

A ÉTICA EM AGOSTINHO A PARTIR DE DUAS SIMILITUDES TRINITÁRIAS:

A Filosofia (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (*memoria, intelligentia, voluntas*)

Mariana Sérvulo*

SÍNTESE – A autora apresenta a Ética de Agostinho servindo-se de duas semelhanças trinitárias, a da filosofia e a do conhecimento, encontradas em dois de seus livros, *De Civitate Dei* e *De Trinitate*

ABSTRACT – In this paper the author presents Augustine's Ethics resorting to two trinitarian similarities: on the one side that of philosophy on the other side that of knowledge. Both aspects are explained in two works of him, namely *De civitate Dei* and *De Trinitate*.

O objetivo desta comunicação é apresentar o núcleo da ética agostiniana servindo-nos de duas similitudes trinitárias. Uma delas, encontramos nos livros VIII (c. IV, VI-VIII) e XI (c. XXV) do *De Civitate Dei*. Trata-se da filosofia dividida em três partes: física, lógica, ética (que têm como termos correspondentes latinos a filosofia natural, racional, moral). A segunda similitude trinitária a ser descrita aqui é a do conhecimento de si, extraída do l. X do *De Trinitate*, pois ela em última instância desvela o homem interior, que pode ou não se dirigir para o bem supremo.

A ética, um dos termos da similitude trinitária apresentada no *De Civitate Dei*, trata do bem supremo. Ora, a aquisição desse bem implica também um ato voluntário. Podemos então, através da vontade, passar para a similitude trinitária *memoria, intelligentia, voluntas* – exposta no *De Trinitate* – para compreendermos o fundamento último da ética agostiniana.

A Trindade divina deixou, na criação, sinais de sua presença. Agostinho baseia-se em *Gênesis* (l, 26; o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus), e na célebre passagem da *Epístola aos Romanos* (l, 20; "as perfeições invisíveis de Deus, desde a criação do mundo se tornaram visíveis à inteligência por meio daquelas coisas que foram criadas"). É dentro dessa perspectiva que no *De Civitate Dei* (l. XI, c. XXV); o hiponense discorre sobre a filosofia. No l. VIII (c. I-IV) encontramos a discussão do mesmo tema, onde Agostinho, falando sobre a história da filosofia, ressalta a importância de Sócrates. Este teria dado novo rumo à filosofia. Diferentemente de Pitágoras ou de Tales de Mileto, que se voltaram para as coisas

* CEPAME

físicas, naturais, Sócrates dirigiu-se para os costumes, elemento importante para a vida feliz (motivo único a que parece dirigir-se a investigação de todos os filósofos), pois através dos bons costumes o homem ascende ao eterno.

Após Sócrates, Agostinho dirige-se para seu discípulo Platão, que dividira a filosofia em três partes. A parte ativa da filosofia visa organizar a vida, isto é, estabelecer costumes; e as outras pretendem considerar as causas da natureza e a verdade pura. Em suma, a primeira é a moral e diz respeito principalmente à ação; a outra, a natural, compete à contemplação; a terceira, a racional, distingue o verdadeiro do falso. A parte que se chama física (como dizem os gregos) ou natural (como os latinos), se refere ao princípio dos seres, que não foi feito e pelo qual foram feitos todos os seres. A lógica, ou racional, diz respeito ao modo de conhecer a verdade. A moral, chamada em grego *ethiké*, trata do bem supremo, dos costumes, dos fins dos bens que devem ser desejados e dos males que devem ser evitados.

Agostinho, no c. XXV (l. XI) acrescenta que "os filósofos quiseram que o estudo da sabedoria [isto é, da filosofia; v. *De Civ. Dei* l. VIII, c. 1.] fosse tripartido; melhor diríamos, puderam observar que era tripartido (não foram eles próprios que instituíram que ele fosse assim, mas antes descobriram-no assim)",¹ o que não implica que tenham pensado na Trindade divina, mas vê-se aí a presença das similitudes de Deus na criação.

Agostinho também aponta para uma tríade de vícios e outra, de virtudes. Estas, por sua vez, podem ser consideradas como componentes da ética.

A tríade de vícios (*De libero arbitrio*; II, 19,53) é a do orgulho (*superbia* = *honor, gloria*), curiosidade (*curiositas* = *scientia rerum*), concupiscência (*illecebrae* = *cupiditas carnis*). A das virtudes é: humildade, sabedoria, caridade (*humilitas, sapientia, caritas*).²

Delimitado o campo da ética, passemos à trindade do conhecimento de si: *memoria, intellegentia, voluntas*. Ela pode nos desvelar algo sobre o substrato da ética agostiniana.

Quando a alma se conhece, seu conhecimento provém de si. Não desejamos conhecer algo sem ter algum conhecimento do que procuramos, e só amamos o que conhecemos. Eis as considerações das quais o l. X do *De Trinitate* para mostrar que o conhecimento de si não provém do exterior, visto que a alma só o encontra voltando-se para si (*invenire est in id venire quod quaeritur*, l. X, VII, 10).

Tendo sido encontrada uma imagem da Trindade na substância da alma, isto é, o conhecimento que a alma tem dela mesma através da memória e da vontade, onde estaria tal imagem trinitária se a alma nem sempre se conhecesse?

Na realidade, a trindade do conhecimento de si de que trata esse livro é permanente (como a Trindade divina), visto que a alma, ou de modo mais preciso, a mente, nunca deixa de se conhecer.

1 "philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse uoluerunt, immo tripartitam esse animaduertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius inuenerunt)..."

2 A *humilitas* é apresentada principalmente nas *Confissões* X, a *sapientia*, id. XI-XII e a *caritas*, id. XIII. Apud Holte, R., *Béatitude et Sagesse*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1962, p. 297 (Kusch, H., Studien über Augustinus. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones. Festschrift Franz Dornseif zum 65. Geburtstag, éd H. Kusch, p. 124-183. Leipzig 1953).

Explicitemos o significado de tais conclusões – isto é, que a vida da alma é atividade trinitária, e esta é a substância da alma – partindo da importante distinção apresentada nesse livro entre *nosse* e *cogitare* e da natureza do conhecimento que a mente tem de si mesma.

O amor e conhecimento estão estreitamente ligados (v. a trindade do l. IX do *De Trinitate, mens, notitia, amor*). Assim, o conhecimento de si também é amor de si. É por isso que Agostinho atribui ao amor (quando voltado para o sensível) a origem dos erros da alma sobre o conhecimento de si própria.

Mas o que a mente ama quando procura se conhecer, visto que o amor depende do conhecimento (isto é, se só amamos o que conhecemos)? Ela seria como os olhos, que vêem os outros olhos mas não a si mesmos, e não se conheceria?

A mente, ao se procurar, já se conhece, e aí surge o argumento capital de Agostinho: a mente se conhece mas não pensa em si mesma. E se ela já se conhece, por que deve seguir o preceito de se conhecer (*cognosce te ipsam*)?

É para que pense em si (*cogitare*) e viva conforme sua própria natureza, quer dizer, se submetendo ao que lhe é superior e governando o que lhe é inferior. Nesta passagem do cap. V do l. X, encontramos pela primeira vez a distinção entre *nosse* e *cogitare*. Sua finalidade é esclarecer como a mente não deixa de se conhecer mesmo quando não pensa em si, e mesmo que venha a ter um pensamento equivocado enganando-se a respeito de sua verdadeira natureza (por exemplo, ao se considerar substância corporal). Quando isso ocorre, o erro não está na *notitia* – conhecimento inseparável do próprio ser da alma – mas na *cogitatio*, pois a alma pensando sobre si mesma pode interpor entre si mesma e seu verbo uma série de imagens sensíveis, e se considerar como sendo tais imagens sensíveis. Essa ilusão provém de uma má orientação do amor, que em vez de se dirigir para o espiritual, fixa-se no sensível.

No livro X, *nosse* refere-se ao conhecimento latente que a mente tem e que permanece na memória, mesmo que não saiba que esteja aí. Assim, Agostinho distingue duas formas de conhecimento de si: um implícito e outro discursivo (*cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare*; V, 7).

Na *cogitatio sui* não há um ser que seria apreendido por outro, pois ela é um ato de conversão da mente que, voltando-se para si, compreende que conhece. Trata-se de uma atividade da alma que, reunindo os conhecimentos presentes na memória, os diz para si.

A mente é levada a se pensar para julgar e se distinguir do que, não o sendo, talvez possa imaginar ser. Mas não tem necessidade de tal ato para saber quem é, como o gramático não ignora a gramática quando pensa na geometria. Assim, Agostinho mostra que quando ela procura se conhecer não desejaria se conhecer se de certo modo não se conhecesse.

E se a mente ama conhecer, de onde amaria o próprio conhecer? A partir de onde conheceria seu conhecimento se não se conhecesse? (*Ubi ergo nosse suum nouit, si se non nouit?* l. X, III, V). Portanto, ela se conhece. É nela que encontra o que é conhecer. Não é outra alma que conhece como sendo conhecedora, mas é ela própria.

Conhecer algo é saber que conhecemos. Ora, saber o que é conhecer, não é algo que vem do exterior. Portanto o conhecimento de si da mente liga-se ao pró-

prio ato de conhecer (ela se conhece como aquilo que procura e como aquilo que é procurado).

Quando a mente procura, conhece-se plenamente. Agostinho rejeita a hipótese segundo a qual ela perceberia uma parte dela própria através de outra parte. A conclusão de que a mente se conhece inteira (*totam*), decorre do fato de que o conhecimento de si não implica divisão entre elemento conhecedor e elemento conhecido. Agostinho rejeita o argumento de que a mente poderia utilizar uma parte dela própria para se conhecer (esta parte não se perceberia e não haveria mais nada a ser percebido).

Mas novamente, por que a mente haveria de se procurar, seguindo o preceito *cognosce te ipsam*, se já se conhece? Além do mais, se sabe que não se encontrou inteira é porque conhece sua grandeza total. Ela procura portanto o que falta a seu conhecimento, da mesma forma como fazemos retornar à mente aquilo que lhe escapa, e que por não estar totalmente oculto podemos reconhecer, quando lembramos de algo, que era isso mesmo que havíamos esquecido (l. X, IV, 6).

Quanto ao preceito do conhecimento de si, trata-se mais de uma purificação, pois a mente não se desconhece; é preciso que ela se separe daquilo que falsamente pensa ser quando incorre em erro para se ver tal como é (l. X, VIII, 11). A mente tem em si o poder de julgar tais imagens, e essa capacidade é propriamente a mente, a inteligência racional, à qual está reservado o julgamento (l. X, V, 7). E no cap. IX se acrescenta: quando pedimos para que siga tal preceito ela o realiza desde o momento em que compreende o pedido – pois precisa saber o que é "conhecer" e "a ti mesmo" – e também porque está presente a si mesma.

A interioridade agostiniana – condição do conhecimento de si – é portanto ascese, separação do sensível. Busca afastar-se do que encobre a mente em relação a ela mesma, para que possa se apreender. A mente é inseparável do conhecimento de si. Para ela, se conhecer é se conhecer conhecedora (saber que eu conheço é me conhecer), pois não é um objeto. A interioridade agostiniana não é somente um voltar-se para si, mas movimento em direção a Deus, pois só pode dizer-se em seu verbo (conhecimento) ao se referir às verdades eternas (l. IX, 7, 12). Esse tema é tratado no livro XVI do *De Trinitate*, quando Agostinho fala da renovação da imagem de Deus, onde mostra que o verdadeiro amor e o verdadeiro conhecimento de si estão ligados ao conhecimento de Deus (l. XVI, XIV, 18). É necessário que a vontade e o amor de si conduzam a mente em busca do sumo bem ao qual pode se elevar desde o conhecimento de si. Eis o núcleo da ética agostiniana: desde o *cognosce te ipsam* que a converte para si, deve a mente refletir sobre sua natureza, buscando o superior a partir da *cogitatio sui*.