sem sentido, mas que deve significar algo. (...) O que mais será preciso, para que melhor o conheça, visto que já lhe são conhecidas todas as letras e os seus intervalos de som? O que falta, visto que já tomou conhecimento de que é um sinal e portanto excitou nele o desejo de saber o seu significado? Portanto, quanto mais se conhece um sinal, sem nunca o conhecer perfeitamente, mais o espírito deseja saber o que ainda lhe falta conhecer. Se, pois, conhecesse somente o som e não soubesse que era indicativo de alguma coisa mais, nada perguntaria, sentindo-se satisfeito, quando possível, com a realidade sensível percebida. Mas como já sabe que não é apenas um som, mas um sinal, o espírito quer vivamente conhecê-lo. Não se conhece perfeitamente sinal algum se não se sabe de que coisa ele é sinal."*¹³ Dessa forma, o conhecimento do objeto como signo é o fundamento para o conhecimento do objeto como significado. Assim se constitui a terceira maneira de apresentação parcial do objeto inteligível ao desejo.

A constituição dessa maneira, em consonância com as anteriores, estaria completa; entretanto, sua conformação propicia a relevância de certo problema, não observado até então: o da equivalência entre o

¹³ "Ita etiam signum si quis audiat incognitum, veluti verbi alicuius sonum, quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est, sonus ille cui rei commemorandae institutus sit (...) Iam itaque oportet ut noverit signum esse, id est, non esse inanem illam vocem, sed aliquid ea significari (...) quid amplius in eo requiratur, quo magis innotescat, cuius omnes litterae omniaque soni spatia nota sunt; nisi quia simul innotuit signum esse, movitque sciendi cupiditatem, cuius rei signum sit? Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est. Si enim tantummodo esse istam vocem nosset, eamque alicuius rei signum esse non nosset, nihil iam quaereret, sensibili re, quantum poterat, sentiendo percepta. Quia vero non solum esse vocem, sed et signum esse iam novit, perfecte id nosse vult. Neque ullum perfecte signum noscitur, nisi cuius rei signum sit cognoscatur." De Trinitate X, 2.

que o desejo conhece e o que o desejo ama do objeto. Com efeito, tal equivalência ocorre convenientemente para as demais maneiras, pelo que o problema não se apresenta. Eis: o desejo conhece o objeto - sensível ou inteligível - segundo o gênero e ama o objeto segundo o gênero, isto é, de acordo com o conhecimento que dele possui; de igual modo, o desejo conhece o objeto segundo a finalidade e ama o objeto segundo a finalidade, isto é, de acordo com o conhecimento que dele possui. Verifica-se, pois, pronta identificação entre o que é conhecido e o que é amado do objeto. O mesmo procedimento pode se aplicar para a última maneira, todavia é insuficiente para conferir sua dimensão; pois, suposto que o desejo conheça o objeto como signo e ame o objeto como signo, deve ser considerado legítimo, fundamentado por esse conhecimento e amor. De fato, o desejo precisa não apenas conhecer o objeto, a fim de que possa procurá-lo, mas também amar o objeto, a fim de que queira procurá-lo. Contudo, ao passo que nas maneiras anteriores se encontra sentido no fato do desejo amar o que conhece, nesta última não se encontra sentido para o mesmo fato; não há razão suficiente para que o desejo ame um sinal, isto é, um signo sem significado algum para ele. Então, é preciso nova consideração acerca do que é amado, nesse caso, pelo desejo, pois este só possui sentido enquanto referência, isto é, enquanto relação a algo amado.

De modo coerente, para que algo se estabeleça como objeto de amor, é necessário que se estabeleça primeiro como objeto de conhecimento. Assim, quanto à maneira em questão, deve-se procurar o que é amado de acordo com o que é conhecido pelo desejo. *"Para aquele sujeito que procura saber, estamos investigando o que ele ama já que com toda certeza ainda não conhece. E precisamente isso causa-nos admiração, pois sabemos com certeza que somente se pode amar o que se conhece."*¹⁴ Mais especificamente, trata-se de saber o que é amado quando o desejo procura conhecer o significado de um signo. Ora, nem é amado o signo enquanto signo, nem o signo enquanto significado - este é desconhecido pelo desejo; mas é amado certo ideal de beleza e utilidade expresso pela própria relação do signo ao significado: *"...porque conhece e intui nas razões dos seres qual seja a beleza de um saber, no qual se encerram as noções de todos os sinais (...) e qual seja a vantagem desse saber, o qual torna possível a comunicação mútua das idéias na sociedade humana (...). É pois a beleza e a utilidade desse ideal que a alma percebe, conhece e ama. E é esse ideal que se esforça por aperfeiçoar em si, o quanto possível, todo*

¹⁴ "...sed in eo quod scire studet, quid amet inquirimus, quod profecto nondum novit: et propterea miramur cur amet, quoniam firmissime novimus amari nisi nota non posse." De Trinitate X, 2.

aquele que investiga o significado das palavras que ignora."¹⁵ O desejo, pois, conhece e ama um ideal; conhece-o na sua totalidade e ama-o na sua totalidade. No intuito de realizá-lo em si mesmo, procura conhecer o que o propicia; tem por finalidade o ideal, então procura conhecer o que o aperfeiçoe em seu próprio ser. Assim se fundamenta o desejo de conhecer o significado de um signo, pois este procede por amor ao ideal.

Portanto, em relação à maneira considerada, o objeto inteligível se apresenta de modo parcial ao desejo como signo de um significado; contudo, o que o desejo conhece do objeto - a saber, sua função de signo - não se identifica com o que o desejo ama do objeto, de modo que é necessária nova consideração sobre o que é amado pelo desejo.

Em tal ponto reside a diferença fundamental desta maneira para com as demais, pois que na maneira em questão o objeto conhecido de modo parcial não é o objeto amado, e nas demais, o objeto conhecido de modo parcial é o objeto amado. Mas para todas essas maneiras de pensar a relação entre desejo e objeto se entrevê o mesmo fundamento, a saber, certo conhecimento do objeto pelo desejo. De fato, tal constitui a base por onde se estabelece a relação, pois a referência do desejo ao objeto pressupõe algum conhecimento do objeto. Por sua vez, a referência do desejo ao objeto parcialmente conhecido pressupõe certo amor do objeto. Ou seja, a referência ocorre não apenas porque o desejo conhece o objeto de modo parcial, mas sim porque o desejo ama o objeto de acordo com esse conhecimento; dessa forma, o desejo ama o objeto conhecido parcialmente para então procurar conhecê-lo totalmente. Ou, se não ama o próprio objeto que procura conhecer, ama, não obstante, algo relacionado a ele. Assim ocorre nas maneiras consideradas para se compreender a relação entre desejo e objeto; seja no caso em que o desejo procura conhecer determinado objeto sensível, seja no caso em que o desejo procura conhecer determinado objeto inteligível, sempre se fundamenta em um conhecimento amado.

Com efeito, o desejo pode procurar um objeto fundamentado no conhecimento genérico do mesmo e no amor desse conhecimento; devido a esse amor do objeto conhecido genericamente, o desejo procura conhecer o objeto particularmente. Ou então, o desejo ama o objeto na medida em que imagina sua forma, e esta pode tanto não parecer quanto parecer com o próprio objeto. Caso não pareça, ou o desejo retira seu amor do objeto - pois não corresponde à forma amada - ou coloca seu amor no objeto - ainda que não

¹⁵ "Quid ergo amat, nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae, qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea peritia, qua inter se humana societas sensa

corresponda à forma amada; caso pareça, o desejo persevera no amor do objeto, antes amado em sua forma imaginária.

O desejo também pode procurar um objeto fundamentado no conhecimento da verdade eterna e no amor desse conhecimento; ou seja, o desejo conhece e ama a verdade eterna e, devido a isso, procura conhecer o objeto temporal que lhe seja conforme. Da mesma forma, o desejo pode procurar um objeto fundamentado no conhecimento de outro objeto por ele amado, e que está em relação com o primeiro; devido a esse amor do objeto conhecido, o desejo procura conhecer o objeto desconhecido. Deve ser evidente, portanto, que qualquer que seja a maneira considerada, o desejo sempre ama algo conhecido e somente a partir disso procura conhecer o que ainda desconhece. De fato, ninguém "*ama o desconhecido, ainda que persista num grande desejo de saber o que não sabe. Pois tem um conhecimento genérico do que ama, entretanto deseja ainda conhecê-lo melhor, ou em algum aspecto particular ou nas coisas singulares não conhecidas, mas de que talvez tenha ouvido falar. Nesse caso, fantasia no espírito uma forma imaginária capaz de despertá-lo para o amor desse desconhecimento. E como poderá imaginar, senão baseando-se em algum pormenor já conhecido? (...) Outras vezes vemos alguma coisa na beleza da razão eterna e aí a amamos, reproduzida na figura de algo temporal (...) Outras vezes ainda amamos algo conhecido que nos impele ao conhecimento de alguma outra coisa desconhecida. Mas não nos apoiamos no amor do objeto desconhecido, mas sim no daquele que é conhecido, ao qual sabemos que se relaciona, a fim de conhecermos aquilo que procuramos, ainda desconhecido...*"¹⁶

Portanto, o desejo é impelido por amor de algo conhecido, nunca por amor de algo desconhecido; mesmo porque não é possível amar o que propriamente se desconhece. Contudo, parece o desejo amar o desconhecido quando o procura motivado não por amor de objeto conhecido, mas por simples curiosidade. Mas mesmo nesse caso não há amor do desconhecido, pois que isso é impossível; há, na verdade, amor em saber o desconhecido, e não do próprio desconhecido. Assim, o amado no caso em questão é o saber: "...o

communicat (...) Hanc ergo speciem decoram et utile cernit anima, et novit, et amat; eamque in se perfici studet, quantum potest, quisquis vocum significantium quaecumque ignorat, inquirat." De Trinitate X, 2.

¹⁶ "Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim iam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit, etiam in aliqua re singula, vel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem. Unde autem fingit, nisi ex iis quae iam noverat? (...) Aut in specie sempiternae rationis videmus aliquid et ibi amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporalis effigie (...) aut aliquid notum amamus, propter quod ignotum aliquid quaerimus: cuius ignoti amor nequaquam nos tenet, sed illius cogniti, quo pertinere novimus, ut illud etiam quod adhuc ignotum quaerimus, noverimus." De Trinitate X,4.

que ama saber o desconhecido não ama o desconhecido como tal, mas ama o próprio saber."¹⁷ Esse argumento é definitivo pois serve, de modo geral, como fundamento da relação entre desejo e objeto. Ou seja, em última análise permanece verdadeiro para qualquer maneira em que se apresente a relação.

Por fim, ainda é preciso notar que, mesmo se o desejo não ama propriamente o desconhecido, decerto ama além do efetivamente conhecido. Assim, por exemplo, o amor do gênero [conhecido] projeta o amor do objeto [desconhecido] e, do mesmo modo, o amor do signo [conhecido] projeta o amor do significado [desconhecido]. Contudo, o desejo não ama o desconhecido enquanto desconhecido mas, por paradoxo, ama o desconhecido enquanto “conhecido”. Pois de alguma maneira conhece o que ainda desconhece, como condição para que efetivamente conheça: de alguma maneira conhece o objeto ainda desconhecido, como condição para que o reconheça como tal e, igualmente, de alguma maneira conhece o significado ainda desconhecido, como condição para que o reconheça como tal. Assim se caracteriza, de modo geral, o fundamento da relação entre desejo e objeto, a saber, como amor do conhecido projetado para o desconhecido, não um desconhecido absoluto, mas um desconhecido paradoxalmente “conhecido” em certa medida.

Dessa forma, é encerrada a consideração sobre como o desejo, pertencente à alma humana, fundamenta o conhecimento de algo, isto é, fundamenta o conhecimento de objeto diverso da própria alma. A partir disso, coloca-se a consideração sobre como o desejo fundamenta o conhecimento da alma de si mesma, se de modo análogo ou diferente em relação ao conhecimento de algo. *"...vejamos agora, se surge algo diferente quando a alma anseia por conhecer-se a si mesma."*¹⁸

O conhecimento de si (parágrafos 5 e 6)

De modo análogo à consideração anterior, é investigado qual o conhecimento amado pela alma humana quando esta deseja conhecer a si mesma. Tal investigação, em primeiro lugar, procura estabelecer o fundamento do conhecimento de si a partir do modo como procede o fundamento do conhecimento de algo, ou seja, procura compreender ambos os conhecimentos como semelhantes por natureza. Assim, é pressuposto que o conhecimento ocorre da mesma forma para os dois casos, salva a diferença de objeto: enquanto no conhecimento de si o objeto é igual ao sujeito, no conhecimento de algo o objeto é diferente do

¹⁷ “...quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.” De Trinitate X, 3.

¹⁸ “...videndum est ne forte aliquod novum genus appareat, cum se ipsa mens nosse desiderat.” De Trinitate X,4.

sujeito.

A investigação pretende, dessa forma, definir o que a alma conhece e ama sobre si, enquanto fundamento para o desejo de conhecer a si mesma. A primeira possibilidade considerada é a de que a alma conhece e ama um imagem genérica de si, que pode tanto corresponder quanto não corresponder à sua natureza; se a imagem que faz de si corresponde à sua natureza, a alma se ama de maneira adequada, mas se a imagem que faz de si não corresponde à sua natureza, a alma se ama de maneira fictícia. De todo modo, a alma se ama mediante uma imagem genérica, isto é, mediante um conhecimento parcial de si mesma, e a partir disso deseja obter o conhecimento total de si mesma. "*O que, pois, ama a alma, quando com afínco procura-se a si mesma para se conhecer, sendo-lhe ela desconhecida? (...) Talvez não se ame a si mesma, mas ame a imagem que faz de si, bem diferente da realidade. Ou será que a alma faz de si uma imagem fiel e (...) ama-se antes de se conhecer, pois (...) faz sua própria imagem e assim já se conhece mediante uma imagem genérica?*"¹⁹

Então, assim como o desejo de conhecer determinado objeto - sensível ou inteligível - tem fundamento no amor do conhecimento genérico desse mesmo objeto, o desejo da alma de conhecer a si mesma tem fundamento no amor do conhecimento genérico de si mesma; pois em um e outro caso o desejo conhece o gênero e procura, a partir disso, conhecer a particularidade. Mas para que o desejo conheça o gênero, é necessário que conheça alguns de seus componentes particulares; ora, isso resulta no seguinte problema: enquanto o desejo de conhecer determinado objeto - sensível ou inteligível - se apóia no conhecimento genérico desse mesmo objeto, obtido por meio de seus componentes particulares, o desejo da alma de conhecer a si mesma não pode se apoiar, por sua vez, no conhecimento genérico de si mesma, pois este não é obtido nem por meio de si nem, conseqüentemente, por meio de seus demais componentes particulares. Em outras palavras, a alma não conhece seu próprio gênero porque não conhece seus componentes particulares, isto é, a si mesma e as outras almas. Pois "*como poderá conhecer outras almas, se não conhece a si mesma, nada podendo ser mais presente a si mesma do que a própria alma?*"²⁰ De fato, a alma não é mais apta a conhecer outra alma do que a si mesma como o olho é mais apto a conhecer outro olho do que a si mesmo; com efeito, o olho conhece outro olho mas não conhece a si mesmo senão por meio

¹⁹ "Quid ergo amat mens, cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est? (...) Forte ergo se non amat, sed quod de se fingit, hoc amat longe fortasse aliud quam ipsa est; aut si se mens sui similem fingit, et (...) se amat antequam noverit (...) se fingat, et genere ipso sibi nota est." De Trinitate X, 5.

²⁰ "Cur ergo cum alias mentes novit se non novit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?" De Trinitate X, 5.

de imagem refletida em espelho. A alma, ao contrário, está tão presente a si mesma a ponto de ser impossível que se conheça por meio de analogia ou por meio de imagem; também está tão presente a si mesma a ponto de ser impossível que conheça outra alma antes de conhecer a si mesma. Portanto, é necessário que conheça a si mesma por si mesma e, a partir disso, conheça outra alma semelhante a si. Entretanto, como a alma não conhece a si mesma e, de maneira conseqüente, não conhece outra alma, é impossível que conheça o próprio gênero. Desse modo, a possibilidade do conhecimento genérico enquanto fundamento do desejo de conhecer a si mesma torna-se incoerente; é preciso, pois, que se considere outras possibilidades, a fim de estabelecer em que conhecimento amado se fundamenta o desejo de conhecer a si mesma.

Assim, uma segunda possibilidade de explicação é considerada: a alma deseja conhecer a si mesma porque ama a própria beleza de conhecer a si mesma, contemplada na verdade eterna. Todavia pareça plausível, tal possibilidade encerra certa contradição, pois equivale a dizer que a alma conhece a beleza de algo e não conhece o próprio algo: *"...embora não se conheça a si mesma, contudo chega a conhecer a excelência de conhecer-se. E é, sem dúvida, coisa admirável não se conhecer ainda, mas conhecer a beleza de se conhecer."*²¹ De fato, a alma apreende a beleza do conhecimento particular somente se apreende o próprio conhecimento particular; ou, mais precisamente, apreende a beleza do conhecimento de si mediante o conhecimento de si. Sendo assim, não pode ocorrer que primeiro conheça a beleza de se conhecer para que então se conheça. Portanto, é impossível que a alma deseje se conhecer fundamentada no amor à beleza de se conhecer, pois esta beleza aparece como resultado e não como condição. E, se a alma deseja conhecer a si mesma, não deseja impelida por amor ao desconhecido, mas por amor ao conhecido; ou seja, não deseja impelida por amor a essa beleza particular, ainda desconhecida, mas talvez por amor à beleza do próprio conhecer. Antes, no entanto, de considerar a respectiva possibilidade, outra se apresenta como motivo de análise.

Ou seja, uma terceira possibilidade se apresenta enquanto fundamento para o desejo do conhecimento de si; de acordo com esta, a alma deseja se conhecer fundamentada no amor do próprio fim de se conhecer. Assim, o próprio fim não consiste somente em se conhecer, mas em se conhecer para obter a segurança e a felicidade. Pois que a alma deseja este fim - conhecido na memória - deseja também o que o proporciona, isto é, deseja também conhecer a si mesma. *"Acaso divisa ela um fim sublime, ou seja, a sua*

*própria segurança e felicidade, mediante certa secreta memória (...) e julga não poder chegar a esse fim a não ser que se conheça? Nessa hipótese, ama aquilo e busca isto, ou seja, ama o que lhe é conhecido e busca o ignorado, isto é a sua alma."*²²

Em um paralelo, assim como a alma deseja conhecer o objeto por sua finalidade, deseja conhecer a si mesma por sua finalidade; assim como conhece a finalidade do objeto mas não o próprio objeto, conhece a finalidade de si mesma mas não a si mesma. Entretanto, uma coisa é conhecer a finalidade de objeto exterior sem ainda conhecer o próprio objeto exterior, e outra é conhecer a finalidade de si mesma sem ainda conhecer a si mesma. No primeiro caso, a alma conhece a finalidade de objeto exterior conforme informação exterior e, no segundo caso, conhece a finalidade de si mesma conforme si mesma, isto é, conforme sua memória. Sendo assim, a alma pode conhecer a finalidade de objeto sem conhecer o próprio objeto, pois um conhecimento é exterior ao outro e ambos são exteriores em relação à alma, mas não pode conhecer a finalidade de si mesma sem conhecer a si mesma, pois um conhecimento é interior ao outro e ambos são interiores em relação à alma. Ou seja, são como vínculo interior à própria alma, vínculo formado não por relação externa, mas por relação íntima. Então, dado que para a alma o conhecimento de sua finalidade está intimamente vinculado ao conhecimento de seu ser, não acontece que um seja anterior ao outro ou que um seja o motivo do outro. Assim, a terceira possibilidade é incoerente porque pressupõe a desvinculação: a alma conhece a finalidade de si mesma em si mesma e desconhece a si mesma em si mesma. E não apenas é incoerente quanto ao argumento anterior, mas também quanto a si própria, pois que não fornece a razão suficiente de si própria. Ou seja, não fornece a razão de "*por que a lembrança [da] (...) felicidade pôde perdurar na alma e a lembrança de si mesma não a pôde, a ponto de conhecer o que deseja alcançar e não conhecer tão bem a si mesma*".²³ Portanto, uma vez que a terceira possibilidade é desconsiderada, outra surge como fundamento para o desejo da alma de conhecer a si mesma.

A saber, surge uma quarta possibilidade, esboçada anteriormente, na qual a alma deseja se conhecer fundamentada no amor de seu próprio conhecer. Pois a alma não somente conhece o seu conhecer mas também ama o seu conhecer, e isso propriamente constitui a causa do desejo; em outras palavras, porque

²¹ "quia quamvis sibi nota non sit, notum tamen ei est quam bonum sit, ut sibi nota sit. Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse, et quam pulchrum sit se nosse, iam nosse." De Trinitate X, 5.

²² "An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt, per quamdam occultam memoriam (...) et credit ad eundem finem, nisi se ipsam cognoverit, se pervenire non posse? Ita dum illud amat, hoc quaerit: et notum amat illud, propter quod quaerit ignotum." De Trinitate X, 5.

²³ "Sed cur memoria beatitudinis suae potuit, et memoria sui cum ea perdurare non potuit, ut tam se nosset quae uult pervenire, quam novit illud quo uult pervenire?" De Trinitate, X, 5.

ama o conhecer é que deseja conhecer algo - seja outro ou seja a si mesma. [A alma] "*sabe pois o que seja conhecer e, amando o conhecer, deseja também conhecer-se.*"²⁴ Entretanto, ama o conhecer não apenas em relação à forma, mas inclusive em relação ao conteúdo, na medida em que essa capacidade formal efetivamente se refere a determinado objeto; pois conhece o conhecer na referência a um objeto, ou seja, conhece o conhecer ao conhecer que conhece um objeto ou mesmo ao conhecer que desconhece um objeto: "*com efeito, sabe que conhece outras coisas, embora não se conheça a si mesma.*"²⁵ E, contudo a alma ainda não conheça a si mesma, ao menos conhece em si mesma o conhecer. Ora, mas então a alma se conhece de algum modo, a saber, se conhece por sua própria capacidade cognitiva. "*Como (...) conhece o seu conhecer, se não se conhece a si mesma? (...) Pois não conhece outra alma capaz de conhecer, mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma.*"²⁶ Então, o que a alma conhece de si mesma serve como fundamento do desejo de conhecer a si mesma. Ou seja, a alma conhece algo de si mesma [parte], pelo que deseja conhecer a si mesma [todo]. Assim como a alma deseja conhecer objeto exterior conforme o conhece parcialmente, deseja conhecer a si mesma conforme se conhece parcialmente. Portanto, a possibilidade segundo a qual a alma deseja se conhecer porque se conhece de algum modo, a saber, se conhece como alma cognitiva, parece adequada por ser a única a conferir dimensão e legitimidade própria ao desejo do conhecimento de si. "*Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a alma que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhece-se, pois, procurando-se, e ignora-se ao se procurar para se conhecer.*"²⁷

A possibilidade assim constituída, entretanto, não está isenta de toda dificuldade. Uma consideração mais atenta revela o caráter intrinsecamente problemático de sua constituição. Pois, aceito que a alma se conhece parcialmente enquanto se conhece como cognitiva, também é aceito o pressuposto de que a alma não é cognitiva no todo, mas na parte. Precisamente, a alma não é a capacidade cognitiva, somente possui a capacidade cognitiva à maneira de atributo. Então, não é a sua totalidade mas apenas a sua parte cognitiva

²⁴ "Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit esse." De Trinitate X, 5.

²⁵ "Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit" De Trinitate X, 5.

²⁶ "Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? (...) Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam." De Trinitate X, 5.

²⁷ "Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit

que está envolvida na apreensão do conhecimento; ou seja, não toda alma mas parte da alma efetivamente conhece. Assim, a consideração da alma enquanto sujeito cognitivo admite apenas a coincidência parcial de ambos, e não a coincidência plena, isto é, admite apenas que parte da alma procede enquanto sujeito cognitivo, e não que a alma toda procede enquanto sujeito cognitivo. Dado isso, fica evidente que a possibilidade, enquanto tentativa de solucionar um problema acaba por colocar problema maior, a saber, o da divisão no interior da própria alma; sustentar que a alma comporta uma parte cognitiva é sustentar que não se encontra inteira, mas parcialmente, no ato do conhecimento, de modo inadmissível: "*Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: "sabe a totalidade do que é", mas: "o que sabe, é a alma toda que sabe."*"²⁸ Portanto não é apenas parte da alma mas sim a alma toda que sabe ou que conhece algo sobre si mesma.

Pois assim como a alma toda conhece algo exterior a si mesma, assim também a alma toda conhece algo sobre si mesma. Portanto, a alma toda se conhece como cognitiva. E a certeza de se conhecer como cognitiva implica a certeza, mais primordial, de se conhecer como vida; pois "*o que lhe é mais conhecido do que saber que vive? Não pode ser alma e não viver, quando ainda possui algo a mais, que é a inteligência.*"²⁹ Então, a alma toda se conhece como cognitiva e se conhece como vida, portanto, se conhece como alma. Pois mesmo quando ainda não se conhece, contudo se procura para se conhecer, ou seja, procura a si mesma e não outro no lugar de si mesma. Enfim, a alma somente se procura para se conhecer porque se conhece como o próprio objeto procurado.

Em um resumo, pode-se dizer que a alma toda conhece e vive, assim, que a alma toda não possui sua capacidade cognitiva e sua vida como dois atributos, de modo a formar identidade apenas parcial, mas que a alma toda é capacidade cognitiva e é vida, de modo a formar identidade plena. Portanto, a alma toda é cognitiva, a alma toda é vida e, além disso, a alma toda é alma; a alma toda se conhece como cognitiva, como vida e como alma. Dessa forma, a alma toda se conhece toda, isto é, a alma toda enquanto sujeito cognitivo se conhece toda enquanto objeto cognitivo: "*Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. (...) Assim como a alma é alma toda inteira, assim a alma toda inteira vive. Sabe que tem vida. Portanto, conhece-se totalmente. Finalmente, quando a alma procura conhecer-se, já sabe que é alma (...) Se, pois,*

ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit." De Trinitate X, 5.

²⁸ "Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico: << Totum scit>>; sed <<quod scit, tota scit>>." De Trinitate X, 6.

sabe em si mesma que é alma, e é alma inteira, conclui-se que se conhece totalmente.”³⁰ Ora, a alma toda se conhece toda, então por que ainda procura se conhecer, dado que se conhece? Pois é fato que a alma deseja conhecer a si mesma, então procura a si mesma para se conhecer. Porém, por qual motivo procura se conhecer? Talvez porque a alma conheça uma parte e desconheça outra parte de si mesma. Assim, não se trata mais de conceber que uma parte da alma conhece a si mesma, e sim que a alma toda conhece uma parte de si mesma. Ou seja, a alma toda enquanto sujeito conhece parte de si mesma enquanto objeto e desconhece parte de si mesma enquanto objeto. Desse modo, a alma deseja somente conhecer parte de si mesma e não a si mesma.

Nessa perspectiva, contudo, não ocorre verdadeiramente desejo do conhecimento de si – caracterizado como conhecimento total do próprio ser – mas ocorre apenas desejo do conhecimento de parte de si – caracterizado como conhecimento de certa parte do ser, não do próprio ser. Pois a alma conhece parte de si e então deseja conhecer a parte desconhecida de si. Portanto, conhece de certo modo o que deseja conhecer pois, se conhece que desconhece parte de si mesma, conhece a dimensão de si mesma. Assim é atestado mais uma vez o caráter paradoxal do desejo de conhecimento, expresso pela própria maneira como procura conhecer o que antes conhece. É possível, dessa forma, considerar o paradoxo do conhecimento paralelo ao paradoxo da memória: assim como a alma procura conhecer o que não é absolutamente desconhecido, a memória procura lembrar o que não é absolutamente esquecido; assim como a alma procura conhecer a parte desconhecida pela conhecida, a memória procura lembrar a parte esquecida pela recordada. O livro X das *Confissões* fornece descrição respectiva acerca da memória: “... *quando a própria memória perde alguma coisa, como acontece quando nos esquecemos e procuramos lembrar-nos, onde afinal a procuramos senão na própria memória? E se esta, por acaso, nos apresenta uma coisa por outra, nós a rejeitamos até que nos ocorra o que procuramos. E quando tal acontece, dizemos: “É isto”. E assim não diríamos se não a reconhecêssemos, e também não a reconheceríamos se não nos lembrássemos dela. É claro que a tínhamos esquecido. Todavia, talvez não nos tivesse saído completamente da memória; talvez, por meio da parte que nos ficou impressa na memória, procurássemos a outra.*”³¹

²⁹ “Deinde quid eius ei tam notum est, quam se vivere? Non potest autem et mens esse, et non vivere, quando habet etiam amplius ut intellegat” De Trinitate X, 6.

³⁰ “Scit se igitur totam. (...) Sicut ergo mens tota mens est, sic tota vivit. Novit autem vivere se. Totam se igitur novit. Postremo cum se nosse mens quaerit, mentem se esse iam novit (...) Porro si hoc in se novit quod mens est, et tota mens est, totam se novit.” De Trinitate X, 6.

³¹ “Quid cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit cum obliuiscimur, et quaerimus ut recordemur? Ubi tandem quaerimus, nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud

Assim também, de maneira análoga, a alma procura a parte desconhecida de si pela parte conhecida de si; ora, mas então somente deseja conhecer parte de si mesma, não a si mesma. “*Nesse caso buscaria só uma parte de si mesma, não a si mesma. Mas quando dizemos si mesma*”, *queremos dizer a alma toda.*”³² Portanto, tal possibilidade não contribui para a compreensão do conhecimento de si e, mais do que isso, esvazia o seu próprio sentido. Pois conhecimento de si significa conhecimento do sujeito enquanto sujeito ou, em uma palavra, auto-conhecimento; ao contrário, conhecimento parcial de si significa conhecimento do sujeito enquanto objeto, isto é, conhecimento do sujeito não enquanto sujeito mas enquanto algo diferente do sujeito. Portanto, abordar o conhecimento de si pela ótica do conhecimento parcial de si é, no mínimo, abordar erroneamente o problema. E, uma vez que a presente possibilidade assim procede, é necessário desconsiderá-la em favor de outra.

Então, uma possibilidade alternativa consiste no fato que o desejo do conhecimento de si não mais é pensado como paralelo à memória, mas pensado em termos de memória; ou seja, não se trata de pensar que a alma deseja conhecer uma parte desconhecida de si mesma mas que deseja lembrar uma parte esquecida de si mesma. Ora, mas como a alma esquece parte de si mesma se não está ausente a si mesma? De fato, a alma somente esquece algo que lhe está ausente e, como não pode se ausentar de si mesma, não pode se esquecer de si mesma. “*Pois está toda presente a si mesma.*”³³

A presença total da alma a si mesma, contudo, torna incompreensível o desejo de conhecer a si mesma; nesse caso, nada falta a si mesma como sujeito que possa servir a si mesma como objeto. Ou seja, a alma toda enquanto sujeito se conhece toda enquanto sujeito de modo que nada resta desconhecido de si que possa justificar o desejo do conhecimento de si. Assim, o referido desejo somente apresenta um caráter ilusório e não um caráter real, dado que a alma deseja conhecer a si mesma porque se ilude a respeito de si mesma; e tanto se ilude a respeito de si mesma que procura outro no lugar de si mesma: “*...não é o sujeito que busca o que lhe falta. Ao se procurar toda, nada lhe falta dela mesma.*”³⁴ Dessa forma, é coerente concluir que a alma na presença total a si mesma não procura por princípio a si mesma, exceto quando se

occurrat quod quaerimus: et cum occurrit, dicimus, Hoc est; quod non diceremus nisi agnosceremus, nec agnosceremus nisi meminissemus. Certe ergo obliti fuimus. An non totum exciderat, sed ex parte quae tenebatur pars alia quaerebatur. ” Confessionum X, 28. Agostinho. *Confissões*. A citação segue a tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus, São Paulo, 1984.

³² “Quod si ex parte se novit ex parte autem adhuc quaerit, non se ipsam, sed partem suam quaerit. Cum enim ea ipsa dicitur, tota dicitur.” De Trinitate X, 6.

³³ “Tota ergo sibi praesto est...” De Trinitate X, 6.

³⁴ “...hoc enim deest quod quaeritur, non illa quae quaerit. Cum itaque tota se quaerit nihil eius deest.” De Trinitate X, 6.

ilude a seu próprio respeito. Mais uma vez, portanto, o desejo de conhecer a si mesma não somente não é esclarecido como também desprovido de sentido.

O mesmo ocorre na consideração da alma como presença parcial a si mesma; nesse caso, a alma procura parte de si mesma, contudo ainda não procura a si mesma: *“a parte encontrada procura a parte não encontrada e assim a alma não se procura, porque nenhuma parte sua se toma como objeto de procura. A parte encontrada não se busca a si mesma e a parte não encontrada ainda também não se procura, pois é objeto de busca da parte já encontrada.*

*Portanto, pelo fato de a alma toda não se procurar e tampouco nenhuma de suas partes também se procurar, conclui-se que a alma não se procura a si mesma de forma alguma.”*³⁵ Assim, é comprovada a impossibilidade de um verdadeiro desejo do conhecimento de si pois, quer a alma esteja na presença total a si mesma, quer a alma esteja na presença parcial a si mesma, não se coloca de maneira nenhuma.

Dessa forma, a investigação do conhecimento de si realizada sob o mesmo modelo que a investigação do conhecimento de algo resultou apenas em fracasso. De fato, o conhecimento de si não se esclarece pelo modelo da parte ao todo, enquanto o conhecimento de algo assim se esclarece. Então, a compreensão do primeiro exige verdadeira mudança de perspectiva em relação ao próprio modelo do conhecimento, o que será motivo de análise a seguir.

³⁵ “...pars quae inventa est quaerit partem quae nondum inventa est; non se ergo mens quaerit, cuius se nulla pars quaerit. Pars enim quae inventa est, non se quaerit: pars autem quae nondum inventa est, nec ipsa se

Capítulo dois:

Análise dos parágrafos 7 a 16 do livro X d ‘A Trindade de Agostinho de Hipona

O novo sentido do “conhece-te a ti mesmo” (parágrafo 7)

A investigação do conhecimento de si pautada no mesmo modelo que a investigação do conhecimento de algo obteve apenas resultados fracassados. Nesse momento da análise, o preceito do “conhece-te a ti mesmo” aparece como vazio de sentido e como contraditório, uma vez que as tentativas de realizá-lo foram ao absurdo. Assim, a problemática recai sobre o próprio preceito: “*Por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma?*”³⁶ Pois se o preceito enquanto tal não é realizável não há motivo algum para sua justificativa. A dúvida sobre a validade do preceito guarda grande importância na medida em que aparece como determinante para o prosseguimento da análise. De fato, ela marca a tomada de dois caminhos possíveis, a saber: ou o abandono da consideração sobre o preceito, por falta de significado, ou a permanência da consideração sobre o preceito, por mudança de significado.

*“La question que pose Augustin quant à la signification de l’oracle delphique n’est pas rhétorique. Elle survient au moment où ce précepte semble n’avoir plus aucun sens (...) Il faut donc soit renoncer au précepte delphique, dans l’idée qu’il est sans objet, soit le conserver en lui donnant un sens nouveau.”*³⁷

Para a tomada do primeiro caminho – o abandono da consideração sobre o preceito – é necessária a verificação exaustiva do preceito como não realizável. Até o momento, contudo, o preceito não foi

quaerit, quoniam ab ea quae iam inventa est parte quaeritur. Quocirca quia nec tota se mens quaerit, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit.” De Trinitate X, 6.

³⁶ “Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?” De Trinitate X, 7.

realizável à luz de determinado modelo de conhecimento, a saber, o modelo de conhecimento que vai da parte ao todo. Sendo assim, a tomada do segundo caminho – a permanência da consideração sobre o preceito – parece mais adequada na medida em que o preceito pode ser realizável à luz de um outro modelo de conhecimento. Pois o fato de não ser realizável em um modelo não impede que seja realizável em outro modelo.

Então, o conhecimento de si ordenado pelo preceito não é mais compreendido no mesmo modelo que o conhecimento de algo. Ou seja, o conhecimento de si não é mais compreendido como um conhecimento que vai da parte ao todo, pelo contrário, é compreendido como um conhecimento total e imediato. Pois aparece novo modelo de conhecimento caracterizado enquanto um dado constantemente presente por oposição a uma gênese. À luz do novo modelo, o preceito do conhecimento de si pode enfim ser reinterpretado de acordo com uma mudança de método: ao invés de conhecer a si à maneira de conhecer algo, basta conhecer a si (*nosse*) de maneira a pensar em si (*cogitare*).

O “nosse” é o conhecimento de si total e imediato que, contudo, fica implícito. Antes de mais nada, acompanha e mesmo é condição de todo conhecimento. Mas porque o “nosse” acompanha todo conhecimento, o “nosse” quase não retorna a si mesmo. Por isso caracteriza conhecimento de si implícito, ou seja, conhecimento de si não atualizado.

O “cogitare” é o conhecimento de si atualizado no pensamento. Acontece no momento em que o “nosse” retorna a si mesmo para pensar em si mesmo. O ato do retorno a si que produz o pensamento de si compreende, portanto, o “cogitare” :

“cogitare est donc le mouvement d’une pensée qui recueille en soi les connaissances latentes qu’elle contient, soit que elle ne les ait jamais encore considérées (auquel cas elle apprend), soit que elle les ait déjà eues, puis oubliées, auquel cas elle se souvient.”³⁸

A distinção entre “nosse” e “cogitare” concede novo significado ao preceito do “conhece-te a ti mesmo”. O preceito deixa de significar procura a um conhecimento não dado e passa a significar retorno a um conhecimento sempre dado de modo total e imediato. Ou seja, o preceito não adverte para adquirir o conhecimento, mas para pensar o conhecimento dado desde sempre. Nesse sentido, não se trata rigorosamente de conhecer a si mesmo mas de pensar em si mesmo:

³⁷ Bermon, E. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, p. 25

“...l’oracle delphique veut donc désormais dire: << Pense toi toi-même>>. Plus précisément, l’oracle invite l’esprit à se penser lui-même comme il se connaît déjà (...) Il invite à acquérir une pensée de lui-même qui soit em adéquation avec la connaissance qu’il a nécessairement de lui-même. Em d’autres termes, pourrait –on dire, l’objet de l’oracle, c’est le “cogito” lui-même.”³⁹

Enfim, a problemática inicial : “*Por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma?*”⁴⁰ pode ser resolvida. Com efeito, é para que a alma pense em si mesma assim como conhece a si mesma. A coincidência entre pensamento de si e conhecimento de si revela a própria forma do preceito; e subjacente à forma do preceito está o conteúdo do preceito, isto é, o sentido efetivo do “conhece-te a ti mesmo”. Em relação à alma, o sentido efetivo de conhecer a si mesma é “*pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquela a quem deve estar sujeita e acima das coisas às quais dominar. Sob aquela por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir.*”⁴¹

Quanto a isso diz Gilson:

“<<Nosce te ipsum>> pourquoi ce précepte? Afin que, sachant ce qu’elle est, l’âme vive en accord avec sa vraie nature, c’est-à-dire, afin qu’elle se mette à la place qui lui convient: au-dessous de Celui à qui elle doit se soumettre, au-dessus de ce qu’elle doit dominer; au-dessus du corps et au-dessous de Dieu.”⁴²

Assim, o conhecimento da alma de si mesma implica não apenas conhecimento da natureza que lhe é própria mas também conhecimento da ordem que lhe é própria. Antes, o conhecimento de uma é inseparável do conhecimento da outra: porque a alma se conhece como natureza incorpórea também se conhece como natureza ordenada entre o corpóreo e o divino.

O que faz a alma superior ao corpóreo não é tanto seu caráter incorpóreo mas principalmente seu caráter racional. Pois a alma submete o mundo corpóreo pelo julgamento racional. Assim, é a própria razão

³⁸ Gilson, E. *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 101.

³⁹ Bermon, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 25

⁴⁰ “Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?” De Trinitate X, 7.

⁴¹ “...ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.” De Trinitate X, 7.

⁴² Gilson, E. *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 2

que define a essência e a dignidade da alma em relação ao mundo corpóreo.

O que faz a alma inferior a Deus, nesse aspecto, é seu caráter de mera receptividade da regra racional. A alma não é a origem mas a receptora da regra racional provinda de Deus. Assim, a alma conhece em si mesma a regra racional enquanto necessária e imutável, portanto, enquanto princípio de julgamento do contingente e mutável. Ou seja, a alma conhece em si mesma a regra racional (necessária e imutável) com o que submete o mundo corpóreo (contingente e mutável) sem, contudo, confundir-se.

Pois a alma não se confunde nem à regra racional nem ao mundo corpóreo devido a certa oposição de natureza: por um lado, a regra racional é necessária e imutável enquanto a alma é contingente e mutável; por outro lado, a alma é incorpórea e racional enquanto o mundo é corpóreo e irracional. Dessa forma, a alma está tanto abaixo de Deus como acima do mundo corpóreo, e portanto, está ordenada entre um e outro.

Mas a ordenação entre Deus e o mundo corpóreo pertence à alma de direito, porém nem sempre de fato: de direito, por sua natureza, de fato, por sua disposição. Assim, a alma está de fato ordenada entre Deus e o mundo corpóreo somente quando disposta ao primeiro para dispor o segundo. Ou seja, a alma está de fato ordenada somente quando submetida a Deus para submeter o mundo corpóreo; antes, é condição necessária estar submetida para submeter. Pois a alma não é o próprio princípio mas apenas o meio de submissão do mundo corpóreo – isto é, a alma não submete por si mesma mas por regra racional superior a si mesma.

A alma deve, portanto, reconhecer que a regra racional é superior a si mesma porque é originária de Deus e não de si mesma; assim, e somente assim, a alma estará disposta e submetida a Deus para dispor e submeter o mundo corpóreo. Ou seja, a alma deve reconhecer a dependência a Deus enquanto única maneira de estar ordenada abaixo de Deus e acima do mundo corpóreo; na verdade, está ordenada tanto abaixo quanto acima por uma só e mesma disposição para Deus.

Assim a alma disposta para Deus está também disposta para si mesma. Pois porque permanece em Deus permanece em si mesma, porque se sustenta em Deus se sustenta em si mesma. De fato, a alma não se constitui na independência da relação a Deus mas, pelo contrário, na dependência da relação a Deus. Também a alma não se conhece na independência da relação a Deus mas, pelo contrário, na dependência da relação a Deus.

Pois a alma conhece a si mesma porque antes conhece Deus: conhece a si mesma como incorpórea porque antes conhece Deus acima de si mesma e o mundo corpóreo abaixo de si mesma; conhece a si

mesma como racional porque antes conhece Deus como princípio de razão e o mundo corpóreo em si mesmo como desprovido de razão.

“...autre chose est une connaissance de soi implicite (notitia), autre chose le acte par lequel l’âme se pense (cogitatio), par lequel elle se retourne sur elle-même pour se découvrir sujet connaissant. Or l’âme ne peut jamais perdre la connaissance implicite d’elle-même, qui est inséparable de son être, mais par contre, elle peut ne pas se penser, et donc ne pas se saisir dans la relation a Dieu qui la constitue.”⁴³

“la relation de l’âme à elle-même et sa relation a Dieu sont étroitement liés; la première ne saurait être parfaite sans la seconde.”⁴⁴

Tanto é verdade que caso a alma procure permanecer em si mesma e não em Deus, caso a alma procure se sustentar em si mesma e não em Deus, não mais permanece em si mesma, não mais se sustenta em si mesma.⁴⁵ Enfim, caso a alma procure conhecer a si mesma por si mesma e não por relação a Deus, não mais conhece a si mesma: *“...a alma age como que esquecida de si mesma. Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus, com o auxílio de Deus, mas ser o que ele é por si própria, afastando-se dele e resvalando. Firma-se cada vez menos, porque se ilude, pensando subir cada vez mais alto. Não se basta a si mesma, e nem lhe basta bem algum, ao se afastar daquele que unicamente se basta.”⁴⁶*

A alma que procura a independência da relação a Deus recebe a dependência da relação ao mundo corpóreo: *“Por isso devido à sua pobreza e às dificuldades sem conta, entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimentos do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver*

⁴³ Bochet, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu.*, p. 160.

⁴⁴ Idem, p. 216.

⁴⁵ “Bom para mim é apegar-me com Deus, porque, se eu não permanecer nele, tampouco poderei permanecer em mim mesmo.” “Mihi autem inhaerere deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero.” Confessionum VII, 17.

⁴⁶ “...tanquam sui sit oblita, sic agit. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, uolens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius; quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit.” De Trinitate X, 7.

com muito cuidado, perde a tranquilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma. (Só se preocupa com o que pode perder, não consigo mesma.)”⁴⁷

Assim a alma vai de Deus ao mundo corpóreo ironicamente quando procura permanecer em si mesma por si mesma. Pois do mesmo modo que a alma permanece em si mesma e acima do mundo corpóreo quando disposta para Deus, também a alma permanece abaixo de si mesma e assimilada ao mundo corpóreo quando afastada de Deus. E tanto a disposição para Deus quanto o afastamento de Deus ocorrem segundo uma ordem cognitiva e segundo uma ordem moral: Deus não é apenas objeto de conhecimento mas sobretudo objeto de amor.

Isto é, a alma ou está disposta para Deus por amor a Deus ou está afastada de Deus por amor ao mundo corpóreo. A alma disposta para Deus está disposta para si mesma e dispõe do mundo corpóreo, mas a alma afastada de Deus está afastada de si mesma e assimilada ao mundo corpóreo. Uma vez assimilada, a alma se confunde e não mais se discerne do mundo corpóreo.

Pois a alma ama aquilo a que está assimilada e se conhece enquanto está assimilada: assim, porque ama o mundo corpóreo se conhece também enquanto mundo corpóreo. *“É tanta a força do amor, que as coisas em que (...) pensou longamente com amor e a elas aderiu com o visco do apego com amor, ela as leva dentro de si mesma, mesmo quando delas se distancia, de certo modo, para pensar-se em si mesma. E porque são corpos que amou extrinsecamente pelos sentidos corporais e se apegou a eles por uma duradoura familiaridade, (...) enreda-se nessas imagens.”⁴⁸*

Portanto, a alma fica assimilada e confundida ao mundo corpóreo mesmo quando procura se distanciar para se conhecer; decerto, não fica assimilada e confundida à exterioridade do mundo corpóreo, mas à imagem incorpórea do mundo corpóreo, formada em si mesma. Entretanto, mesmo a alma assimilada e confundida ao mundo corpóreo permanece superior devido à própria capacidade de julgar o mundo corpóreo: *“Conserva contudo o poder com o qual emite livremente um juízo sobre a beleza dessas imagens. Esse poder é propriamente a mente, ou seja, a inteligência racional à qual permanece como princípio de*

⁴⁷ “ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit, atque ita cupiditate acquirendi notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis secura est quod se non possit amittere.” De Trinitate X, 7.

⁴⁸ “...tanta uis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitauerit, eis que curae glutino inhaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamauit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est (...) imagines eorum convolvit.” De Trinitate X, 7.

judgamento.”⁴⁹

Enfim, a alma afastada de Deus está assimilada ao mundo corpóreo, mas ainda permanece a capacidade de julgar o mundo corpóreo. No entanto, para julgar a alma necessita da regra do julgar que não encontra em si mesma, mas acima de si mesma.

*“...apparaît dans la pensée quelque chose dont ni les objets qu’elle pense, ni elle-même qui les pense, ni sauraient rendre raison, c’est le jugement vrai, avec le caractère de nécessité qu’il implique. La vérité du jugement, tel est l’élément que, faute de pouvoir le produire, elle doit recevoir.”*⁵⁰

*“Si donc l’âme ne cherche le beau et le bien qu’en Dieu, se contentant d’être elle-même belle et bone par ressemblance aux idées divines qui la dominent, elle se tient à son rang et ne risque pas de s’oublier. Dès au contraire qu’elle prétend se suffire à elle-même et tenir de soi cette perfection qu’elle ne peut recevoir que de Dieu, elle se détourne de lui, se tourne vers le corps et diminue de perfection dans la mesure même où elle prétend croître, car une fois écartée de Celui qui seul suffit, elle ne saurait se suffire, ni aucune autre chose ne pourrait la contenter.”*⁵¹

*“...du fait même de cette chute, l’esprit ne dispose plus d’une pensée adéquate de l’ordre naturel, ni non plus de sa place dans cet ordre. En effet, s’étant trop aimé soi-même, il semble que l’esprit se soit pour ainsi dire enfermé lui-même dans une <<chambre obscure>>, dans laquelle sa perception de l’ordre est une image inversée de l’ordre véritable: il s’imagine qu’il s’élève, tandis qu’il chute.”*⁵²

⁴⁹ “servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet.” De Trinitate X, 7.

⁵⁰ Gilson, E. *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p.119.

⁵¹ Idem, p. 133-4.

⁵² Bermon, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p.197.

O falso conhecimento de si (parágrafos 8, 9 e 10)

A alma, assimilada ao mundo corpóreo, acaba por se confundir e por se conhecer como mundo corpóreo. De fato, a alma se conhece como mundo corpóreo porque se identifica ao mundo corpóreo. Assim comete grande erro pois, sendo uma natureza incorpórea, não obstante se identifica a uma natureza corpórea.

Esse erro da alma é tão comum que não pode ser dimensionado apenas enquanto caso isolado mas somente enquanto caso coletivo; com efeito, esse erro não aparece por uma vez ou outra mas aparece por fundamento na história das doutrinas materialistas. Assim a dimensão do erro é considerada quanto a dimensão das doutrinas materialistas.

Portanto, e como pressuposto, as doutrinas materialistas são abordadas enquanto expressões diversas desse mesmo erro. Ou seja, as doutrinas materialistas são abordadas enquanto compartilham o mesmo erro fundamental de identificar alma e corpo. O acordo inicial, contudo, não impede desacordos posteriores entre as doutrinas materialistas; pois, de fato, cada uma identifica alma e corpo à sua maneira.

Em primeiro lugar, há doutrinas materialistas que identificam a alma à parte do corpo considerada mais nobre. Assim, uma doutrina considera a alma como sendo o sangue, outra doutrina considera a alma como sendo o cérebro e, por fim, ainda outra doutrina considera a alma como sendo o coração. “...*uns julgaram que a alma fosse o sangue, outros, o cérebro, e ainda outros, o coração.*”⁵³ Essas doutrinas concordam quando identificam a alma à parte do corpo considerada mais nobre, pois reconhecem a alma como superior no corpo e como governante do corpo. Porém, essas doutrinas discordam quando identificam a alma a diferentes partes do corpo conforme consideram ser a mais nobre.

Em segundo lugar, há doutrinas materialistas que identificam a alma a certa composição dos átomos. Em terceiro lugar, há doutrinas materialistas que identificam a alma a um dos quatro elementos, por exemplo, identificam a alma ao ar e também ao fogo. Em quarto e último lugar, há doutrinas materialistas que identificam a alma à própria estrutura e à própria harmonia do corpo. “*Outros julgaram que a alma fosse formada de corpúsculos bem diminutos e indivisíveis, chamados átomos, que afluem uns para os outros e se aglutinam. Outros julgaram ser o ar ou o fogo, a substância anímica. Outros ainda, que não é substância alguma, pois consideravam como substância somente o corpo e não encontravam a alma no corpo. Assim, opinaram que a alma seria a própria constituição corporal ou um conjunto de elementos primordiais aos*

⁵³ “Itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor...” De Trinitate X, 9.

quais a carne como que está aderente.”⁵⁴

A exposição das doutrinas materialistas n’*A Trindade* faz eco à exposição das doutrinas materialistas nas *Tusculanas*. Eis: “*O que é, aliás, a alma mesma, qual é sua sede, sua origem? Se concorda pouco a esse respeito: para uns, a alma não é outra coisa que o coração. (...) Empédocles pretende que a alma seja o sangue que rega o coração; para outros, uma parte determinada do cérebro é o elemento dirigente da alma (...) para o estóico Zenão, é o fogo (...) Aristoxeno (...) faz da alma uma espécie de tensão do próprio corpo, comparável ao que no canto junto a lira se chama harmonia: do conjunto do corpo, em razão de sua natureza e disposição, se distinguiria uma gama de movimentos análoga aos tons do canto. (...) Demócrito (...) realiza a alma por meio de corpúsculos lisos e arredondados e por efeito de uma espécie de concurso gratuito.*”⁵⁵

Contudo, se por um lado há semelhança na exposição, por outro lado há diferença no objetivo da exposição. Pois mesmo se compartilham igual conclusão a respeito das doutrinas materialistas, todavia não compartilham igual posição a respeito das doutrinas materialistas. Assim, as *Tusculanas* e *A Trindade* compartilham a conclusão de que as doutrinas materialistas, uma vez que identificam alma e corpo, acabam por considerar a alma mortal como o corpo. Porém, enquanto as *Tusculanas* não se decide quanto à verdade ou quanto à falsidade das doutrinas materialistas, *A Trindade* se decide quanto à completa falsidade das doutrinas materialistas.

Com efeito, isso é em princípio evidente, pois as doutrinas materialistas são antes abordadas enquanto dimensão coletiva do erro sistemático de identificar alma e corpo. Mas a dimensão coletiva do erro

⁵⁴ “Alii ex minutissimis individuisque corpusculis, quas atomos dicunt, concurrentibus in se atque cohaerentibus, eam confici crediderunt. Alii aërem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii eam nullam esse substantiam, quia nisi corpus nullam substantiam poterant cogitare, et eam corpus esse non inveniabant: sed ipsam temperationem corporis nostri vel compagem primordiorum, quibus ista caro tanquam conecitur, esse opinati sunt.” De Trinitate X, 9.

⁵⁵ “Qu’est-ce d’ailleurs que l’âme même, qu’il est son siège, son origine? Ou ne s’accorde guère là-dessus: pour les uns, l’âme n’est autre chose que le cœur (...) Empédocle veut que l’âme soit le sang qui baigne le cœur; pour d’autres, une partie déterminée du cerveau est l’élément dirigeant de l’âme (...) pour le stoïcien Zénon, c’est du feu (...) Aristoxène (...) fait de l’âme une sorte de tension du corps même, comparable à ce qui dans le chant et sur la lyre s’appelle harmonie: de l’ensemble du corps, en raison de sa nature et de sa disposition se dégagerait une gamme de mouvements analogue aux tons dans le chant (...) Démocrite (...) réalise l’âme au moyen de corpuscules lisses et arrondis et par l’effet d’une espèce de concours fortuit...” “Quid sit porro ipse animus aut ubi aut unde, magna dissensio est. Aliis cor ipsum animus uidetur (...) Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem; aliis pars quaedam cerebri uisa est animi principatum tenere; (...) Zenoni stoico animus ignis uidetur (...) Aristoxenus (...) ipsius corporis intentionem quandam, uelut in cantu et fidibus quae ἁρμονία dicitur; sic corporis totius natura et figura uarios motus cieri tamquam in cantu sonos (...) Democritum (...) leuibis et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito...” Tusculanes I, 18-22. Cicero. *Tusculanes*. Tomo I. Texte établi par Georges Fohem et traduit par Jules Humbert. Les Belles Lettres, Paris, 1931.

tão somente expressa de modo manifesto a dimensão individual do erro. Assim, a atenção sobre a dimensão individual do erro, que se apresenta no livro VII das *Confissões*, acrescenta em muito à compreensão do modo como cai em erro tanto a alma a respeito de si mesma quanto, por extensão, a respeito de Deus.

O livro VII das *Confissões* apresenta a dimensão individual do erro porque apresenta o momento onde o autor tinha somente como possível a concepção corpórea do mundo, nisso incluso a alma e Deus. Uma vez que o pensamento estava completamente habituado ao mundo corpóreo, não era então capaz de conceber um ser existente e incorpóreo. Assim, tornava um ser de fato existente e incorpóreo – tal como a alma e tal como Deus – em um ser existente e corpóreo: “...eu considerava como um nada absoluto tudo aquilo que não se estendesse num certo espaço, ou não tivesse a capacidade de se difundir, condensar-se, dilatar-se ou adquirir uma dessas características. De fato, meu pensamento não ia além das coisas que se vêem com os olhos do corpo (...). Desse modo, eu fazia de tuas criaturas uma enorme e única massa, na qual se distinguem diversos gêneros de corpo – aqueles que são realmente corpos e os espirituais que minha imaginação tornava corpóreos. E essa massa eu a imaginava imensa (...) embora limitada de todos os lados, envolta e de todas as partes penetrada por ti, Senhor, que permanecias infinito em todas as direções, como um mar que, em toda parte e por todos os lados, formaria um mar imenso, estendendo-se infinitamente na imensidade contendo dentro de si uma esponja enorme porém limitada e toda embebida desse mar imenso. Assim imaginava eu a tua criação, limitada, mas cheia de ti, que és infinito.”⁵⁶

Assim, é possível constatar a produção do mesmo erro em duas dimensões: a dimensão coletiva, dada no livro X d’A *Trindade*, a dimensão individual, dada no livro VII das *Confissões*. Tanto em uma como em outra a alma comete o mesmo erro sobre si mesma, a saber, o erro de pensar a si corpórea quando incorpórea. Ou seja, a alma acrescenta certa imagem corpórea a si mesma sem a qual não consegue pensar a si mesma. Portanto, o erro ocorre não porque a alma não está na presença de si mesma, mas porque a alma acrescenta algo à presença de si mesma: “...os defensores da corporeidade da alma erram, não por a alma lhes ser desconhecida, mas porque acrescentam elementos sem os quais não percebem qual seja a natureza da alma. Quando se pede a eles que pensem algo sem o auxílio dessas representações corporais, consideram

⁵⁶ “...quidquid non per aliquanta spatia tenderetur, uel diffunderetur vel conglobaretur uel tumeret, uel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrari. per quales enim formas ire solent oculi mei (...) et feci unam massam grandem, distinctam generibus corporum, creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram; et eam feci grandem (...) undique uersum sane finitam: te autem, domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum; tamquam si mare esset, ubique et undique per immensa infinitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed

não poder existir tal coisa.”⁵⁷

Decerto a alma na presença de si mesma sempre conhece a si mesma de modo total e imediato; entretanto, como permanece concentrada não sobre si mesma mas sobre o mundo corpóreo, acaba por pensar a si mesma não a partir de si mesma mas a partir do mundo corpóreo. Isto é, acaba por pensar a si mesma não a partir da presença imediata de si mesma mas a partir da presença mediata imagem corpórea de si mesma. Então a alma não diferencia mais o mundo corpóreo de si mesma e, assim, procura a ambos “descobrir” (*invenire*)⁵⁸ por uma única maneira.

Pois a alma descobre objeto corpóreo com o auxílio e com a direção dos sentidos e assim também procura descobrir a si mesma com o auxílio e com a direção dos sentidos; à maneira que descobre objeto corpóreo, procura descobrir a si mesma como objeto corpóreo. Contudo, a alma não pode absolutamente descobrir a si mesma com o auxílio e com a direção dos sentidos – dado não ser objeto corpóreo – como também não pode absolutamente descobrir a si mesma – dado não ser ausente a si mesma.

“...l’esprit n’a pas à <<s’inventer>> lui-même, de la façon dont il invente toutes les choses, sensibles ou intelligibles, qui lui échappent tant qu’il n’est pas venu les trouver. L’esprit n’a pas à se dévoiler lui-même pour se découvrir, il n’a pas à se trouver en venant se trouver lui-même car il est déjà lui-même. Tout peut <<venir>> à l’esprit, sauf l’esprit lui-même.”⁵⁹

A alma pode descobrir seja algo exterior e inferior a si mesma (o mundo corpóreo através dos sentidos), seja algo interior e inferior a si mesma (a representação do mundo corpóreo através de si mesma), seja, por fim, algo interior e superior a si mesma (a verdade eterna através de si mesma) mas não pode descobrir a si mesma. Pois descobrir significa descobrir algo antes ausente mediante movimento de busca; e como a alma não é ausente mas é presente a si mesma não pode de maneira nenhuma descobrir a si mesma.

“ La présence à soi définit en effet fondamentalement la conscience comme conscience de soi, et sa faculté d’inventer (...) la définit comme

finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex inmenso mari:sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam...”Confessionum VII, 1-5.

⁵⁷ “...eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adjungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur.” De Trinitate X, 10.

⁵⁸ *Invenire*: descoberta de determinado objeto mediante prévia investigação.

⁵⁹ Bermon, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 233.

conscience de quelque chose.”⁶⁰

“Lorsqu’Augustin affirme que l’esprit est présent à lui-même, tandis qu’il trouve ses objets (...) il montre plutôt qui, quelque soit l’objet qu’il perçoive, l’esprit ne se perçoit pas lui-même comme il perçoit cet objet. Plus précisément, il se connaît lui-même comme immanent à lui-même, tandis qu’il connaît le objet comme transcendant à lui. La connaissance de soi accompagne nécessairement toute connaissance objective sans se confondre avec elle, dans la mesure où la présence à soi-même de l’esprit accompagne l’invention de tout objet, sans que ces deux modes puissent être jamais confondus.”⁶¹

O método para o verdadeiro conhecimento de si (parágrafos 11, 12, 13, 14, 15 e 16)

A constatação que a alma é presente a si mesma de modo total e imediato contrasta com toda a investigação feita para descobrir como a alma deve buscar e encontrar a si mesma. Pois a alma é tão presente a si mesma que nada pode ser mais presente que si mesma e, assim, parece contraditório tanto buscar quanto encontrar a si mesma. Entretanto, porque a alma permanece concentrada não sobre si mesma mas sobre o mundo corpóreo, acaba por confundir a presença imediata de si mesma com a presença mediata do mundo corpóreo; ainda que procure permanecer concentrada sobre si mesma permanece contudo concentrada sobre algo corpóreo atribuído a si mesma. *“...quando a alma se esforça para pensar em si, ela está identificada com aquelas imagens sem as quais não consegue pensar em si mesma.”⁶²*

Isso ocorre devido à alma permanecer concentrada com amor sobre o mundo corpóreo, a ponto de assimilar o mundo corpóreo a si mesma. Assim se justifica porque a alma deve buscar e encontrar a si mesma, não como busca e encontra algo ausente mas como busca e encontra algo presente a si mesma. Dessa forma, o “conhece-te a ti mesmo” não significa busca do que está ausente mas retirada do que está presente junto a si mesma. *“...quando lhe ordenam que se conheça – que ela não se busque como se tivesse sido arrancada de*

⁶⁰ Idem, p. 231

⁶¹ Idem, p. 234

⁶² “...quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare.” De Trinitate X, 11.

seu ser, mas se desapegue e retire o que ela se acrescentou.”⁶³ Ou seja, que a alma se desapegue e se retire do assimilado a si mesma a fim de permanecer somente na presença de si mesma. Portanto, que se desapegue e se retire do assimilado junto ao exterior e inferior de si mesma (mundo corpóreo) como do assimilado junto ao interior e inferior de si mesma (representação do mundo corpóreo); assim afastada do que é externo e do que é diverso de si mesma, a alma então permanece no interior e na presença igualitária de si mesma.

Com efeito, a alma está alheia a si mesma tanto concentrada sobre o exterior e inferior a si mesma (mundo corpóreo) quanto concentrada sobre o interior e inferior a si mesma (representação do mundo corpóreo); portanto, mesmo concentrada sobre o interior de si mesma, ainda assim a alma não está concentrada no interior de si mesma.

*“L’opposition entre l’immanence et la transcendance est donc reconduite à l’intérieur même de l’esprit (...) l’esprit est <<intérieur>> (interior) à lui-même, c’est-à-dire <<plus intérieur>> à lui-même (...) que les images même des choses qu’il trouve en lui-même. Ces images lui sont pour ainsi dire <<extérieures>>, non pas au sens où elles seraient en-dehors de lui, mais au sens où elles ne partagent pas son intimité.”*⁶⁴

Assim, que a alma não se procure como ausente mas se encontre como presente a si mesma, que não se procure no exterior mas se encontre no interior de si mesma. Com efeito, a alma nada necessita cumprir exceto nada cumprir: basta permanecer no interior de si mesma ao invés de se confundir no exterior de si mesma. Do mesmo modo, que a alma não procure se conhecer como desconhecida mas como confusamente conhecida a si mesma; assim pode corretamente executar o preceito do “conhece-te a ti mesmo”, uma vez compreendido o significado de “conhece” quanto de “a ti mesmo”. Pois o significado de “conhece” não equivale tornar o desconhecido em conhecido, mas equivale tornar o confusamente conhecido em intuitivamente pensado. Também o significado de “a ti mesmo” não equivale à presença de si mesmo mediante mundo corpóreo ou mediante representação do mundo corpóreo, mas equivale à imediata presença de si mesmo. Assim o preceito do “conhece-te a ti mesmo” é compreendido no verdadeiro significado. E tendo a alma compreendido o preceito do “conhece-te a ti mesmo” no verdadeiro significado, ou seja, tendo a

⁶³ “Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sibi addidit detrahat.” De TrinitateX, 11.

⁶⁴ E, Bermon. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 235.

alma compreendido tanto como deve conhecer quanto como deve se conhecer, simultaneamente então a alma se conhece. Pois compreende que deve conhecer não o desconhecido mas o confusamente conhecido como também que deve se conhecer não por presença mediata mas por presença totalmente imediata; portanto, ao mesmo tempo compreende como deve se conhecer e também se conhece. “*Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se discernir como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse (...) Quando ouvir o “conhece-te a ti mesmo” como procurará agir se desconhece o significado do que seja “conhece-te” ou o que seja “a ti mesma?” Se sabe o que são ambas as coisas, então poderá conhecer a si mesma.*”⁶⁵

Enfim, a alma conhece a si mesma quando permanece na presença imediata de si mesma e não na presença mediata de si mesma: isto é, quando permanece na presença do que sabe (*scio*) de si mesma e não na presença do que pensa (*puto*) de si mesma.

A alma quando conhece a si mesma sabe imediatamente de si mesma que entende, vive, existe; ao contrário, não sabe imediatamente mas apenas pensa mediatamente de si mesma que é corpo tal como o ar, o fogo ou o cérebro. Pois então que a alma permaneça somente com o que sabe de si mesma e não acrescente o que pensa de si mesma; isto é, permaneça com a certeza de entender, viver, existir, e não acrescente imagem de um ou de outro corpo. “*Que a alma não acrescente nada ao conhecimento (...) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer. Ela sabe com certeza que essa ordem lhe foi dirigida, a ela que existe, vive e entende. (...) Ao contrário, quando a alma se imagina ser ar (...) não sabe que é ar, apenas pensa sê-lo.*”⁶⁶

Assim a alma sabe com certeza de si mesma que entende, vive, existe. No entanto, sabe com certeza de si mesma não o equivalente a três atos mas o equivalente a um único ato contendo outros por pressuposto: entender pressupõe viver quanto viver pressupõe existir.

A alma sabe entender sempre ao entender algo. Ou seja, sabe entender não devido apenas à capacidade de entender mas devido também ao objeto entendido. Desse modo a alma sempre refere o entender ao objeto entendido. Em contraste, a alma sabe viver sempre ao viver relacionado a si mesma

⁶⁵ “Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat (...) Ipsum enim quod audit: <<Cognosce te ipsam>>, quomodo agere curabit, si nescit, aut quid sit: <<Cognosce>>; aut quid sit <<te ipsam>>? Si autem utrumque novit, novit et se ipsam.” De Trinitate X, 12.

⁶⁶ “Non ergo adjungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est, et vivit, et intellegit (...) Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat (...) aerem autem se esse non scit, sed putat.” De Trinitate X, 13.

também como sabe existir sempre ao existir relacionado a si mesma. Desse modo a alma sempre refere o viver a si mesma também como sempre refere o existir a si mesma. Portanto sabe entender na referência a objeto como sabe viver e existir na referência a si mesma. Pois entender na referência a objeto antes pressupõe viver e existir na referência a si mesma.

Contudo a alma sabe (*scio*) de si mesma não apenas entender mas também desejar e recordar. Pois assim como sabe entender ao entender algo, sabe desejar ao desejar algo. Isto é, sabe desejar não devido apenas à capacidade de desejar mas devido também ao objeto desejado. Desse modo a alma sempre refere o desejar ao objeto desejado. E assim como sabe desejar ao desejar algo, sabe recordar ao recordar algo. Isto é, sabe recordar não devido apenas à capacidade de recordar mas devido também ao objeto recordado. Desse modo a alma sempre refere o recordar ao objeto recordado. Portanto sabe desejar na referência a objeto como sabe recordar na referência a objeto. E tanto desejar na referência a objeto quanto recordar na referência a objeto antes pressupõe viver e existir na referência a si mesma.

A alma ainda sabe (*scio*) de si mesma pensar, saber, julgar. Portanto tudo o que a alma sabe (*scio*) de si mesma equivale ao conhecer imediato e incorpóreo de si mesma e não ao conhecer mediato e corpóreo de si mesma; e enquanto o conhecer imediato e incorpóreo de si mesma não pode ser colocado em dúvida na medida em que é confirmado pela dúvida, o conhecer mediato e corpóreo de si mesma pode ser colocado em dúvida: *“...duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos (...) ou talvez, de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. (...) Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente.”*⁶⁷

Assim se a alma procura duvidar o que sabe de si mesma acaba por saber o que duvida de si mesma; ou seja, a alma não consegue duvidar o que sabe de si mesma pois o próprio duvidar confirma o que sabe de si mesma. Também o que a alma sabe de si mesma sabe com certeza de si mesma não enquanto acidente mas

⁶⁷ “Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intellegendi, uolendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum (...) quinti nescio cuius corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitauerunt (...) Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si

enquanto essência: assim sabe existir, viver, entender, desejar, recordar, pensar, saber, julgar não enquanto acidente mas enquanto essência de si mesma.

Por oposição, as doutrinas materialistas consideram o que a alma sabe de si mesma enquanto acidente de si mesma conforme dois modos: primeiro, as doutrinas materialistas que consideram a alma como substância corpórea consideram os atos da alma – o que sabe de si mesma – como acidentes da substância corpórea; segundo, as doutrinas materialistas que consideram a alma como acidente da substância corpórea consideram os atos da alma – o que sabe de si mesma – também como acidentes da substância corpórea. Portanto as doutrinas materialistas são completamente equívocas porque consideram a alma como corpórea quando incorpórea e os atos da alma como acidentais quando essenciais.

Com efeito, as doutrinas materialistas não são perspicazes a compreender que a alma já se conhece quando procura se conhecer. Assim a alma já se conhece porque se conhece como substância; já se conhece com certeza porque se conhece com certeza como substância. Pois já se conhece com certeza como substância que existe, vive, entende, deseja, recorda, pensa, sabe, julga quando procura se conhecer; entretanto não se conhece com certeza como substância idêntica ao ar, ao fogo ou a determinado corpo quando procura se conhecer. Ora, assim a alma se conhece com certeza como substância que é e não se conhece com certeza como substância que não é: *“Toda força do preceito de conhecer-se reside na certeza de que não é nada daquilo de que não está certa; e que ela unicamente está certa de ser aquilo de que tem certeza.”*⁶⁸

A alma se conhece com certeza como substância que existe, vive, entende, deseja, recorda, pensa, sabe, julga porque se conhece na presença total e imediata a si mesma; ao contrário, a alma não se conhece com certeza como substância idêntica ao ar, ao fogo ou a determinado corpo porque se pensa na presença corpórea parcial e mediata a si mesma. Portanto para a alma se conhecer deve apenas observar o critério de se conhecer na presença total e imediata a si mesma e não se pensar na presença corpórea parcial e mediata a si mesma. Pois a alma conhece com certeza o que é mas pensa mediante imagem corpórea ser o que não é.

Se de fato a alma fosse corpórea se conheceria com certeza corpórea na presença total e imediata a si mesma assim como conhece com certeza que existe na presença total e imediata a si mesma. Contudo a alma apenas se pensa corpórea sempre mediante imagem exterior a si mesma: assim se pensa enquanto ar, enquanto fogo ou enquanto determinado corpo. Ora, dado que a alma se pensa da mesma maneira enquanto ar,

dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere.” De Trinitate X, 14.

enquanto fogo ou enquanto determinado corpo não é portanto nem ar, nem fogo, nem determinado corpo. Pois se a alma fosse ar se conheceria com certeza enquanto ar e apenas se pensaria enquanto fogo e enquanto determinado corpo; se a alma fosse fogo, se conheceria com certeza enquanto fogo e apenas se pensaria enquanto ar e enquanto determinado corpo; se a alma fosse determinado corpo, se conheceria com certeza enquanto determinado corpo e apenas se pensaria enquanto ar e enquanto fogo. Entretanto a alma não se conhece mas se pensa enquanto ar, enquanto fogo ou enquanto determinado corpo mediante imagem exterior a si mesma; assim não é ar, fogo, determinado corpo ou qualquer outra imagem exterior a si mesma mas unicamente a presença total e imediata a si mesma. “...a alma apenas pensa no fogo, no ar e em qualquer outra realidade corporal. Ora, seria impossível pensar no que ela mesma é, como pensa no que não é. Pode representar-se através da imaginação todas essas coisas, seja o fogo ou o ar, ou este ou aquele corpo, a estrutura ou constituição do corpo. Mas ela não se diz ser essas coisas, ou uma delas. Ora, se fosse alguma delas, pensaria nela de modo diferente em relação às outras coisas, ou seja, não por meio de uma representação imaginária, tal como se pensa em coisas ausentes que influem nos sentidos corporais (...) porém, por meio de uma presença interior, real e não imaginária – pois nada lhe é mais presente do que ela mesma – assim como pensa que está viva, que recorda, que entende ou quer. Pois ela tem ciência de todos esses atos em si mesma. Portanto, não é algo que imagina, como se tivesse sido influenciada exteriormente, mediante os sentidos, como acontece com as realidades corporais. Se ela não se apegar arbitrariamente a esses pensamentos, de modo a não pensar que ela mesma seja algum desses elementos, tudo o mais que lhe restar em si mesma é isso, e isso só, que é ela mesma.”⁶⁹

Conclusão

O conhecimento de si não se revela igual ao conhecimento de algo; pois o conhecimento de si ocorre mediante o modelo do conhecimento total e imediato enquanto o conhecimento de algo ocorre mediante o modelo do conhecimento da parte ao todo. Portanto a alma não deve buscar o conhecimento de si como

⁶⁸ “Totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est.” De Trinitate X, 16.

⁶⁹ “Sic enim cogitat ignem aut aerem, et quidquid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aerem, sive illud vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt (...) sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intellegere, et uelle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si

busca o conhecimento de algo – isto é, não deve o buscar como ausente mas o encontrar como presente. Com efeito, a alma sempre tem conhecimento de si pois não somente é originário como também é condição de todo conhecimento. Dessa forma, deve apenas converter o conhecimento de si implícito (*notitia*) em um pensamento de si explícito (*cogitare*). Como resultado, a alma se conhece e se pensa enquanto natureza incorpórea e racional situada abaixo de Deus - natureza incorpórea e princípio racional – e acima do mundo – natureza corpórea e irracional.

Portanto o conhecimento de si implica antes o conhecimento de si na ordem hierárquica da natureza. Assim a alma conhece a si enquanto incorpórea porque conhece Deus acima de si enquanto incorpóreo e o mundo abaixo de si enquanto corpóreo; conhece a si enquanto racional porque conhece Deus acima de si enquanto princípio racional e o mundo abaixo de si enquanto irracional.

Em contrapartida, o conhecimento de si que não implica o conhecimento de si na ordem hierárquica da natureza permanece deturpado. Assim a alma não conhece a si enquanto incorpórea porque não conhece Deus acima de si enquanto incorpóreo, mas conhece tanto a si quanto a Deus a partir do mundo corpóreo; não conhece a si enquanto inferior a Deus pela recepção do princípio racional porque não conhece a si enquanto superior ao mundo pela aplicação do princípio racional. Nesse sentido aparece o relato do livro VII das *Confissões*: “...eu era sempre constrangido a imaginar-te [Deus], se bem que não sob forma de corpo humano, sempre como algo corpóreo, situado no espaço, seja infuso no mundo, seja difuso pelo espaço infinito fora do mundo (...) De fato, meu pensamento não ia além das coisas que se vêem com os olhos do corpo, e só compreendia, mas não percebia, que essa tensão interior, que me permitia formar tais imagens, não era da mesma natureza dos corpos, e que ela não podia imaginá-las, se não fosse ela mesma algo de grande. (...) Se eu me submetesse a ti [Deus], tu terias sido minha verdadeira alegria, tu que tinhas submetido a mim as criaturas inferiores. Teria sido esse o equilíbrio perfeito e o centro de minha salvação: eu teria permanecido conforme a tua imagem, e, servindo-te, teria dominado o meu corpo. Mas, na minha soberba, levantava-me contra ti e (...) por sua vez, as criaturas inferiores me dominavam e me oprimiam, sem me deixarem um lugar de repouso e de alívio.”⁷⁰

nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est.” De Trinitate X, 16.

⁷⁰ “...corporum tamen aliquid cogitare cogere per spatia locorum sive infusum mundo sive etiam extra mundum per infinita diffusum (...) Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec uidebam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid: quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid (...) Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu gaudium verum mihi subdito tibi et tu mihi subjeceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum

Assim o conhecimento de si antes pressupõe necessariamente o conhecimento de Deus. Então a alma se conhece e se pensa de maneira adequada porque antes necessariamente conhece e pensa a Deus de maneira adequada. Assim como a alma pensa (*cogitare*) explicitamente algo porque conhece (*notitia*) implicitamente a si mesma, também a alma pensa (*cogitare*) explicitamente a si mesma porque conhece (*notitia*) implicitamente Deus. Ou seja, no próprio momento que pensa algo conhece a si mesma, no próprio momento que pensa a si mesma conhece Deus.

A alma se pensa (*cogitare*) de maneira adequada quando se pensa de maneira total e imediata como substância incorpórea que existe, vive, entende, deseja, recorda, pensa, sabe julga. Mas a alma assim se pensa (*cogitare*) explicitamente porque, incluso no horizonte, conhece (*notitia*) implicitamente Deus. Portanto, o simples fato da alma se pensar de maneira total e imediata não constitui relação de independência, mas já relação de dependência a Deus.

Ainda antes que a alma se pense na relação expressa a Deus, ou seja, ainda antes que a alma se pense como imagem de Deus, (sua unidade como imagem do Deus Uno, sua trindade memória, inteligência, vontade como imagem do Deus Trino Pai, Filho, Espírito Santo) a alma já estabelece relação a Deus simplesmente ao permanecer em si mesma e pensar a si mesma de modo total e imediato.

temperamentum et media regio salutis meae ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem (...) etiam ista infima supera me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum.” Confessionum VII, 1,2,11.

Bibliografia

Obra completa:

Sancti Augustini Opera. Corpus Christianorum, Series Latina, Brépols, Turnhout.

Patrologiae cursus completus. Seria latina. Accurante J-P. Migne, Paris.

Edições do *De Trinitate*:

AGOSTINHO, A. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. Paulus, São Paulo, 1994.

La Trinidad. Obras Completas V. Escritos apologéticos 2. BAC, Madrid, 1985.

La Trinité. Oeuvres III: Philosophie, catéchèse, polémique. Bibliothèque de la pléiade, Éditions Gallimard, 2002.

On the Trinity books 8-15. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Tratado sobre a Trindade livro X in DE BONI. *Filosofia Medieval. Textos*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2000.

Outras obras de Agostinho:

AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus (contra os pagãos). Parte I.* Trad. Oscar Paes Leme. Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2005.

A Cidade de Deus (contra os pagãos). Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2005.

A doutrina cristã. Trad. Nair de Assis Oliveira. Edições Paulinas, São Paulo, 1991.

A verdadeira religião. Trad. Nair de Assis Oliveira. Edições Paulinas, São Paulo, 1987.

A vida feliz. Trad. Nair de Assis Oliveira. Edições Paulinas, São Paulo, 1993.

Comentário ao Gênesis. Trad. Agostinho Belmonte. Paulus, São Paulo, 2005.

Confissões. Trad. Maria Luiza J. Amarante. Edições Paulinas, São Paulo, 1984.

Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. “*Os Pensadores*”. Vol. VI, Abril, São Paulo, 1973.

Contra os acadêmicos. Trad. Vieira de Almeida. Coimbra, 1957.

Diálogo sobre a felicidade. Trad. Santiago de Carvalho. Edições 70, Lisboa, 1988.

Diálogo sobre a ordem. Trad. Paula O. e Silva. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

Dialogues Philosophiques – La Musique. Desclée de Brouwer et Cie, 1947.

Do mestre. Trad. A. Ricci. “*Os Pensadores*”. Vol. VI, Abril, São Paulo, 1973.

Les Confessions. Librairie Garnier Frères, Paris, 1950.

O livre – arbítrio. Trad. Nair de Assis Oliveira. Paulus, São Paulo, 1994.

Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae). Trad. Aloysio J. de Faria. Vozes, Petrópolis, 1997.

Solilóquios. Trad. Nair de Assis Oliveira. Paulinas, São Paulo, 1993.

Demais fontes:

CÍCERO. *Tusculanes tomo I.* Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Les Belles Lettres, Paris, 1931.

PLOTINO. *The six enneads.* Encyclopaedia Britannica, 1952.

Traité 49. Ce qui se pense soi-même doit-il être différencié? Cerf, Paris, 2000.

Estudos:

ARENDDT, H. *Le concept d’amour chez Augustin.* Rivages Poches, Paris, 2000.

AUBIN, P. *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne.* Beauchesne, Paris, 1992.

BAILLEUX, E. La création et le temps selon Saint Augustin. *MSR* 26 (1969) 65-94.

BAURAIN, L. Le temps d’après Saint Augustin. *Revue Augustinienne.* Mai(1902) 183-193.

BERLINGER, R. Le temps et l'homme chez Saint Augustin. *L'année théologique augustinienne* 13 (1953) 260-279.

BERMON, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Vrin, Paris, 2002.

BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Études Augustiniennes, Paris, 1982.

BOROS, L. Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin. *Archives de Philosophie* 21 (3) (1958) 323-385.

BRÉHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Boivin & Cie Éditeurs, Paris, 1928.

BROWN, P. *Santo Agostinho uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Record, Rio de Janeiro, 2005.

CAYRÉ, F. *Les sources de l'amour divin*. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1933.

CHAIX-RUY, J. Existence et temporalité selon Saint Augustin. *Augustinus* 3 (1958) 337-349.

La Cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin. *Augustinus Magister II*. Études Augustiniennes, Paris, (1954) 923-931.

Le problème du temps dans les "Confessions" et dans "La Cité de Dieu." *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 464-477.

DIXSAUT, M., MARIE-MOREL, P., TORDO-ROMBAUT, K. *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Vrin, Paris, 2002.

GARDEIL, A. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1927.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

Introduction a l'étude de Saint Augustin. Vrin, Paris, 1987.

L'esprit de la philosophie médiévale. (deuxième édition revue) Vrin, Paris, 1948.

Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin. Ad Solem, Genève, 1999.

GOUHIER, H. *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Vrin, Paris, 1978.

GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Vrin, Paris, 2004.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

LANGE, F. *Histoire du matérialisme. Tome premier*. Librairie Schleicher Frères, Paris, 1910.

LE BLOND. *Les conversions de Saint Augustin*. Éditions Montaigne, Paris, 1980.

LIBERA, A. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. Editora 34, São Paulo, 1999.

LOWITH, K. L'histoire universelle et l'événement du salut. *Dieu vivant* 18 (1951) 59-77.

MADEC, G. Christus scientia et sapientia nostra. *Recherches Augustiniennes X* (1975) 77-85. Études Augustiniennes, Paris, 1975.

MARROU, H.I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Institut d'Études Médiévales & Vrin, Montreal & Paris, 1950.

Saint Augustin et la fin de la culture antique. Boccard, Paris, 1949.

MOREAU, J. Le temps et la creation selon Saint Augustin. *Gionarle di Metafisica* 20 (1965) 276-290.

NOVAES, M. *Eternidade e tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona.* Dissertação de mestrado, USP, Cepame, São Paulo, 1993.

Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana. *Analytica* 7 número 1 (2003) 97-112.

O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona. Tese de doutorado, USP, São Paulo, 1997.

PALACIOS, P. *A argumentação filosófica que Agostinho usa no de Libero arbítrio, para entender como o homem pode chegar a conhecer que Deus é.* Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 2001.

PÀTTARO, G. La conception chrétienne du temps in RICOEUR, P. *Les cultures et le temps.* Payot-Unesco, Paris, 1975.

PEGUEROLES, J. El tiempo y la eternidad en el pensamiento de san Agustín. *Estudio Augustiniano* 12 (1977) 437-453.

PORTALIÉ, E. *A Guide to the thought of Saint Augustine.* Greenwood Press. Publishers, Westport Connecticut, 1960.

RORDORF. Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste. *Vigiliae Christianae* 28. Sep (1974) 190-202.

SIVADJIAN, J. “*Le temps.*” *Le problème métaphysique.* Hermann & Cie, Paris, 1938.

VAZ, H. A metafísica da interioridade, in id., *Ontologia e História.* Duas Cidades, São Paulo, 1968, 93-106.

VERBEKE, G. Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin. *Augustiniana* 4 (1954)
495-515.

UCCIANI, L. *Saint Augustin ou le livre du moi.* Éditions Kimé, Paris, 1998.

ZUM BRUNN, E. *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin.* Verlag Gruner, Amsterdam, 1984.

