

## **A antropologia teocêntrica de Sto. Agostinho no *De Trinitate***

The theocentric anthropology of Saint Augustine in *De Trinitate*

*Nilo César Batista da Silva\**

### Resumo

O presente trabalho visa investigar o problema da interioridade da alma como critério de experiência mística na obra *De Trinitate* (416) de Sto. Agostinho. O nosso intento, antes de qualquer tentativa para uma definição dogmática de mística, será encontrar no pensamento agostiniano as vertentes para a formulação de um conceito que se faça relevante pela sua transversalidade com a antropologia, a ontologia e a metafísica, isto é, um conceito de mística especulativa não apenas como espaço para revelação divina, mas também como *exercitatio* do espírito filosófico em abertura para a transcendência. Durante a nossa reflexão apresentaremos dois destaques presentes na obra de Agostinho que foram os acontecimentos históricos do cristianismo, os quais nortearam o pensamento teológico trinitário no século IV, a saber, os concílios de Niceia (325) e o de Constantinopla (381) que marcaram profundamente o pensamento de Agostinho sobre a Trindade. Em um segundo momento, abordaremos a fundamentação filosófica e antropológica com a qual o filósofo de Hipona se apropria do tema da analogia da *imago Dei*, considerando-se, então, a mais rica contribuição de Agostinho à reflexão trinitária e à mística cristã.

Palavras-chave: Trindade. Alma. Interioridade. Antropologia. Sto. Agostinho.

### Abstract

This research aims to investigate the problem of the interiority of the soul as a criterion of mystical experience in the work *De Trinitate* (416) by St. Augustine. Before any attempt at a dogmatic definition of mysticism, our goal is find in Augustin's thought the strands for the formulation of a concept that is made relevant for their transversal line with anthropology, ontology and metaphysics, that is, a concept of speculative mysticism not only as a space for divine revelation, but also as *exercitatio* of the philosophical spirit open to transcendence. During our reflection, we will show two highlights present in the work of Augustine: the historical events of Christianity, which guided the Trinitarian theological thought in the fourth century, namely the councils of Nicaea (325) and Constantinople (381) which deeply marked Augustine's thought on Trinity. In the second stage, we approach the philosophical and anthropological foundation with which the philosopher of Hippo appropriates the theme of the analogy of the *imago Dei*, regarding, then, the richest contribution of Augustine to the Trinitarian reflection and Christian mysticism.

Key-words: Trinity. Soul. Inwardness. Anthropology. St. Augustine.

---

\* Professor adjunto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Sergipe, membro permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UFS. E-mail: [nilobsilva@gmail.com](mailto:nilobsilva@gmail.com)

## Introdução

Nossa reflexão visa, antes de tudo, examinar o itinerário da alma a Deus proposto por Sto. Agostinho (354-430) na obra *De Trinitate* (416). Esse tratado propõe uma reflexão de natureza filosófico-teológica no sentido de exercitar a inteligência humana para que nos elevemos até a Trindade, cujos vestígios se manifestam na criação. A razão justificativa dessa tarefa agostiniana parte da constatação de que Deus se torna presente no íntimo das criaturas, pois nEle temos a vida, o movimento e o ser (Cf. *De Trinitate*, VIII, 3, 5).

O texto *De Trinitate* foi concluído por Sto. Agostinho durante o pleno exercício do seu magistério episcopal em Hipona, mas, desde cedo, suas ideias foram germinadas nos termos da teologia sistemática do século IV, tradição na qual o bispo de Hipona estava inserido. Tal fato contribuiu para que o texto encontre-se repleto da linguagem dogmática trinitária, expressivamente já disputada por seus antecessores nos primórdios do cristianismo. Em parte, torna-se evidente o imenso interesse apologético agostiniano ao alcance da tradição patristica para garantir a universalidade da fé católica, tendo como ponto de partida a tarefa em demonstrar a inteligência da fé. De todo modo, a obra atesta a intuição filosófica de Agostinho por meio da ampla demonstração de asserções silogísticas do itinerário da mente a Deus, apoiada na inteligência da fé em que visa, sobretudo, alicerçar a doutrina da *Imago Dei*, isto é, descrever os vestígios da Trindade no homem interior.

A obra também demonstra o imenso potencial para a mística especulativa, caracterizada pela intuição agostiniana em apresentar, passo a passo, o itinerário da mente a Deus. Embora estudiosos, ao longo do século XX, tenham criticado a possibilidade de Agostinho ser chamado de “místico”, sobretudo por ele não ter escrito algum tratado de conteúdo específico sobre a união mística da alma com Deus, autores de estudos místicos, assim como McGinn, afirmam que o hiponense inaugura para o cristianismo a possibilidade de experimentar uma profunda e transformadora consciência da presença imediata de Deus por meio da encarnação do Verbo (McGinn, 2003, p. 154). Não obstante, antes devemos observar se o termo *místico*, ao longo da história da filosofia, não se esvaziou de seu conteúdo semântico original. Na sua raiz etimológica, a palavra *mística* sempre nos direciona para a noção de mistério, isto é, diz respeito a uma forma superior de experiência de natureza religiosa-filosófica que se desenrola no plano

transracional, não aquém, mas além da razão. “A intencionalidade própria e original dessa experiência que aponta para uma realidade transcendente eleva o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida (Lima Vaz, 2000, p. 9-10).

De todo modo, Sto. Agostinho não deve ser considerado um místico no sentido em que figuras posteriores, como Bernardo de Claraval, Teresa D’Avila e Mestre Eckhart eram, de modo a reivindicar para ele uma posição importante na história da mística ocidental. Todavia, Agostinho constitui-se na história da filosofia um pensador herdeiro da teologia criacionista, de origem trinitária gregoriana, tendo a criação da teologia trinitária, da qual Agostinho é herdeiro, marcado um divisor de águas na história do pensamento cristão. Contudo, o hiponense, desde seus primeiros escritos, manifestou o desejo de prosseguir no conhecimento de Deus e o conhecimento da alma<sup>1</sup>, de tal modo que o apelo à experiência interior está presente ao longo de sua evolução intelectual, cujas reflexões se entrelaçam de maneira original e profunda numa experiência intelectual, ético-moral e a experiência mística. Por este motivo, a mística agostiniana imprime um movimento sem fim à dialética do espírito, não obstante, uma dialética que não é apenas o movimento exterior/interior, mas também inferior/superior. Por meio dela, o ser humano não apenas se afasta do mundo e retorna para si mesmo, como igualmente ascende da experiência do mundo em direção ao transcendente (Lima Vaz, 2000, p. 19).

O anseio para demarcar a dialética da “interioridade da alma” se estende por todo o *corpus textual* de Agostinho, desde os primeiros diálogos filosóficos até os escritos teológicos. Em *De vera religione*, obra editada entre os anos 389-391, Agostinho desenvolve amplamente a dialética da interioridade indicando três prescrições para acompanhar os movimentos da alma no seu percurso a Deus: o afastamento dos prazeres sensíveis do mundo – “não saias de ti”; a introversão – “voltas para dentro de ti mesmo”; e o salto para Deus – “vai além de ti mesmo”. A verdade almejada nesse percurso da alma a Deus não é simplesmente uma projeção da consciência, mas deve ser considerada uma realidade objetiva, formal, isto é, aquela que se encontra nos atributos do próprio objeto desejado – Deus que habita no interior do homem. A descoberta dessa luz interior que o faz alcançar a verdade foi o principal acontecimento de Agostinho no seu itinerário a Deus. Lê-se, então em *De uera religione*:

Reconhece, portanto, o que é a suprema conveniência: não te dirijas para fora, regressa a ti mesmo; no homem interior habita a verdade; e, se deparares com a tua natureza mutável, ultrapassa-te a ti próprio. Mas recorda que, quando te ultrapassas, transcendes a alma racional: tendes, portanto, para onde o próprio lume da razão se acende. De fato, onde chega todo aquele que faz um bom uso da razão, a não ser à verdade? A verdade certamente não se alcança a si própria raciocinando, mas ela própria é aquilo que desejam os que raciocinam. Aí verás uma conveniência à qual nenhuma outra se sobrepõe e tu próprio faz para estar em acordo com ela. Confessa que tu não és o que ela própria é: pois de fato ela não se procura a si própria; tu, porém, procurando-a, alcançaste-a – não através de lugares espaciais, mas com o afeto da mente – a tal ponto que o próprio homem interior entra em concordância com aquele que o habita, não por meio do prazer ínfimo da carne, mas pelo supremo e espiritual prazer. (*De uera religione*, 39, 72)

A doutrina da dialética da interioridade da alma tem como base a autognose, ou seja, um conhecimento de si mesmo, “*nosce teipsum*”. Não obstante, o conhecimento interior reside no fato de que o alcance do objeto místico nos remete a um tipo de percepção diferente da relação da consciência com o mundo. Além disso, o retorno da consciência a si mesma acentua-se na vida cristã porque o objeto místico visado é o próprio Deus presente na mente. Desse modo, a experiência interior por meio da espiritualização da alma ultrapassa os limites do conceito de *intimidade* como recurso psicológico da identidade do eu.

Um fato consideravelmente relevante nas especulações agostinianas sobre a interioridade da alma é que tal atitude não desconhece e nem desconsidera o mundo exterior. Antes, toma-o como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa a experiência e a presencialidade das coisas sensíveis. No escopo para atingir a grandeza da alma, Agostinho procede a partir da exterioridade, isto é, da observância dos vestígios de Deus nas criaturas rumo ao que há de mais sublime no interior da alma – a *mens*, e do interior para o transcendente, Deus (Mannes, 2002, p. 27).

Com efeito, nenhuma palavra humana será capaz de dizer ou dar a conhecer o mistério de Deus. Tampouco, um simples ato da inteligência humana poderá entender a essência divina na sua totalidade, em si mesma. Assim, mesmo que as pretensões de Sto. Agostinho, sejam consideradas excêntricas, talvez uma quimera do ponto de vista da racionalidade, ao pensar o impensável, o inefável, se justificam no sentido de que a experiência humana em sua

totalidade se desdobra em dois caminhos ou, por assim dizer, por duas experiências de mundo: entre a imediaticidade da vida prática e a espiritualidade como vivência da consciência perpassada pela visão noética. Entre um e outro o homem tem de viver a experiência de ambos, passar da dispersão à atenção, da palavra ao silêncio, da exterioridade à interioridade. Não obstante, para Sto. Agostinho, o cristianismo é o lugar para se fazer a experiência da verdade, da bondade e do ser, por meio do *exercitatio* da alma. Sto. Agostinho identifica na verdadeira religião (o cristianismo) aquilo que os gregos não puderam alcançar, a saber, a noção de unidade entre a mente e a verdade. Isso caracteriza a grandeza da elevação ontológica humana, que se fará por meio da reflexão, isto é, a atividade específica da sua natureza.

### **1. Marco histórico-filosófico da escrita do *De Trinitate***

Antes de tratar da problemática conceitual da teoria da mente como *capax dei*, onde caracteriza o ápice da disputa filosófico-teológica de Agostinho, pretendemos situar esta análise do *De Trinitate* no contexto da filosofia no âmbito do surgimento do cristianismo, isto é, na tradição dos Padres da Igreja – a Patrística e suas nítidas influências da filosofia neoplatônica. O movimento conduzido pelos Padres da Igreja, nos primeiros cinco séculos da era cristã, trouxe para o medievo figuras e ideias expressivas na ortodoxia da Igreja nascente autores como Orígenes (184/185-253) e Gregório de Nisa (333-395)<sup>2</sup>, que pretenderam dar uma expressão genuinamente cristã à estrutura conceptual da noção de contemplação no neoplatonismo. Suas contribuições se estendem ao longo da tradição cristã e vão ao alcance de seu ponto mais elevado na teologia de Sto. Agostinho (354-430). Com efeito, a Patrística pretendeu, durante séculos, assumir a função de juntar o neoplatonismo ao cristianismo e, por assim dizer, estabelecer argumentos de aproximação entre fé e razão. De fato, na Patrologia greco-latina se encontram as bases da teologia mística medieval com reverberações sobretudo neoplatônicas, de modo que desencadeou efetivamente na história da mística especulativa do Ocidente, duas tendências consideravelmente importantes: “a tendência agostiniano-gregoriana, que prevalecerá ao longo dos séculos XII-XIII, e a neoplatônica-dionisiana que influenciará a teologia mística dos séculos XIV e XV” (Lima Vaz, 2009, p. 39).

Outro fato marcante na história da Igreja que deve contextualizar o edifício da Trindade, portanto, servindo como fio condutor da reflexão teológico-trinitária

desenvolvida no século IV, é o famoso Concílio de Niceia, em 325. A polêmica do dogma da Santíssima Trindade foi disputada em Niceia, mas se estendeu até o Concílio de Constantinopla, em 381. Esse Concílio veio pacificar muitos dos conflitos cristológicos e trinitários ainda alicerçados em Niceia por não conseguir resolver, naquele momento, os principais problemas conceituais da unidade em Deus como em alguns casos até ainda acirrara a disputa trinitária nas Igrejas orientais de Alexandria e Antioquia. Os historiadores da Igreja consensualmente afirmam que o Concílio trouxe para o seio do cristianismo a centelha das divergências teológicas do século IV porque superaqueceu a polêmica ariana no seio da Igreja católica.

Por volta do ano 320, a Igreja de Alexandria (Egito) produziu um violento choque entre o presbitério Ário e o bispo Alexandre. A causa do enfrentamento entre o Presbítero e o Patriarca Alexandre tem como divergência a doutrina das relações entre o Pai e a natureza do Filho, sobretudo, põe-se em dúvida a possibilidade de consubstancialidade do Filho de Deus. Dessa forma, a considerada heresia ariana põe em risco um dos mistérios fundamentais do cristianismo, o mistério da Trindade. “A tentativa de Ário em opor-se à natureza consubstancial do Filho de Deus está fundamentada nos ensinamentos dos Padres pré-nicenos (séculos I-III), especialmente nos tratados de teologia do verbo” (Souza, 2013, p. 29). No geral, o conteúdo da doutrina de Ário, afirmava ser Cristo a essência intermediária entre a divindade e a humanidade, negava-lhe o caráter divino e assim desmistificava o mistério da Trindade ao lançar a maior da centelha das divergências teológicas do século IV (Souza, 2013, p. 31).

Os sucessores de Alexandria, Atanásio e Hilário, ficaram conhecidos na história da Patrística como os principais defensores da fé professada em Nicéia (325) contra a heresia ariana, utilizando as alegorias platônicas. Ambos defendem a doutrina nicena sobre a origem eterna do Filho de Deus, gerado da substância do Pai.

## **2. Noções conceituais do conhecimento que a mente pode alcançar sobre Deus**

Temos a pretensão em dizer ao longo deste estudo que a especulação agostiniana realizada no *De Trinitate*, deve ser no sentido *lato sensu* do termo, de natureza mística especulativa. Como vimos, a mística, no seu mais estrito

sentido nos aponta para a experiência do inefável, daquilo que transcende a todo dizer objetivo – o mistério. Ora, aquilo que transcende a todo dizer objetivo é o próprio Deus que, enquanto causa de tudo o que é, de todo dizer e compreender, é ele mesmo incausado, indizível, inapreensível na totalidade do seu ser. Assim sendo, o fundamento da mística está enraizado na própria natureza da alma que procura evadir-se para além da divisão íntima do ser, no sentido de alcançar uma união com o seu absoluto. A propósito, há impresso na alma humana uma ânsia de fruição, considerado por Agostinho como impulso natural, isto é, o desejo de vida plena. Tal itinerário meditativo agostiniano percebemos no *De Trinitate*, assim como também no Livro X de *Confissões*, onde escreve uma espécie de fenomenologia do desejo humano em direção à plenitude. O percurso se tece dentro de uma estrutura no âmbito existencial que parte das experiências humanas na sua finitude para o seu encontro com o absoluto – o infinito amor de Deus. A via privilegiada sempre perpassa pela vivência total dos sentidos, isto é, expressão da exterioridade dos sentidos corpóreos em direção da interioridade onde habita a morada do ser – a Verdade.

A qualificação do termo latino “*speculum*”, o qual, em consenso, traduzimos por “especulativo”, para teologia mística, de fato, essa expressão retoma, antes de tudo, a noção de filosofia mística na configuração neoplatônica que não deveria corresponder restritivamente ao uso corrente em língua portuguesa, que por sua vez poderia significar, investigar ou observar, mas o teor do termo nos remete para as espécies e as imagens com as quais a nossa alma conhece a Deus<sup>3</sup>. Devemos salientar que a proposta da mística especulativa gerada no âmago da Patrística espelha-se nas autênticas fontes neoplatônicas, conhecidas desde a escola de Alexandria, no seu esforço em que se faziam no sentido de buscar a Deus para além das criaturas. Sem dúvida, a força reflexiva e meditativa do mistério que nos remete para uma experiência que transcende a todo dizer e conhecer, a propósito, justifica a tentativa de Sto. Agostinho no *De trinitate* em tornar compreensível, em palavras e conceitos, à luz da razão, a própria experiência de Deus.

De todo modo, os escritos do *De Trinitate* ocupam uma posição destacável no âmbito da teologia mística medieval. O hiponense nos antecipa uma descrição da experiência trinitária, isto é, desde o tema da deidade da alma aos nítidos e evidentes traços da imagem de Deus em nossa mente. Sto. Agostinho, ao finalizar o *De Trinitate*, na descrição do objeto de sua especulação, nos transpareceu

desconfiado do poder da razão, ao ponto em dizer que a razão silogística é limitada para mensurar a grandeza do Mistério trinitário: “recorri às criaturas, sobretudo à criatura racional e inteligente, imagem de Deus para fazer ver como no espelho, por quanto possam e se é que possam, o Deus-Trindade na trindade de nossa memória, de nossa inteligência e nossa vontade” (*De Trinitate*, XV, 20, 39). Tal esforço do espírito humano revela a natureza própria da alma na direção que conduz ao exercício pleno de sua capacidade de abrir-se ao absoluto. Essa fenda no espírito humano para acolher a experiência divina não quer posicionar-se apenas no plano da especulação, mas transcende no sentido de alcançar uma união da alma com o divino. Ir ao encalço da presencialidade divina na alma humana significa antes de tudo compreender que o visível nos conduz ao invisível, assim como também o audível nos conduz ao inaudível, ou seja, ao *verbum interius* que canta no silêncio interior.

### **3. Ser e essência, o modo de ser divino**

Os estudiosos apontam que o percurso trilhado por Agostinho no *De Trinitate* foi, sem sombra de dúvida, em todos os aspectos, o mais difícil de todos os seus escritos. A dificuldade diz respeito ao problema de natureza onto-lógico para afirmar de forma silogística a relação de consubstancialidade existente entre as pessoas da Trindade. Ou seja, Agostinho persiste em afirmar que tudo que se refere à essência vale tanto para o Pai quanto para o Filho, uma vez que são uma só e única essência. (Cf. *De Trinitate* VI, 2, 3). Com efeito, os hereges arianos não negavam a essência simplicíssima de Deus, mas argumentavam que os termos “ingênito e “gênito” fossem ditos, respectivamente, do Pai e do Filho segundo a substância. Dessa forma, como os termos são diferentes, o Pai e o Filho seriam de substâncias diferentes, negando assim, a consubstancialidade entre Pai e Filho, defendida pelo Concílio de Nicéia. Apesar dos percalços e aporias, a obra deve ser considerada de grandeza incomensurável para o pensamento cristão não somente pela sua natureza especulativa, mística e teológica, mas também porque ela está marcada pelo profundo desejo em que se encontrava Agostinho em aprofundar o seu pensamento na inteligência do mistério trinitário.

Outra questão apontada por estudos recentes é que não devemos fixar as motivações de Sto. Agostinho ao escrever o *De Trinitate* apenas na refutação das



polêmicas arianas, mas antes perceber o Agostinho repleto do imenso desejo de se aprofundar na inteligência da fé em Deus uno e trino, isto é, interessa ao bispo de Hipona demonstrar como a essência única de Deus pode ser dita em três pessoas divinas. De fato, o próprio autor se justifica advertindo aos seus leitores sobre o perigo que há em se deixar guiar demasiadamente pela razão e desprezando os princípios da fé. Conforme Souza (2013), Sto. Agostinho quer censurar aqueles que pretendem embasar o discurso sobre Deus unicamente na força da razão. Visto que muitos utilizaram a dialética e as categorias aristotélicas como ponto de apoio, frisamos sobretudo os defensores do Concílio de Antioquia, também os arianos. Todavia, cada um tentava reduzir o mistério divino à medida estreita da razão humana, esvaziando o seu conteúdo suprarracional (Souza, 2013, p. 92). Os Capadócijs, na defesa contra o arianismo, utilizavam o argumento *ad hominem*. Por conseguinte, os Padres latinos, ao contrário, sempre recusaram reduzir o conhecimento de Deus e a sua obra redentora a uma série de silogismo.

Percebe-se, ao longo do tratado *Sobre a Trindade*, a dificuldade do autor em encontrar uma definição mais apropriada para dizer a natureza divina. Portanto, em algumas passagens ele utiliza explicitamente o termo *substancial* para se referir ao modo de existir, o conhecimento e o amor na alma (*De Trinitate*, IX, 4, 5). Agostinho explica nesta passagem que essas coisas (o conhecimento e o amor) presentes na alma, se manifestam ocultamente de modo a serem sentidas e analisadas na sua substância ou, por assim dizer na sua essência. Torna-se necessário frisar que o termo substância para Agostinho é quase sempre no sentido de “essência” ou subsistente, por isso, a mente não as têm em si como num sujeito, mas existem substancialmente tal como mesmo a alma (*De Trinitate*, IX, 4, 5). Se fosse assim acidentalmente não haveria mais a identidade entre Ser – Deus e, aquilo que lhe é atribuído como qualitativo. Não obstante, no *De Trinitate* há sempre a nítida opção preferencial agostiniana, quando se refere a Deus, usar o termo *essência*, visto que tal preferência de uso dá-se também pela aproximação com a linguagem bíblica no episódio do livro do *Êxodo*, onde Deus se apresenta como aquele que é. Em todo caso, Sto. Agostinho considera que o termo *essência* seja aplicado com propriedade apenas a Deus, pois é o Ser por excelência. Em algumas partes do tratado, identificamos que Agostinho prefere o termo “essência” ao termo “substância”, para designar o que é comum ou uno em Deus. Apesar de reconhecer e admitir o uso sinonímico dos termos,

entre os escritores latinos entende-se que “substância” seja um termo inapropriado para ser aplicado a Deus já que a reserva agostiniana se sustém em razões etimológicas, pois o termo “substância” deriva do termo latino “*subsistere*”, portanto quer significar *subsistir*. Sto. Agostinho considera mais adequado designar com o termo “subsistir” “as coisas que existem em alguma outra coisa, como em um sujeito”, nesse sentido cita o exemplo da cor e da forma no corpo (*De Trinitate*, VII, 5, 10).

#### **4. As faculdades da alma são instrumentos de ascensão a Deus**

O bispo de Hipona conduz a razão humana a mergulhar no mistério de um Deus uno e trino por meio da inteligência da fé, a partir de argumentos antropológicos das três faculdades da alma: *memória, inteligência e a vontade*. O cerne da investigação agostiniana nos permite descobrir na vida do espírito, analogias que representam, à luz do mistério, a vida íntima de Deus. Podemos dizer que nos livros VIII-IX do *De Trinitate* se encontra o ápice da antropologia teocêntrica agostiniana, atribuindo à alma humana substâncias como *mens* *nosse* e *amor*, em analogia à natureza trinitária divina. Na tentativa em descrever uma imagem mais aproximada do Deus verdadeiro, o hiponense avança para o livro X e alcança o ápice de sua especulação filosófico-teológica, por meio da demonstração da primeira evidência da trindade na alma humana, a saber, *a memória, a inteligência e a vontade*, ambas enraizadas no espírito humano ou como substâncias da alma.

Ampliando o conhecimento sobre Deus, Sto. Agostinho assume como ponto de partida o testemunho das *Escrituras*: “Deus é amor, aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (I Jo 4,16). A partir desse argumento de autoridade para os cristãos, Agostinho sustenta sua principal tese sobre a Trindade, isto é, o elo que enraíza o mistério trinitário é o amor e quem vê o amor vê também a própria Trindade. Os argumentos sobre o mistério do amor trinitário se ampliam ao longo do livro IX do tratado sobre a Trindade e Agostinho quer propor o exame de cada uma das três realidades implicadas neste processo, a saber, a *mens*, o conhecimento e o amor. Na concepção agostiniana o amor consiste naquele que ama algo, na verdade, o amor que nada ama não é amor. Sendo assim, descreve a realidade do amor a partir de três perspectivas: “o que ama, o que é amado, e o mesmo amor” (*De Trinitate*, XI, 2. 2). Souza escreve

que, a partir desta descoberta, Sto. Agostinho propõe uma pausa para elevar ainda mais alto sua especulação sobre a o amor verdadeiro – Deus. Neste percurso, Sto. Agostinho relata a dificuldade em intuir a mente a conhecer a substância divina e criadora, imutável e eterna de Deus em si mesma. Para traçar a ascensão da mente a Deus é necessário eliminar toda a dispersão da alma nas coisas sensíveis e submetê-la ao processo progressivo de purificação. Assimilando a inteligência da fé nas *Escrituras*, faz-se imprescindível para que a mente humana chegue a “contemplar inefavelmente” a substância inefável de Deus.

Vimos desde sempre que o percurso de Sto. Agostinho para investigar o vestígio da Trindade nas criaturas, tem como ponto de partida a mente, o conhecimento e o amor. No segundo momento de sua dialética, Sto. Agostinho atesta a segunda analogia no espírito, a saber, a memória, inteligência e a vontade.

A mente não pode amar a si mesma se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não se ignora? Quando a mente se busca, ao buscar-se se ama, ao buscar-se se conhece. “Ora se conhece o que procura e se procura a si mesma, certamente que se conhece a si mesma. Até o momento contamos com a seguinte afirmação: “a alma se conhece, porque está sempre na presença de si e alma se busca para conhecer” (*De Trinitate*, IX, 1, 2). Como pode a alma obter o conhecimento de si própria? Com efeito, a alma se conhece na totalidade de sua memória. Na especulação agostiniana, a memória representa o esforço humano para encontrar o itinerário da Verdade. Em *Confissões*, Agostinho exclama, por várias vezes, como é “grande essa força da memória, imensamente grande! Esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza e nem eu consigo captar o todo que eu sou” (*Conf.*, X, 8, 15). De acordo com Agostinho, quando admiramos a grandeza das criaturas, a imensidão dos oceanos, as órbitas dos astros, o curso dos rios, as montanhas, não conseguimos dizer apenas com os olhos que veem se não interiormente víssemos na nossa memória, em espaços tão vastos como se os víssemos fora de nós mesmos, imagens impressas na memória. A memória é infinita e constitui-se o mistério insondável no qual transporta a marca distintiva do homem em relação aos outros seres. Esta parte distinta da memória que transcende os outros animais é a mais superior, onde Deus habita – a Verdade. Por seu turno, esta presença na

mais alta esfera do espírito humano, pressupõe a sua qualificação de excelência na ordem dos seres criados.

Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e qualquer outra coisa deste género, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi. (*Conf.*, X, 25,36)

Para Agostinho, a memória não é a única qualificação do ser humano. A força vem do espírito quando recorda a si mesmo nos movimentos da alma. As paixões, isto é, as sensações também qualificam o humano, mas são mutáveis e variam de acordo com a orientação da vontade. Conforme comenta Isabelle Bochet, “enquanto o homem focaliza seu desejo nos bens temporais, não haverá ascensão da alma, mas repetidamente e indefinidamente apenas um desejo que é sempre o desejo do outro objeto, para saciar-se” (Bochet, 1982, p. 124)<sup>4</sup>. Não obstante, de acordo com Agostinho o desejo de Deus implícito na memória humana passa por etapas que vai gradualmente das realidades sensíveis, o mar, a terra, o sol, os astros e toda criação (Cf. *Conf.*, X, 8, 15) para em seguida alcançar uma etapa seguinte, do suprassensível, ou seja, a do espírito e, por conseguinte contemplar o imutável (*Conf.*, X, 8, 12). “O desejo de conhecer a Deus é, sobretudo, o desejo de alcançá-lo na intensidade de sua alma”, isto é, com efeito, sempre um desejo de plenitude.<sup>5</sup>

Esse tipo de memória da qual se ocupam as análises de Agostinho, como qualificação das sensações na alma, ou possibilidade de autoconsciência e do absoluto, distingue-se da concepção de memória dos gregos e da noção de memória enquanto operação dos sentidos do corpo. Agostinho quer evocar a memória como força e sede do espírito que recorda não aquilo que os olhos veem, por uma visão dos sentidos do corpo, mas, segundo Solignac, na memória Agostinho procurou a visão mais plena, das realidades imutáveis, além dos olhos corporais, para estabelecer a ponte que liga os conteúdos da sensação às imagens da mente, por conseguinte, encontrar na mente as formas imutáveis da

Verdade (Cf. *Conf.*, X, 7, 12). As lembranças, os afetos e paixões conservadas na memória podem nos arremeter à lembrança de Deus (Solignac, 1998, p. 557). Também na concepção de Madec (1992), “a exploração das profundezas da memória em *Confissões*, deve estar além de uma ‘*exercitatio animi*’, também em parte assemelha-se a maneira como Agostinho a desenvolve nos livros XI-XIV de *De Trinitate*” (Cf. Madec, 1992, p. 69-70).<sup>6</sup>

A memória é o habitáculo do ser, a via propícia para se realizar a experiência do absoluto. De fato, ela fornece as imagens das coisas no passado que são percebidas no presente:

Ali estão arquivadas, de forma distinta e classificadas, todas as paixões que foram introduzidas cada uma pela sua entrada: a luz e todas as cores e formas dos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores, pela entrada da boca; e, pelo sentido de todo o corpo, o que é duro, o que é mole, o que é quente ou frio, o que é macio ou áspero, pesado ou leve, quer exterior, quer interior ao corpo. (*Conf.*, X, 8, 13)

Se, através das imagens, as próprias coisas se oferecem ao pensamento que as recorda, se é possível fornecer um juízo acerca da diferença das qualidades sensíveis, mesmo quando há escuridão e silêncio, a memória se apresenta, de fato, como grande receptáculo e instrumento da consciência do mundo e de si: “Aí no imenso palácio da memória estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos” (*Conf.*, X, 8,14).

Na memória, o hiponense encontra abertura e horizonte pela qual restaura as forças para além da alma. A força onipotente se encontra na memória que transcende a toda realidade imanente e nos conduz ao absoluto, a saber, é Deus que se torna visível à memória dos homens:

Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti. (*Conf.*, X, 17, 26)

### **Considerações finais**

Ao longo deste estudo, chegamos à conclusão que o tratado sobre *A Trindade* de Sto. Agostinho se destaca para a filosofia medieval como a mais profunda análise do percurso da mente no seu itinerário a Deus. De fato, esta investigação agostiniana possibilitou ao cristianismo revelar o sentido da imagem de Deus impressa na criatura humana. O percurso realizado através de Sto. Agostinho quer mostrar que a alma esconde em si mesma o modelo, ainda que imperfeito, para a compreensão do mistério da Trindade. Todavia, Deus quis se revelar em diversas formas no ato da criação.

O estudo para o qual nos dirigimos nesta pauta se refere, antes de tudo, à possibilidade de se formular uma análise antropológica dos livros VIII-X, do *De Trinitate*, embora nos centralizemos nos argumentos dos livros IX-X pelo seu esforço incomensurável, salvo as aporias, em demonstrar que a alma, na busca do conhecimento de si, está sempre e imediatamente presente a si mesma e o seu ponto de partida é o amor. Com efeito, o amor está enraizado na alma humana, de tal forma, que se faz presente nas três analogias demonstradas por Sto. Agostinho.

Nestas considerações finais podemos enumerar alguns elementos importantes como resultado de nossa reflexão sobre o *De trinitate*. Num primeiro momento observamos que o método analógico adotado por Sto. Agostinho tem reverberações plotinianas, embora prene de intenção em obter um argumento apoloético a favor da Trindade, dadas as circunstâncias nas quais estava inserido o cristianismo de sua época. Outro elemento importante a se frisar nesta obra de Agostinho é a noção de humanidade como feita à imagem e semelhança de Deus. Isso, de fato, deve ser considerado o tema central da antropologia teológica agostiniana e toda tradição Patrística. Mas, sobre este aspecto consideramos que sejam necessárias algumas distinções importantes. A primeira é a diferença ontológica entre a imagem e a Trindade. A segunda é a distinção entre a *imago* e a *similitudo*, sugerida pela tradição latina de Gênesis. De acordo com McGinn (2012), para alguns dos Padres da Igreja, a *imago* significava o elo inalterável entre Deus e a natureza intelectual que ele criou, ao passo que *similitudo* era a semelhança perdida através do pecado original, mas capaz de ser retomada através da graça. (McGinn, 2012, p. 351).

Devemos também notar a importância que Sto. Agostinho atribui à empresa da fé após exercitar o leitor para enfrentar as aporias em torno da dialética da interioridade, que faz a distinção entre razão superior e razão interior, deixando claro que o conhecimento da fé se torna a ciência do homem interior. Nesse processo de interiorização, a sabedoria do homem interior consiste em permanecer firme na recordação, no conhecimento e no amor às verdades eternas reveladas na fé. A imagem de Deus no interior da alma humana se dá na memória, no conhecimento e no amor, mas sem o esforço da fé não podemos ascender tal *imago Dei*. O maior exercício para a alma consiste na contemplação imperfeita da Trindade no seu íntimo, porque a Trindade em si mesma será contemplada somente na visão face a face.

O esforço intuitivo de Sto. Agostinho consiste em dizer que a imagem deve ser encontrada na natureza intelectual do sujeito, aquela que enfatiza a liberdade da pessoa como o *locus* essencial e seu caráter intersubjetivo, ou seja, a imagem reside na dimensão mais elevada do sujeito intelectual.

Outra questão crucial que emerge no cerne da disputa trinitária é a possibilidade de a alma ascender a sua própria imagem, ou seja, o conhecimento de si, contudo refere-se à capacidade que ela tem de conhecer-se na sua totalidade. Com efeito, a alma não se conhece na sua totalidade, muito menos se conhece quando está imersa nas realidades sensíveis e não em si mesma. Mas, quando a mente se vê pelo pensamento, ela se entende e se reconhece, pois gera essa compreensão e esse conhecimento explícito de si mesma. A partir desta compreensão, Sto. Agostinho faz a distinção entre *nosse et cogitare*, o que permite entender como a memória se relaciona com o pensamento. A memória recolhe em si a forma do que a alma viu, graças aos olhos do corpo. Essa forma permanece nela, desapercibida por todo tempo em que a alma mantiver a atenção voltada para outra coisa. Mas, se a alma desejar lembrar-se de algum objeto visto, o pensamento volta-se para a memória que lhe mostra a forma presente nela. No ato do pensamento, o *verbo interior* já recebe sua forma e é enlaçada à memória pela vontade, essa trindade ainda não é Deus, mas deve-se nela reconhecer a sua imagem (*De Trinitate*, XIV, 8, 11; 10, 13).

Com efeito, a solução que Sto. Agostinho oferece para o problema entre conhecer e pensar se dá no desdobramento da noção de *notitia* e *verbum*. Agostinho atribui ao *nosse*, isto é, o conhecimento implícito da alma equivalente

a noção de *memória sui*. Na verdade, a distinção entre o conhecer (*nosse*) e o pensar (*cogitare*), feita por Agostinho por meio da noção de “*verbum mentis*”, se faz para explicar como a alma não cessa de conhecer-se mesmo que se engane sobre a sua verdadeira natureza (*De trinitate* IX. 7. 12). O *nosse* designa, pois, sempre o conhecimento implícito escondido na memória, também quando a alma não sabe o que é; o *cogitare*, é o segundo momento pelo qual a alma reflete sobre si mesma e se diz em seu verbo.

Como resultado desta discussão, Sto. Agostinho nos apresenta os conceitos de *memória sui* e *intelligentia sui*. De acordo com o hiponense,

na memória e na inteligência e na vontade de si mesma, encontrávamos uma mente tal que, porque compreendíamos que ela se conhece sempre e se quer sempre, compreendêssemos simultaneamente que ela também se recorda sempre de si, se compreende sempre a si mesma e se ama, embora não compreendêssemos que ela se pensa sempre distinta das coisas que não são o que ela própria é. Em razão disso, dificilmente se distingue nela a memória de si mesma e a inteligência de si mesma. (*De Trinitate*, X, 12, 19)

Como vimos, no cerne da célebre obra de Sto. Agostinho se encontram três analogias para explicar o mistério da Trindade. A primeira a saber, a mente, conhecimento e o amor; a segunda, *memória sui* e *intelligentia sui* e a vontade; na terceira, memória, inteligência e o amor. Essa terceira imagem configura como trindade da sabedoria, posto que implica uma relação implícita exemplar do divino na mente do homem, por sua vez, denominada por Agostinho por *memoria Dei*, *intelligentia Dei*, *Dilectio Dei* (Teixeira, 2003, p. 199). Nesta tríade, Agostinho demonstra que a alma humana se recorda somente pela memória, compreende-se apenas pela inteligência e ama-se a si mesma somente por sua vontade, pois na realidade trinitária não ocorre da mesma forma, com todas as pessoas, no mistério inefável, o Pai, o Filho e o Espírito Santo recorda, conhece e ama na mesma essência e unidade. Em Deus se identifica o ser e o saber, assim como se identifica a essência e a sabedoria na sua capacidade relacional divina.

### **Referências bibliográficas**

Fontes primárias

*De Trinitate*. CCL/50-50, W.J. Moutain, Turnhout: Brepols, 1968.

*Confessionum libri tredecim. Corpus Christianorum – Series Latina/CCL 27*, L. Verheijen, Turnhout: Brepols, 1981.



*De uera religione*, CCL 32, K,- Daur, 1962, Turnhout: Brepols, 1968, p. 187-260.

*De doctrina christiana*. CCL 32, J. Martin, 1962, p. 1-167.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*. Coord. A. do Espírito Santo. Introdução e notas J. M. da Silva Rosa. Trad. A. do Espírito Santo - D. L. Dias – J. Beato – M.C.C. M.S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2. ed. Edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A verdadeira religião/De uera religione*. Tradução bilingue português/latim, Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Porto Portugal, Edições afrontamento, 2012.

Fontes secundárias – estudos:

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

BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo: life and controversies*. The Canterbury Press Norwich, 1986.

BRACHTENDORF. Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.

BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: California UP, 1969.

DU Roy, O. *L'intelligence de la foi em la Trinité selon Saint Augustin, genése de as theologie trinitaire jusq'em 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

MADEC, G. *Saint Augustin et la philosophie, notes critiques*. Paris: Institut Catholique de Paris, Associaton André Robert, 1992, pp. 68-69.

MANNES, João. *O Transcendente Imanente: a Filosofia Mística de São Boaventura*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 27. Uma referência ao *Itinerarium mentis in Deum* de São Boaventura.

MARTINS, Maria Manuela Brito. *Uma leitura introdutória ao Itinerário da mente para Deus*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

MCGINN, Bernard. *As fundações místicas das origens ao Século V*. Tomo I. Tradução de Luís Malta Louceiro, São Paulo: Paulus, 2012.

SOLIGNAC, Aimé. *La mémoire selon Saint Augustin, note complémentaire*, 14. In: *Œuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, Paris: Bibliothèque Augustinienne 14, 1998, pp. 557-567.

SOUZA, Lúcio Bento de. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2013.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago Trinitatis, Deus, sabedoria e felicidade*. Estudo teológico sobre o De trinitate de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, Henrique. C. Lima. *Mística e Filosofia – Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

---

<sup>1</sup> Uma referência aos *Solilóquios* e a obra *A vida feliz*, donde nas primeiras linhas de seus escritos, Agostinho se põe a delimitar o seu objeto que é estudar a natureza de Deus e a alma humana.

<sup>2</sup> Gregório de Nissa (333-395), membro da escola de Capadócia, foi quem primeiro estabeleceu a linha provisória entre a ordem da fé e a razão natural. Estudou a importância da filosofia para se explicar a fé revelada. Fundou a teologia negativa sistemática, matéria importante para a fundação do cristianismo do tipo que viria a alcançar, séculos mais tarde, um efeito profundo sobre filósofos como o Dionísio Pseudo-Areopagita. Os escritos de teologia mística de Gregório de Nissa de forma original e sutil foram bastante estudados no Ocidente latino. Não obstante, a doutrina gregoriana da criação e sua antropologia vai exercer grande influência na filosofia de Santo Agostinho (354-430) e João Duns Escoto (1266-1308) também em autores dos séculos XIII e XIV.

<sup>3</sup> No latim, *speculationis*, *speculum*, expressão empregada por São Boaventura (1221-1274) em seu *Itinerarium*, em referência ao texto de São Paulo aos Coríntios (Cf. *Coríntios*, 13, 12) em que se afirma ser o conhecimento de Deus, a que o homem pode chegar pela razão, muito imperfeito e inadequado, comparável ao conhecimento indireto que se tem de um objeto, pela imagem indistinta que dele se reflete no espelho. *In speculo*. Daí o relevo que dá Boaventura a metáfora do espelho e o uso insistente do especulativo, vocábulo derivado de *speculum*. O termo português correspondente – especulação, não tem no uso corrente o sentido primitivo de observar e investigar. De acordo com Manuela Martins (2009), no contexto bonaventuriano, espelho são todos os seres criados, enquanto dão a conhecer as perfeições divinas que neles se refletem revelando a sabedoria e bondade divina (Martins, 2009, p. 88, 89).

<sup>4</sup> Tant que l'homme ne désire pas autre chose que des biens temporels, il « tourne en rond » (Conf. VI, 16, 26). Ces tentatives indéfiniment répétées pour combler son désir par ce qui ne peut pas le combler ressemblent à l'effort désespéré de Sisyphe montant son rocher au sommet de la montagne pour le voir chaque retomber. Il en est autrement lorsque le désir se fixe sur Dieu. La quête prend sens et l'on peut désormais parler de progrès, d'ascension. (Bochet, 1982, p. 124)

<sup>5</sup> Ce désir n'est pas seulement un désir de connaître Dieu. Il est un désir de le « voir », de l'atteindre. (Bochet, 1982, p. 127)

<sup>6</sup> L'exploration des profondeurs de la mémoire n'est du reste, « qu'une exercitatio animi, à la manière que Augustin développe dans des perspectives assez analogues, au cours des livres XI-XIV du *De Trinitate*. (Madec, 1992, p. 69-70)

Recebido em 19/10/2016, revisado em 01/12/2016, aceito para publicação em 08/12/2016.