
SANTO AGOSTINHO: FÉ E RAZÃO NA BUSCA DA VERDADE

St. Augustine: Faith and reason in the search for truth

*Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha**

RESUMO: As reflexões de Santo Agostinho sobre as relações entre fé e razão deixam como legado para a Idade Média um programa intelectual que os medievais irão desenvolver. Do significado da fé e razão em Santo Agostinho passa-se à sua meta, a busca da verdade (se ela pode ser alcançada ou não) e compreensão da revelação. Chega-se então à explicitação da passagem de Gênesis 1, 26: assim como Deus é Trindade, a essência da alma é trinitária (memória, inteligência, vontade). Discorre-se, finalmente, sobre a posse da verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Fé, Razão, Alma, Verdade, Deus, Felicidade.

St. Augustine's reflections on the relationship between faith and reason leave as a legacy to the Middle Ages an intellectual program that the medieval thinkers will develop. The meaning of faith and reason in St. Augustine goes on to its target, the search for the truth (if it can be achieved or not) and understanding of revelation. Then comes the explanation of the passage from Genesis 1:26, just as God is Trinity, the essence of the soul is Trinitarian (memory, intelligence, intention). In conclusion, the article talks about the possession of truth.

KEYWORDS: Faith, Reason, Spirit, Truth, God, Happiness.

* Professora Adjunta da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desde fevereiro de 2010. Artigo submetido a avaliação em 31.08.2011 e aprovado para publicação em 5.09.2011.

A influência do pensamento agostiniano sobre seu próprio tempo expandiu-se para muito além dele. Santo Agostinho é um dos pilares do pensamento medieval. Suas reflexões sobre as relações entre fé e razão deixam como legado para a Idade Média um programa intelectual, fornecem, por assim dizer, aos medievais um quadro de pensamento que eles irão desenvolver. Com Santo Agostinho constitui-se uma filosofia cristã (em outras palavras, um filosofar-na-fé) que, por mais de um milênio, influenciará o pensamento ocidental.

Se a atenção for dirigida à história das relações entre a fé e a razão no cristianismo, seus primórdios podem ser postos no pensamento dos Padres gregos Clemente de Alexandria (nascido em torno do ano 150) e Orígenes (nascido por volta de 185), expoentes da escola catequética de Alexandria¹. Com eles o problema das relações entre fé e razão é expressamente apresentado. Esse problema encontra uma primeira solução muito clara em Santo Agostinho, a ser apresentada aqui de modo introdutório, e tornar-se-á tema central na Escolástica, dando origem a diversas reflexões, férteis em implicações e consequências².

Agostinho tem importância notável durante toda a Idade Média; até o século XIII, juntamente com Boécio, é o autor de maior influência. Havendo grande unidade do pensamento cristão em suas linhas gerais desde a Patrística, ele torna-se indispensável para se compreender o pensamento medieval e a questão do nexa entre a fé e a razão.

A relação entre a fé e a razão é definidora da *Weltanschauung* de Santo Agostinho: ela é, por assim dizer, o núcleo de onde provém e a partir de onde se ramifica seu pensamento. Por exemplo: o nexa entre a fé e a razão remete à questão da *beata uita* e do livre-arbítrio da vontade³, com seu papel na busca da verdade (aqui se está no âmbito da ética); o nexa entre a fé e a razão converge para o conhecimento do Deus Uni-trino (aqui se está no âmbito da metafísica: *crede ut intelligam*); o nexa entre a fé e a razão pode ser analisado também sob o prisma do processo cognitivo: o conhecimento sensível e o inteligível não dispensam o binômio fé-razão (no entanto, é preciso esclarecer o significado da fé no conhecimento sensível, pois como observará Santo Agostinho, aí não se trata da fé teologal).

¹ Por volta de 180 em Alexandria, Panteno, um estoico convertido ao cristianismo, funda uma escola catequética que terá como expoentes máximos Clemente e Orígenes. Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia I*, São Paulo: Paulus, 1986, p. 411.

² Cite-se por exemplo: Boécio, Santo Anselmo, Pedro Abelardo, Santo Tomás de Aquino, Guillherme De Ockham.

³ A fé pode ser recusada ou não pelo livre-arbítrio da vontade. No entanto ela é fundamental para se alcançar a *beata uita*. De *trinitate*, (XIII, XX, 25): “*Todos os homens querem ser felizes, mas nem todos possuem fé, através da qual o coração se purifica e se chega à felicidade*”. “*Beatos esse se uelle, omnium hominum est: nec tamen omnium est fides, qua cor mundante ad beatitudinem peruenitur*”.

A primeira parte da exposição contém um esclarecimento sobre a terminologia agostiniana e sobre o sentido específico da *ratio*; em seguida será abordada a questão das relações entre a fé e a razão na busca da verdade.

Em Santo Agostinho o termo *ratio* possui diversos significados. Algumas vezes a razão é dividida em duas: *ratio superior* e *inferior*. Quando Santo Agostinho fala em *ratio superior* refere-se à função mais elevada da alma, que é a de apreender as verdades inteligíveis. Os termos *intellectus* e *intellegentia* são empregados também como sinônimos de *ratio superior*. Por outro lado, a *ratio inferior* sempre remete à apreensão e elaboração do conhecimento ligado à realidade sensível (ciência).

Quando não adjetivada em *superior* e *inferior*, à *ratio* pode ser atribuída uma de ambas acepções citadas acima e mais ainda uma terceira significação; a *ratio* é então concebida como: 1 - aquilo que há de mais elevado na alma⁴ e que permite apreender o inteligível; 2 - um movimento, atividade do pensamento (inferior à *intellegentia* ou *intellectus*) que tem como finalidade a aquisição de conhecimento (é o movimento pelo qual o pensamento passa de um de seus conhecimentos a um outro para associá-los ou dissociá-los)⁵, e, finalmente 3 - quando empregada no plural, como *rationes*, significa as próprias ideias divinas. É preciso, portanto, se ater ao conjunto do pensamento agostiniano para alcançar o significado do termo.

Ressalte-se também que muitas vezes a *intellegentia* e o *intellectus* referem-se ao resultado de uma atividade racional, isto é, à compreensão do conhecimento gerado pela atividade da *ratio*. O costume de considerar a inteligência e o intelecto como sendo estritamente “faculdades” poderia levar a equívocos: essas distinções modernas são estranhas ao pensamento de Santo Agostinho, para quem a inteligência é antes o resultado alcançado pelo pensamento graças à sua atividade como razão.

Sendo os termos *intellectus* e *intellegentia* utilizados nas Escrituras, e desse modo impostos a Santo Agostinho, quando este vai falar das relações entre a fé e a razão no que se refere ao conhecimento do Deus-Trindade, frequentemente emprega *intellegentia*, e não razão (*ratio*). Quer dizer, ele dá continuidade à linha de expressão encontrada nas Escrituras quando diz, por exemplo, “crê para compreender, compreende para crer”⁶ e “o intelecto é recompensa da fé”⁷. O conteúdo específico dessas expressões fica mais

⁴ “*Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius? – Nihil omnino melius video; De libero arbitrio II, VI, 13, p. 239.*”

⁵ “*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens. De ordine, II.*”

⁶ “*Crede ut intelligas, intellige ut credam*”; *Sermo 43, VII.*

⁷ “*Intellectus merces est fidei*”; *Iohannes Evangelium tractatus XXIX, 6.*

evidente ao se entender a *intellegentia* e o *intellectus* como o conhecimento, a compreensão resultante de uma atividade da razão.

Ao se considerar que a *intellegentia* remete ao próprio conhecimento obtido pela razão (conhecimento ou visão das verdades inteligíveis), a uma visão interior (*Enarrationes in Psalmos 32, 22*) através da qual o pensamento apreende a verdade, fica mais clara a opção de santo Agostinho por essa terminologia quando quer falar sobre o conhecimento da realidade atemporal.

Assim, a fé busca o *intellectus*, e não a *ratio*⁸. O nexó estabelecido é mais constantemente entre a fé e o *intellectus*, ou a *intellegentia*, entre a fé e a compreensão (e não entre a fé e uma faculdade, potência da alma). E por último, como ressalta E. Gilson, importa “não procurar na definição agostiniana das relações entre a fé e a inteligência a solução do problema moderno das relações entre a fé e a razão”⁹. Portanto, ao se falar, na sequência deste artigo, do nexó entre a fé e a razão, compreenda-se *ratio* principalmente no sentido de *ratio superior*, *intellegentia* ou *intellectus*, levando-se também em conta as outras acepções da palavra conforme o contexto em que é empregada.

Relações entre a fé e a razão

Mas, o que entender por fé?

A fé está presente em todos os domínios da vida, não é apenas uma adesão à verdade revelada e expressão de religiosidade; por exemplo, acreditamos na existência de cidades que nunca vimos ou em personagens históricos mortos há muito tempo. Diz Santo Agostinho: “quanto às coisas visíveis que não vimos, acreditamos nos que as vira Quanto [às coisas invisíveis], convém acreditar naqueles que na luz incorpórea lhes aprenderam a ordenação ou em sua subsistência atual as contemplam”¹⁰.

A fé diária do ser humano é posta muitas vezes em coisas infundadas. Na vida cotidiana em geral seguimos habitualmente os preceitos de autoridades, antes mesmo de utilizarmos nossa razão. Como sabemos que somos filhos de nossos pais? Acreditamos, e nos submetemos à sua autoridade. Seria considerado tolo quem recusasse amar seus pais sob o pretexto de não ter provas de sua filiação¹¹. Em suma, a fé pode ser vista como uma

⁸ Pode ser a *ratio* no sentido do conhecimento resultante da atividade da *ratio superior*, mas nesse caso Agostinho não costuma empregar esse termo, quando se trata do conhecimento das verdades divinas.

⁹ GILSON, E. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1982, p. 41.

¹⁰ *De ciuitate dei*, XI, 3.

¹¹ Cf. *De utilitate credendi*, XII, 26.

etapa normal do pensamento, é a condição da família, da sociedade, das instituições, do conhecimento.

Crer (ter fé) é um ato do pensamento tão necessário que sem ele é impossível conceber a vida. A crença é um pensamento acompanhado de assentimento (o consentimento do pensamento em crer)¹². Assim, o ato de fé está presente em nossa vida não só no que diz respeito às verdades reveladas. Um grande número de nossas opiniões fundam-se unicamente no assentimento ou no testemunho de alguém.

No entanto, Santo Agostinho desloca incisivamente a fé cotidiana para o plano da transcendência. O que está em jogo não é toda e qualquer fé, mas a fé ligada à revelação cristã (a chamada fé teológica).

Embora partilhada, a fé não é como a visão de uma forma corporal, comum ao olhar de todos a quem essa forma corporal se apresenta (nesse caso, é um mesmo objeto que informa o olhar dos que veem): ela é comum do mesmo modo como dizemos que o rosto humano é comum a todos os homens, pois quando se diz isso se compreende que cada homem tem seu próprio rosto. Enfim, “a fé dos que creem no mesmo é uma só, como é uma só a vontade dos que querem o mesmo”¹³.

Todas as verdades necessárias à felicidade (*beata uita*) – fim último do homem¹⁴ – são reveladas na Escritura, devem ser cridas e podem em certa medida ser conhecidas, entretanto nenhuma pode ser esgotada, visto terem o absoluto como objeto; daí a permanente relação entre fé e razão. A especulação agostiniana inspira-se nas verdades reveladas, desenvolvendo uma exploração racional do conteúdo da fé.

Pode-se dizer que a relação entre a fé e a razão, para não se deturpar, exige três principais momentos: 1 - preparação para a fé pela razão; 2 - ato da fé; 3 - inteligência do conteúdo da fé. No entanto, nem sempre se transita livremente e sem sobressaltos de um para outro momento passando-se por essas três etapas.

A interação entre esses três momentos é o itinerário ideal desejado para o cristão, todavia essas três etapas não se exigem mutuamente. Apenas o primeiro momento se impõe: pois, obrigatoriamente, só pode crer quem é dotado de razão (os animais não creem); quem não possui razão (no sentido de pensamento) não pode crer e assentir com a fé. A razão é condição primeira de possibilidade da própria fé.

¹² “Quaerquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare”; *De praedestinatione sanctorum* II, 5.

¹³ *De trinitate* XIII, II, 5: “Sed ita dicitur eadem credentium fides una quemadmodum eadem uolentium uoluntas una ...”

¹⁴ Sobre este tema ver HOLTE, R. *Beatitudo et Sagesse*, Paris: Études Augustiniennes, 1962, cap. I.

Daí para diante – após a primeira etapa das relações entre a fé e a razão – surgem em campo outros fatores fundamentais para a continuidade da interação (da afirmação da fé); um deles é, por exemplo, a vontade, que pode levar à interação dessas etapas ou romper sua continuidade¹⁵. Por exemplo: a deliberação da vontade pode nos afastar da fé, recusando e rejeitando o ato da fé. Nesse caso, o movimento das relações entre a fé e a razão é esvaziado de seu significado e meta. Quando isso não ocorre, e o assentimento da razão se embasa na vontade, o processo continua na direção de certa intelecção da revelação.

Em suma, sob a conduta da fé, a razão não se extravie como acontece com os filósofos guiados exclusivamente pela razão. Esse seria o caso de alguns filósofos gregos nos quais Santo Agostinho se inspirou: Platão e Plotino. Eles viam a verdade e a almejavam (“trata-se da doutrina mais próxima da verdade cristã e dela devemos nos utilizar”)¹⁶; no entanto não possuíam os meios para alcançá-la (a verdadeira filosofia¹⁷ para Santo Agostinho era aquela que, não contente em mostrar fins, fornece meios para alcançá-los).

Toda filosofia que pretenda bastar-se a si mesma se equivocará, errará (os erros de Platão e de Aristóteles são os de uma razão autônoma), de modo que o único método seguro é o de ter a revelação como guia, a fim de se chegar a alguma inteligência de seu conteúdo. Em outras palavras, a razão só alcança a verdade com o auxílio da fé. A razão é impotente para abarcar e esgotar a verdade. Ela é convidada a crer, é-lhe pedido que compreenda a necessidade de crer se quiser compreender outras coisas.

A razão é inseparável da fé em seu exercício, pois não basta a si própria. Essa fórmula, tão estranha aos modernos e aos preconizadores de uma razão soberana, passa a ser a marca distintiva do itinerário agostiniano rumo à verdade.

Retomando alguns aspectos das relações entre fé e razão, nota-se que crer é um ato do pensamento¹⁸. Para crer, para ter fé, é preciso pensar; todo aquele que crê pensa, crendo pensa, pensando crê.

Eis a resposta de Santo Agostinho a quem perguntasse sobre a ordem da intelecção e da fé, isto é, se devemos primeiro compreender¹⁹ para crer ou

¹⁵ A questão da interação entre essas etapas e os fatores que a influenciam liga-se à debatida relação do livre-arbítrio da vontade e da graça, que não será esmiuçada aqui. Ver SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *O Movimento da Alma*, cap. II, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

¹⁶ *De civitate Dei*, VIII, 10.

¹⁷ A respeito desse tema ver MADEC, G. *Saint Augustin et la Philosophie*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 15-25.

¹⁸ “Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? ...sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit”; *De praedestinatione sanctorum*, – II, 5.

¹⁹ Do ponto de vista de correção terminológica seria preciso empregar aqui “inteligir”, mas esta é uma palavra que não está incorporada ao nosso léxico e não é nada eufônica.

crer para depois compreender. No Sermão 43, onde discorre brevemente sobre o sentido da inteligência e da fé, diz que todos querem entender, mas nem todos querem crer. Se lhe dissessem: “compreenda para crer”, responderia, “crê para que compreendas” (*Intelligam, ut credam; respondeo: Crede, ut intelligas*) acrescentando o versículo de Isaías: “se não crederes, não compreenderéis” (*nisi credideritis, non intellegetis*; Is 7, 9)²⁰.

Diz o Hiponense, em seguida, que em parte tem razão aquele que diz “compreenda para crer” visto que ele (Santo Agostinho) fala para que creiam aqueles que não creem e sem entenderem o que ele diz não podem crer. Logo, é em parte verdade que se “compreender para crer” e também o que Santo Agostinho diz conforme o profeta: “crê para compreender”. E já que ambos têm razão, acrescenta: “Portanto compreende para crer, crê para compreender” (*Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas*). E encerra o Sermão dizendo como esses termos devem ser entendidos: “Compreende minha palavra para crer; crê para que compreendas a palavra de Deus” (*Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas verbum Dei*).

Há razões para crer; uma delas é ser razoável, não confiar apenas na razão. Outra: a fé não é um fim em si mesmo, mas deve conduzir à inteligência²¹. A fé, em si mesma, também pode se extraviar²². Ambos os termos são indissociáveis no percurso rumo à verdade.

Suponhamos que a razão decida inspirar-se na fé; importa então saber o que é a fé (perscrutar seu conteúdo), e antes de mais nada esse é um trabalho racional. Os filósofos pagãos se equivocaram porque não tinham fé; os heréticos, por outro lado, pretendem ter uma, mas se equivocam sobre a natureza e o conteúdo do que a fé ensina. Deve haver, portanto, anteriormente à fé, uma certa inteligência (compreensão) a respeito do que devemos crer. A fé não deve ser desarrazoada, deve ser judiciosa e fundar-se na credibilidade de certos testemunhos.

Rastreando e seguindo os papéis atribuídos à fé e à razão vê-se como em Santo Agostinho se elabora um novo tipo de abordagem em relação aos gregos e romanos, a de uma inusitada integração daquilo que para ele não poderia ser separado e que não havia sido relacionado de modo tão explícito.

Os mecanismos de articulação do binômio fé-razão apontam para uma meta específica: a busca da verdade e da *beata uita*. Tema demasiadamen-

²⁰ Essa tradução seria conforme a versão dos Setenta.

²¹ “Haec est autem vita aeterna ut credant; sed, haec est, inquit, vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum”; *De libero arbitrio*, II, 2, 6.

²² Não é qualquer fé que Deus pede, mas a que age segundo a caridade (*Gl* 5,6).

te presente na antiguidade e que se espraiou pelos séculos da Patrística, adquirindo características particulares. O certo é que entre os filósofos gregos e nós houve a revelação cristã e esta modificou profundamente as condições em que a razão se exercita²³.

Em busca de uma resposta capaz de superar insuficiências detectadas na filosofia pagã, Santo Agostinho atesta: o ser humano não atinge pelas suas próprias forças (do *logos*, por exemplo) a verdade, a vida feliz. Essa é a ótica cristã, a felicidade não se encontra no próprio ser humano e em seus recursos, mas em algo que o transcende.

Esse vai ser simultaneamente o ponto de partida e de chegada (e ele requer toda a trajetória, seja ela curta ou longa, de qualquer existência individual) de santo Agostinho; o ser humano abandona-se para se reencontrar em algo superior a si mesmo (sem perder sua individualidade):

Não chego porém, a apreender tudo o que sou. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? Então onde está o que ele por si mesmo não contém? Estará fora e não dentro dele? Mas como é que não o contém?²⁴.

A busca da Verdade

*O cogito agostiniano*²⁵

A busca da verdade pela via fé-razão confronta-se com o ceticismo. Contra suas investidas é o ato da fé que se opõe a ele e a própria afirmação do sujeito pensante (o reconhecimento da existência da verdade se dá a partir do reconhecimento indubitável da existência do sujeito pensante). Isto é, a certeza da verdade fundamenta-se na existência do sujeito “existente, vivente e pensante”. Ninguém pode pôr em dúvida os dados imediatos da consciência:

Quem duvidará que vive, que recorda, que entende, que quer, que pensa, que sabe e que julga? Pois, se duvida, vive; se está em dúvida acerca daquilo de que duvida, lembra-se (ou tem consciência disso); se duvida, sabe que

²³ GILSON, E. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Emecé, 1952, p. 16.

²⁴ *Confissões* 8, 15.

²⁵ O *cogito* agostiniano, diferentemente do *cogito* cartesiano (*cogito ergo sum*), insere-se no contexto da busca da intelecção de Deus, revela a verdade, enquanto o *cogito* cartesiano revela, por assim dizer, o ser humano e o itinerário a ser seguido na fundamentação do conhecimento, antes de mais nada, a busca das ideias claras e distintas.

está duvidando; se duvida, é porque quer ter certeza; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve assentir temerariamente²⁶.

E ainda que se pudesse duvidar de tudo o mais, disto não se pode duvidar. Caso contrário já não haveria do que duvidar, o que tornaria impossível a própria dúvida.

As mesmas reflexões reaparecem no *De ciuitate Dei*, embora de forma mais concisa e com algumas modificações: “E se te enganas? – eis a incessante objeção dos cétricos acadêmicos. A resposta de Santo Agostinho é simples e clara: “Se me engano, sou” (“*Si enim fallor, sum*”).

Da dúvida, passa-se à evidência da verdade através do pensamento.

Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo porque me engano, como posso enganar-me, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Assim como conheço que existo, conheço que conheço²⁷.

Conseqüentemente não há erro capaz de destruir a verdade implícita na própria possibilidade do erro, isto é: a existência do sujeito que erra, assim a verdade está sempre à frente do erro. No itinerário em direção à verdade é então da alma que Santo Agostinho parte.

Já em seu diálogo de juventude *Contra Academicos* (primeira obra agostiniana que chegou até nós) Santo Agostinho opõe-se aos cétricos da Nova Academia, que diziam não ser possível alcançar a verdade, e procura dirimir a dúvida cética estabelecendo o significado da sabedoria, enfatizando a incoerência dos cétricos e a sua tendência para a inação, pois quem nada afirma (quem não pode assentir) não deve agir.

Nesse diálogo a questão da verdade apresenta-se inscrita no plano da *beata uita* (felicidade) e da sabedoria. Na busca da *beata uita*, santo Agostinho atribui um lugar à verdade. Dentre todos os tipos de felicidade imagináveis, somente uma pode verdadeiramente satisfazer o ser humano, a posse da verdade. A tendência a unir a busca da felicidade e da verdade é um dos traços característicos do agostinismo, presente desde os primeiros diálogos.

No fim de sua vida, nas *Retractationes* (I, II), Santo Agostinho se autocensura por ter escrito no *De beata uita* (também um diálogo de juventude).

²⁶ *De trinitate* X, X, 14.

²⁷ *De ciuitate dei* XI, 26.

de) que a felicidade pertence ao sábio e sua alma. Na maturidade passa a negar a possibilidade, nesta vida, da felicidade plena, por associá-la à imortalidade do **corpo** e da **alma**: a felicidade completa não pertence somente à alma do sábio, como afirmara no *De beata uita*.

No entanto, o adiamento da felicidade plena para a vida eterna expressaria na maturidade de Santo Agostinho uma forma de ceticismo quanto à posse da verdade, quanto à possibilidade do conhecimento pleno da verdade no tempo? A “felicidade temporal”²⁸ se reduziria a uma busca descartando-se o encontro da verdade?

Aqui é crucial compreender o sentido específico da busca agostiniana: ela significa uma busca permanente, mas inclui encontro e desencontro. O cap.II (2) do livro XV do *De trinitate* é explícito a esse respeito. Como a verdade – Deus – não pode ser totalmente apreendida e esgotada, ela é buscada para ser encontrada, encontrada para ser buscada. Repetindo-se durante toda a temporalidade, esse movimento somente seria rompido e subsumido pela visão de Deus “*face a face*” (1 *Cor* 13, 12), destinada à eternidade. A contínua e singular busca pessoal que envolve encontro/desencontro é inerente à trajetória do cristão.

Em *Isaiás* (55, 6) lê-se que Deus pode ser encontrado quando invocado. Mas, diz Santo Agostinho, se o que é buscado pode ser encontrado, por que disse o salmista “*Buscai sempre a face dele*”? Acaso também o que se encontra deve ser buscado? Na verdade, é assim que se devem procurar as coisas incompreensíveis. “Pois as coisas incompreensíveis devem ser buscadas de tal modo que não estime nada ter encontrado aquele que pode encontrar quão incompreensível é aquilo que se buscava”²⁹.

Em outras palavras, a busca da verdade está condicionada a certa obscuridade ou enigma.

O enigma

Essa temática se entrelaça a outra questão: a natureza humana é tão incognoscível quanto Deus. Não chegamos a nos conhecer completamente, nem a Deus. Participar da incognoscibilidade de Deus pelo ser que recebe-

²⁸ A felicidade temporal antecede a felicidade plena que é reservada à vida eterna e à visão *face a face* de Deus.

²⁹ *De trinitate*. XV, II, 2: “*Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit inuenire*”.

mos dele nos torna semelhantes a ele. Assim, compreende-se o que Santo Agostinho diz quando explica: não pensemos nada ter descoberto se pudermos descobrir quão incompreensível é o que procurávamos.

A busca da verdade – a intelecção dos dados da fé – remete aqui à busca da imagem de Deus no ser humano. Remete à tentativa de explicitação da passagem de Gênesis (1, 26): “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança”. Saber-se incompreensível é também se conhecer como imagem de Deus, é se conceber à imagem da Trindade (que supera a mente e compreensão humana). O enigma torna-se mais manifesto e a imagem de Deus na alma torna-se mais clara por ser obscura.

Mas isso poderia novamente parecer uma espécie de ceticismo escamoteado, a rejeição do argumento de que a verdade pode ser encontrada, de que o Deus-Trindade pode ser compreendido a partir da criação, mais exatamente a partir da alma³⁰. A demonstração procurada, isto é, a intelecção da verdade (do Deus-Trino) parece ser negada devido à ênfase posta na incognoscibilidade de Deus e na necessidade de uma busca fundada na fé. Novamente se é conduzido ao específico *modus operandi* da busca explicitado anteriormente, ao jogo claro/escuro da intelecção da verdade.

Importa salientar, no entanto, que tal incognoscibilidade é parcial e que a imagem na alma nos conduz a uma certa intelecção de Deus (na nossa alma há algo que vemos e não vemos, compreendemos e não compreendemos). Visto que compreendemos Deus parcialmente, numa visão temporal e mutável, ele deve ser buscado para ser encontrado, encontrado para ser buscado.

Se na busca da verdade – que se traduz aqui em busca da imagem do Deus-Trino (Pai, Filho, Espírito Santo) na alma – há não apenas uma similitude negativa (a incognoscibilidade pode ser considerada aqui uma similitude negativa), há também similitudes positivas.

Deus é Trindade, a essência da alma também é trinitária, eis uma imagem da Trindade: a memória, inteligência e vontade (*memoria, intellegentia, voluntas*) estão intimamente ligadas, são potências da alma distintas entre si mas não podem atuar separadamente e formam uma unidade. São inextricáveis. O ato do pensamento sempre aciona três potências da alma, a memória, inteligência e vontade: quando eu penso, lembro-me daquilo sobre o que estou pensando; compreendo algo sobre o que estou pensando; e a vontade direciona o pensamento para a lembrança daquilo que estou recordando (a vontade pode chegar a interromper o fluxo do pensamento ou dar continuidade a ele).

³⁰ A obra *De trinitate* pode basicamente ser dividida em duas partes: uma pretende demonstrar a verdade da Trindade pelas Escrituras, a outra se propõe explicá-la através do intelecto.

No livro XI do *De trinitate* Santo Agostinho discorre sobre as similitudes de Deus na alma (as ligadas ao sensível) e daí para a frente, até o l. XIV, vai-se caminhando para a similitude trinitária na qual cada elemento externo, mutável, temporal e discursivo é eliminado chegando à *memoria Dei, intellegentia Dei, voluntas Dei* (l. XIV, XII, 15)³¹.

A apreensão das verdades eternas pelo ser humano é instável, isto é, o modo de sua apreensão é temporal: elas são conhecidas pelo pensamento sob forma de lampejos (é o que nos revelam, por exemplo, as similitudes e dissimilitudes trinitárias na alma). O encontro da verdade faz parte de um **jogo claro/escuro**, conforme a própria atividade e natureza da mente. Pelo pensamento, a mente apreende a verdade de modo fragmentário.

Concluindo, a posse total da verdade implica a felicidade completa do ser humano (em outras palavras, da “pessoa”), e só será plenamente alcançada com a imortalidade do **corpo** e da **alma**: alusão à escatologia neo-testamentária e ruptura com o platonismo (onde, por exemplo, o corpo é visto como estorvo e o encontro da verdade envolve exclusivamente a alma).

Santo Agostinho seria precursor do personalismo moderno³²: as noções de pessoa e relação – desenvolvidas pela sua teologia trinitária e transpostas posteriormente para o campo do ser humano – estabelecem importantes conceitos para essa reflexão. A busca da verdade descrita por Agostinho requer necessariamente a felicidade temporal da pessoa³³, isto é, o caminho para a felicidade total exige a vivência da felicidade incompleta e temporal, e essa última pede o esforço conjunto, não só da vontade, mas da razão e da fé.

³¹ As similitudes trinitárias encontradas na alma, que Agostinho apresenta no *De trinitate*, são as seguintes:

- *amans, amatus, amor* (VIII, X, 14);
- *mens, notitia (sui), amor (sui)* (IX, IV, 4);
- *memoria, intellegentia, uoluntas* (X, XI, 17);
- *res, uisio, intentio* (XI, II, 2);
- *memoria, interna uisio, uoluntas* (XI, III, 6);
- *scientia (fidei), cogitatio, uoluntas* (XIII, XX, 26);
- *memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei* (XIV, XII, 15).

Sobre uma exposição das imagens trinitárias na alma ver *Introdução à Trindade em Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado de Mariana P. Sérvulo da Cunha, Universidade Estadual de Campinas, 1995.

³² Cf. MARROU, H. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, n. 12, p. 130, 1966.

³³ A temática da pessoa vincula-se à individuação (por exemplo, na *beata uita* é o ser humano inteiro que chega a reaver pela ressurreição seu próprio corpo unido à alma), que é uma singularidade do cristianismo em relação ao pensamento grego (onde não há a garantia da individuação, pois a alma é emanção) e ao orientalismo, por exemplo, onde há uma dissolução e integração da “pessoa” no nirvana (sobre o tema do nirvana ver LAMBERT, Y. *La naissance des religions*. Paris: Armand Colin, 2007, p. 290; 456).

Referências

Edições da obra completa de santo Agostinho consultadas:

Œuvres de Saint Augustin, Col. Bibliothèque Augustinienne. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.

Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout: Brepols, 1970.

Literatura secundária:

REALE, G.; ANTISER, D. *História da Filosofia I*, São Paulo: Paulus, 1986.

GILSON, É. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1982.

_____. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Emecé, 1952.

LAMBERT, Y. , *La naissance des religions*, Paris: Armand Colin, 2007.

MADEC, G. *Saint Augustin et la Philosophie*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

MARROU, H. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de Saint Augustin, *Revue des Études Augustiniennes*, v. 12 , p 111-136, 1966.

SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *O Movimento da Alma*, Porto Alegre: PUCRS, 2001.

_____. *Introdução à Trindade em Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 1995.

HOLTE, R.. *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris: Études Augustiniennes, 1982.

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha é graduada em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), 1990; Mestra em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Universidade de Campinas (Unicamp), 1995. *Introdução à Trindade em Santo Agostinho: imagens e conceitos*; Doutora em Filosofia pela Universidade de Campinas (Unicamp), 2000. *Perspectivas da vontade em Santo Agostinho*.

Endereço: Rua Vereador Ramon Filomeno, n. 255/ap. 301 (bloco Baía Sul).
88034-495 *Florianópolis* – SC.