



**DOUGLAS PROCÓPIO**

**A QUESTÃO DO CONHECIMENTO NO *DE CIVITATE DEI*  
DE AGOSTINHO DE HIPONA**

**LAVRAS - MG**

**2021**

**DOUGLAS PROCÓPIO**

**A QUESTÃO DO CONHECIMENTO NO *DE CIVITATE DEI* DE AGOSTINHO DE  
HIPONA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Universidade Federal de  
Lavras como parte das exigências do Curso  
de Filosofia, para a obtenção do título de  
Licenciado.

Profa. Dra. Meline Costa Sousa  
Orientadora

**LAVRAS – MG**

**2021**

## RESUMO

No ano de 410, a cidade de Roma foi saqueada pelos godos e os pagãos atribuíram a causa da invasão à religião cristã. Motivado por esse episódio, Agostinho de Hipona escreveu a obra *A Cidade de Deus*, que tem como principal objetivo elaborar uma defesa da fé cristã contra os ataques recebidos. Neste trabalho, objetivou-se compreender a teoria do conhecimento de Agostinho, conforme exposta em *A Cidade de Deus*, pois, ainda que não seja o seu tema principal, a discussão aparece em determinados momentos ao longo da argumentação do pensador. Para isso, realizou-se uma leitura sistemática da obra a fim de identificar as passagens referentes ao conhecimento e a sua relação com o contexto geral. Outras obras do autor foram consultadas para obter um maior esclarecimento de sua teoria. A bibliografia secundária também foi analisada a fim de verificar as discussões recorrentes sobre o tema. Agostinho aponta que o ser humano é o único ser mortal capaz de alcançar as verdades racionais, e deve submeter à mente todas as outras faculdades. Realiza uma distinção entre as formas sensíveis e as formas inteligíveis. O conhecimento das formas sensíveis se dá a partir da percepção sensível dos seres corpóreos. A partir disso, são criadas imagens incorpóreas desses seres na mente humana e armazenadas na memória. Essas imagens podem ser disponibilizadas para o pensamento por meio da imaginação, que ocorre de duas formas. Na primeira, reprodutiva, as imagens dos objetos percebidos pelos sentidos, as fantasias, são revistas pelo pensamento. Na segunda, criativa, são criadas novas imagens, os fantasmas, a partir de outras imagens já adquiridas. O conhecimento dos objetos sensíveis, chamado de ciência, é importante para que o mundo sensível seja conhecido. No entanto, por lidar com seres mutáveis, constitui um caminho inseguro para a verdade. O verdadeiro conhecimento deve ser eterno e, portanto, ter como objeto as formas inteligíveis eternas. Nesse sentido, as ideias, ou formas principais, eternas e imutáveis, constituem o conhecimento exato de tudo o que existe. Esse conhecimento, denominado sabedoria, pode ser obtido apenas através da mente. Entretanto, para que o conhecimento verdadeiro seja alcançado pelo homem, é necessário que ele seja iluminado pela luz divina. Contudo, ainda que a iluminação divina seja imprescindível para a obtenção do conhecimento, o homem deve desempenhar um papel ativo em sua busca, desejando a verdade e purificando a sua mente por meio da fé e rejeição dos vícios. Além disso, o indivíduo não é detentor da verdade, sendo dependente de sua permanência na iluminação divina para acessá-la. Há, no entanto, verdades eternas que não requisitam a fé, sendo alcançáveis pelo poder natural da mente. Contudo, sem a fé, torna-se impossível conhecer o que está acima dessas verdades. Em suma, a ligação entre o homem e Deus é ponto central na teoria de Agostinho. Ainda que seja evidente que a iluminação divina seja um elemento fundamental, há divergências na bibliografia secundária sobre a real natureza dessa luz e sua função.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona. Conhecimento. A Cidade de Deus.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

<i>Ep. IA*</i>	Carta a Firmo.
<i>Acad.</i>	<i>De Academicis libri trê;</i> Contra os acadêmicos.
<i>Beata u.</i>	<i>De beata vita liber unus;</i> A vida feliz.
<i>Ciu.</i>	<i>De civitate dei libri uiginti duo;</i> A Cidade de Deus.
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim;</i> Confissões.
<i>Diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus;</i> Oitenta e três questões diversas.
<i>Exc. urb.</i>	<i>De excídio urbis Romae;</i> Sermão sobre a destruição da cidade de Roma.
<i>Lib. arb.</i>	<i>De libero arbítrio libri tres;</i> O livre-arbítrio.
<i>Mus.</i>	<i>De musica libri sex;</i> Sobre a música.
<i>Retr.</i>	<i>Retractationum libri duo;</i> Retratações.
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim;</i> A Trindade.

---

<sup>1</sup> As notações utilizadas para as obras de Agostinho são as encontradas em Mayer (2010). Os títulos em português são mencionados conforme as edições utilizadas neste trabalho.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO I – VISÃO GERAL DA OBRA: CONTEXTO DA DISCUSSÃO SOBRE O CONHECIMENTO</b> .....	<b>11</b>
<b>2.1</b>	<b>Primeira parte: <i>De Civitate Dei</i> I-V</b> .....	<b>11</b>
<b>2.2</b>	<b>Segunda parte: <i>De Civitate Dei</i> VI-X</b> .....	<b>13</b>
<b>2.3</b>	<b>Terceira parte: <i>De Civitate Dei</i> XI-XIV</b> .....	<b>18</b>
<b>2.4</b>	<b>Quarta parte: <i>De Civitate Dei</i> XV-XVIII</b> .....	<b>20</b>
<b>2.5</b>	<b>Quinta parte: <i>De Civitate Dei</i> XIX-XXII</b> .....	<b>21</b>
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO II – A HIERARQUIA DOS SERES: O ESTATUTO RACIONAL DO HOMEM</b> .....	<b>23</b>
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO III – AS FACULDADES HUMANAS E OS MODOS DE CONHECIMENTO</b> .....	<b>31</b>
<b>5</b>	<b>CAPÍTULO IV – A RELAÇÃO ENTRE O CONHECIMENTO HUMANO E DEUS ATRAVÉS DA ILUMINAÇÃO</b> .....	<b>50</b>
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>63</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>68</b>
	<b>ANEXO A – Vida e obra de Agostinho de Hipona</b> .....	<b>71</b>
	<b>PLANO DE CURSO</b> .....	<b>76</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo compreender o problema do conhecimento humano, segundo o pensamento de Agostinho de Hipona, na obra *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*). A fim de realizar uma interpretação mais completa, uma bibliografia secundária, composta por artigos, dissertações e livros, foi consultada, com o intuito de esclarecer algumas questões levantadas por Agostinho na obra objeto deste trabalho.

Para alcançar esse objetivo, o trabalho é composto por quatro partes. A primeira, denominada “Visão geral da obra: contexto da discussão sobre o conhecimento”, visa apresentar, resumidamente, o conteúdo abordado por Agostinho em *De Civitate Dei*, com o intuito de compreender qual é o cenário argumentativo no qual aparecem as questões vinculadas ao conhecimento. Para uma melhor organização dessa parte do trabalho, a obra será apresentada de acordo com uma das formas propostas pelo próprio filósofo para subdividi-la<sup>2</sup>, de acordo com os objetivos que pretende alcançar no decorrer de sua exposição.

A segunda parte, “A hierarquia dos seres: o estatuto racional do homem”, buscará identificar como Agostinho propõe uma hierarquia entre os seres, seguindo determinados critérios. Essa análise possibilitará compreender as capacidades do homem que o permitem alcançar o conhecimento, bem como as distinções existentes entre o homem e os outros seres conforme a possibilidade de se conhecer. Apresentará, ainda, a correta ordenação das partes que compõem o ser e a paz proporcionada por essa ordenação, indispensáveis para que os seres racionais alcancem o conhecimento.

A terceira parte, “As faculdades humanas e os modos de conhecimento”, procura estabelecer a diferença entre o conhecimento sensível e o racional, evidenciando as aptidões e limitações das faculdades sensitivas e racionais da alma para a obtenção do conhecimento. São abordados aspectos das imagens, da imaginação e da mente como julgadora das imagens. Compreende, ainda, como pode ser admitida a capacidade da razão de alcançar um conhecimento verdadeiro através de três afirmações: que o indivíduo existe, conhece a sua existência, e ama a sua existência e seu conhecimento. Analisa também as relações entre o corpo e a alma na busca do conhecimento. Busca, por fim, identificar dois tipos de conhecimento racional: o inferior, referente ao mundo sensível e temporal, e o superior, que diz respeito às coisas eternas.

---

<sup>2</sup> A proposta adotada foi a divisão em cinco partes. São elas: primeira parte, livros I-V; segunda parte, livros VI-X; terceira parte, livros XI-XIV; quarta parte, livros XV-XVIII; quinta parte, livros XIX-XXII.

A quarta e última parte, denominada “A relação entre o conhecimento humano e Deus através da iluminação”, tem como objetivo compreender como o homem é dependente de Deus para alcançar o conhecimento devido às suas limitações como ser mutável e imperfeito. Mostra que é na sabedoria divina que residem as formas primeiras, objetos do verdadeiro conhecimento, de modo que o homem deve transcender as coisas sensíveis em direção ao que é imutável e eterno. Apresenta a iluminação divina como o meio pelo qual as verdades eternas são acessíveis aos homens, compreendendo-as através da mente. Estabelece a purificação dos vícios como um requisito para a obtenção do conhecimento. Distingue a simplicidade de Deus e a não simplicidade dos homens, compreendendo como essa diferença afeta a relação dos homens com o conhecimento que eles detêm. E, por último, aponta algumas dificuldades levantadas pelos comentadores em relação ao conceito da iluminação.

### ***O De Civitate Dei***

Segundo Kaegi (1968, p. 69-73), desde o início do século IV, os pagãos<sup>3</sup> romanos atribuíam à religião cristã a causa dos diversos problemas que assolavam o Império Romano, como os problemas econômicos, as pragas e as guerras acentuados pelos ataques bárbaros no decorrer do século. Para os pagãos, a sobrevivência e o êxito do império romano dependiam da ajuda de seus deuses e, conseqüentemente, de suas adorações e da realização adequada de seus cultos. Quando, no ano de 410, Roma foi saqueada pelo exército godo comandado por Alarico, a reação dos pagãos contra o cristianismo se intensificou. Responsabilizavam, assim, como a causa do fracasso romano, a substituição de seus deuses pelo Deus cristão. Em decorrência disso, surgiram obras cristãs com o objetivo de defender o cristianismo das acusações recebidas.

É notável a repercussão desse acontecimento por todo o território do império romano. Nas cartas e sermões de Agostinho dessa época, podemos observar a preocupação que afligia a população, bem como o esforço do bispo de Hipona em combater as críticas pagãs. Um exemplo é o *Sermão sobre a destruição da cidade de Roma (De excidio urbis Romae)*:

---

<sup>3</sup> Como aponta Sánchez (2012, p. 314-5), a origem do termo pagão tem sentido pejorativo, estando relacionado à ideia de povos menos civilizados. Agostinho, no decorrer do *De civitate Dei*, poucas vezes faz uso desse termo. No primeiro quarto do século V, porém, o termo se popularizou entre os cristãos. Em decorrência disso, Agostinho nomeia, em suas *Retratações*, os adversários do *De civitate Dei* como pagãos: “Os adoradores da multidão dos falsos deuses a quem chamamos pagãos, nome já corrente entre nós [...]” (*Retr.* II.43.1, trad. J. D. Pereira, 1996, p. 88). Portanto, nesse contexto, os termos pagão, paganismo e seus derivados devem ser compreendidos como referentes aos não cristãos, adeptos da religião politeísta romana.

Ouvimos falar de coisas terríveis: ruínas, incêndios, roubos, matanças, de pessoas submetidas a toda a sorte de violência. É verdade, ouvimos muitas coisas, por todas elas nos lamentamos, muitas vezes choramos, dificilmente poderemos ser consolados; não contesto, não nego que ouvimos falar de todas as atrocidades que naquela cidade foram cometidas. (*Exc. urb.* II.3, trad. de C. M. Urbano, 2013, p. 45)

É possível perceber, nesse texto, uma descrição do saque de Roma conforme a perspectiva do povo de Hipona, assim como os efeitos proporcionados a essas pessoas. O evento causou um impacto evidente naqueles que faziam parte do mundo romano. Segundo Aguilari (2011, p. 2-3), tratou-se de um acontecimento imprevisto, devastador, que alterou o cotidiano normal e gerou abatimento, desorientação e incertezas. A ideia de Roma como uma cidade eterna e imbatível estava destruída, dando lugar a um sentimento de crise. No mesmo sermão, encontram-se passagens<sup>4</sup> em defesa da fé cristã quanto à responsabilidade do ocorrido, ainda que mais sutis do que em outros sermões.

Foi esse o cenário que proporcionou a elaboração da obra *De Civitate Dei* por Agostinho como uma resposta aos ataques dos pagãos. O trecho citado acima indica, de forma bem resumida, um dos argumentos que serão desenvolvidos nos capítulos iniciais da obra. Apesar de ter sido motivada pelo saque de Roma, o *De Civitate Dei* não tem esse evento como o seu objeto principal, mas sim a defesa da fé cristã. Agostinho deixa bem claro o propósito de seu trabalho já em suas primeiras palavras:

A gloriosíssima Cidade de Deus – que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças a sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita – tal é, Marcelino, meu caríssimo filho, o objeto desta obra.

Empreendi-a a teu pedido, para me desobrigar da promessa que te fizera de defender esta Cidade contra os que ao seu fundador preferem seus próprios deuses. Grande e árduo trabalho! Mas Deus será a nossa ajuda! (*Ciu.* I, pref., trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 97-8)

Como também pode ser visto em seu trecho inicial, o *De Civitate Dei* é dedicado a Flávio Marcelino, que pediu a Agostinho uma solução para os ataques do paganismo.

---

<sup>4</sup> Para citar um exemplo: “Assim, não há qualquer dúvida de que Deus poupou a cidade de Roma, que, antes do terrível incêndio, em muitos lugares, já tinha partido em grande número. Tinham partido os que haviam fugido e tinham partido os que, mais depressa ainda, haviam deixado o corpo. Muitos dos que ficaram esconderam-se conforme puderam, muitos deles nos lugares sagrados, e conservaram-se sãos e salvos.” (*Exc. urb.* VII.8, trad. de C.M. Urbano, 2013, p. 56)



Marcelino era um alto funcionário da corte imperial romana que, no ano de 411, foi enviado para Cartago para conduzir os julgamentos da *Collatio*, uma conferência com o objetivo de resolver a disputa entre os católicos e donatistas, na qual os católicos saíram vitoriosos. O interesse de Marcelino por assuntos religiosos e teológicos propiciou a sua amizade com Agostinho, que lhe dedicaria outros livros além do *De Civitate Dei*<sup>5</sup>.

Agostinho começou a escrever o *De Civitate Dei* no ano de 413. Devido a várias outras obras e trabalhos aos quais se dedicou, finalizou a obra somente em 427<sup>6</sup>. É uma obra formal e planejada, ainda que não de forma sistemática, composta por vinte e dois livros. Nela, Agostinho expõe as ideias sobre o conceito de duas cidades, uma celestial, divina, e a outra terrena, dos homens, ou dos ímpios<sup>7</sup>. Para isso, entra em contato com inúmeros temas e assuntos, não apenas filosóficos e religiosos, mas também históricos. As duas cidades existiriam ao mesmo tempo e seriam mescladas, ou seja, conviveriam mutualmente. Não haveria, portanto, uma separação espacial, ou facilmente perceptível, entre as duas cidades, mas elas se confundiriam. Elas coexistiriam durante toda a história da vida terrena da humanidade, desenvolvendo-se conjuntamente. A separação entre as duas cidades se daria apenas quando chegasse o momento do julgamento final. Agostinho, além de defender a sua religião contra as argumentações pagãs, também expõe aquilo que o cristianismo defende. Sendo assim, como nota Rossi (2015, p. 34), a obra possui um objetivo primordialmente apologético, de defesa da fé, mas não se reduz a essa única característica. As argumentações desenvolvidas levariam à fundamentação de uma filosofia da história<sup>8</sup>, voltada para as origens, o desenvolvimento e o fim da humanidade como um todo. Além disso, Costa (1998a, p. 1057) aponta que a filosofia da história construída por Agostinho no *De Civitate Dei* trata-se de uma interpretação do desenvolvimento da história da humanidade, centrada nos

<sup>5</sup> Cf. Herbermann (1910, p. 1627-8).

<sup>6</sup> Conforme Pereira (1996, p. 77), a data de finalização da obra seria o ano de 426.

<sup>7</sup> A “cidade terrena” é referida, às vezes, de acordo com a necessidade argumentativa de Agostinho, como “cidade dos homens”, como, por exemplo, na *Cidade de Deus* XV.1 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1324): “Caim, o primeiro a nascer dos dois pais do gênero humano, pertence à cidade dos homens; e Abel, o segundo, pertence à cidade de Deus”. É necessário, por essa razão, evitar um equívoco que poderia ser causado ao dizer “cidade dos homens”. As duas cidades, celeste e terrena, são compostas tanto por homens quanto por anjos, não apenas por homens, nem apenas por anjos. “Devo explicar, tanto quanto me é possível, que não há inconveniência nem incoerência em falar duma cidade comum aos anjos e aos homens. Não há quatro cidades (ou seja, duas dos anjos e duas dos homens), mas apenas duas – uma composta de bons e outra de maus, anjos ou homens.” (*Ciu.* XII.1, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1079)

<sup>8</sup> Conforme Julião (2010, p. 237), a acepção de Filosofia da História à qual Agostinho seria pertencente é a chamada Filosofia da História Teológica. Trata-se de uma visão providencialista da história, compreendendo o desenvolvimento da humanidade como a concretização dos projetos de uma autoridade externa, ou como um movimento em direção a um reino divino que transcende a vida humana temporal.

conceitos de bem e mal, na presença de Deus e na desobediência a Deus. A história da humanidade seria, dessa forma, caracterizada pela disputa entre as duas cidades e o desenvolvimento de ambas.

Conforme Agostinho recomenda em sua carta a Firmo, os vinte e dois livros podem ser mais bem organizados por dois modos distintos<sup>9</sup>. A primeira forma é a divisão da obra em dois volumes. O primeiro seria constituído de dez livros, nos quais Agostinho se posiciona contra as crenças defendidas pelos pagãos quanto à necessidade do culto aos seus deuses. O segundo volume, composto pelos doze livros restantes, consiste na defesa da religião cristã, assim como na exposição daquilo em que acredita. Ainda que exista um planejamento bem definido no *De Civitate Dei*, como Agostinho não é um escritor sistemático, não é raro que elementos que condizem com a descrição do segundo volume apareçam no primeiro e vice-versa. Ou seja, há momentos de defesa e exposição da fé cristã no primeiro volume, assim como críticas ao paganismo no segundo volume.

São vinte e dois os cadernos. Pô-los num só volume seria demais. Se quiseres podes dispô-los em dois tomos, devendo ser divididos de maneira que um tenha dez e o outro doze livros. Naqueles dez são refutadas as fatuidades dos ímpios e nos restantes é exposta e defendida a nossa religião, embora isso também se faça nos primeiros e aquilo nestes, quando for mais oportuno. (*Ep. IA\**, I, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 91)

A segunda forma de organização é realizada em cinco partes: “Se preferires que sejam mais de dois volumes, convirá então que sejam cinco tomos” (*Ep. IA\**, I, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 91). Essa divisão será a forma adotada na exposição da obra no desenvolvimento deste trabalho. O primeiro volume, composto por cinco livros, é uma crítica à crença dos pagãos, pela qual o culto aos seus deuses é uma condição necessária para se obter a felicidade e prosperidade durante a vida terrena. O segundo volume, também constituído por cinco livros, é uma crítica semelhante à anterior, porém com relação aos cultos e sacrifícios aos deuses pagãos serem necessários para a vida que se sucede após a morte. Os dois volumes correspondem, portanto, ao primeiro volume segundo a outra forma de organização, uma refutação das crenças do paganismo. O terceiro volume, formado por quatro livros, discorre sobre a origem das cidades celestial e terrena. O quarto volume, também composto por quatro livros, descreve o desenvolvimento das cidades. E o quinto e último volume, igualmente com quatro livros, aborda o final, o desfecho de cada cidade: “Assim os vinte e dois livros, embora tratem de uma e de outra cidade, levam, porém, por

---

<sup>9</sup> Essas divisões também são indicadas nas *Retractationes* II.43 (trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 88-89).

título o nome da melhor: a Cidade de Deus” (*Retr.* II.43.2, trad. J. D. Pereira, 1996, p. 89).

## 2 CAPÍTULO I – VISÃO GERAL DA OBRA: CONTEXTO DA DISCUSSÃO SOBRE O CONHECIMENTO

### 2.1 Primeira parte: *De Civitate Dei*, I-V

A primeira parte da obra, a dizer, os cinco primeiros livros, tem como objetivo contestar e rejeitar a crença pagã sobre a necessidade e obrigatoriedade dos cultos e adorações aos seus deuses para que, na vida terrena, os humanos possam prosperar, obter êxitos e uma existência apreciável<sup>10</sup>. Dessa forma, para os pagãos, se não houvesse a prática dos cultos, a vida humana se tornaria cheia de adversidades e infortúnios, o que coincidia com as circunstâncias pelas quais Roma passava e, por isso, seus ataques à religião cristã e à consequente proibição dos cultos pagãos. Agostinho, para cumprir seus objetivos, vale-se das fontes historiográficas, como Salústio, de poetas, como Virgílio, dos escritos do autor Varrão, erudito romano que escreveu sobre inúmeros temas, e claro, de filósofos como, por exemplo, Cícero e Platão.

A argumentação inicia-se pela observação de que os indivíduos que se refugiaram no interior dos templos cristãos foram poupados da morte. O cristianismo, dessa forma, não teria sido a causa das catástrofes romanas, mas da salvação do povo romano. Para embasar essa argumentação, Agostinho (*Ciu.* I.2-6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 103-14) recorre a descrições históricas, dizendo que, em outras guerras, os invasores não procederam da mesma forma, não poupando os templos e os que neles se protegiam.

Estabelecem-se, então, as relações entre os bens e males e os homens, cristãos ou não. Assim, Deus distribuiria bens e males a todos, independentemente de suas condutas. Entretanto, a diferença está na forma com que cada um lida com aquilo que recebe. Os cristãos nada perdem com a privação dos bens terrenos, visto que amam o Bem imutável. Os pagãos, ao contrário, seriam apegados ao material e não suportariam os males dessa natureza.

Para Agostinho (*Ciu.* I.30-33, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 181-8), aqueles que reclamam dos tempos cristãos buscam, na verdade, os prazeres terrenos. A preocupação deles está na manutenção de suas depravações e injustiças. A ambição pelo poder e a avareza cresceram nos romanos, os quais passaram a ser dominados por seus vícios.

---

<sup>10</sup> Conforme indica Agostinho nas *Retractationes* sobre a primeira parte da obra: “Destes, os primeiros cinco refutam os que julgam ser necessário o culto da multidão de deuses, que os pagãos costumam adorar, como condição exigida para que as coisas humanas prosperem. Estão convencidos de que estes males surgiram e vão aumentando devido à proibição do seu culto.” (*Retr.* II.43.1, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 88)

A injustiça, dessa forma, já estaria presente há muito tempo em Roma, sendo a causa dos males que acometeram a cidade, sua corrupção e avareza. Além disso, outros desastres aconteceram, mesmo antes do cristianismo e quando os deuses ainda eram cultuados. Alguns povos, como os troianos, que adoravam os mesmos deuses que os romanos, não tiveram sua queda impedida por suas divindades. Somando-se a isso, outros reinos, que não adoravam esses mesmos deuses, tiveram grande e duradoura expansão, enquanto os gregos não conseguiram expandir ou manter um império grandioso. Dessa forma, a prosperidade de um reino não poderia ser atribuída ao culto aos deuses. Os romanos, pelo desejo de preservar seus vícios, não só atacam a religião cristã como também ignoram aquilo que os filósofos, que também cultuavam os deuses romanos, estabeleciam como deveria ser uma vida levada de forma digna.

São criticados também, em diversos momentos dessa primeira parte<sup>11</sup>, os cultos aos deuses na forma de jogos cênicos. Além de serem repletos de infâmias e obscenidades, também cometeriam injúrias contra os deuses. Nos jogos cênicos, os deuses eram representados como possuidores das fraquezas humanas e corrompidos, de acordo com aquilo que diziam os poetas. A desonra aos deuses, diz Agostinho<sup>12</sup>, foi a razão pela qual Platão expulsou os poetas de sua cidade ideal. Se o culto aos deuses era carregado de mentiras sobre os próprios deuses, os cultos não deveriam agradá-los, mas deixá-los indignados.

Outra questão levantada nessa parte da obra é o fato de haver um grande número de deuses. Aos deuses menores são atribuídos os cuidados de coisas muito específicas. Sendo assim, nenhum deles poderia ser a causa da expansão do império. Por outro lado, os deuses maiores também não poderiam ser, pois, se assim fosse, somente o culto ao maior deles, Júpiter, deveria bastar, ou ele também possuiria um poder muito limitado por compartilhar o cuidado de tudo com as outras divindades.

Agostinho desenvolve, além dessas questões principais e outras menos significativas para o contexto geral, ainda que tenham sua importância dentro de seus objetivos para a obra, algumas discussões sobre violações corporais, suicídios e homicídios e considerações sobre esses elementos diante de como eles se relacionam com a ideia de pecado<sup>13</sup>. Além disso,

---

<sup>11</sup> *Ciu.* I.32, II.4, II.5, II.8, II.13, II.26, II.27, IV.26; trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 185-6, 203-6, 211-2, 223-6, 271-6, 435-6.

<sup>12</sup> “Não se deverá dar antes a palma ao grego Platão que, quando concebeu a sociedade como devia ser, julgou que, como inimigos da verdade, deviam ser expulsos da cidade os poetas? Ele, na verdade, não pôde suportar, sem indignação, as injúrias aos deuses nem quis que os ânimos dos cidadãos fossem manchados e corrompidos por ficções.” (*Ciu.* II.14, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 227)

<sup>13</sup> *Ciu.* I.16-28, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 147-78.

discute a questão da providência divina<sup>14</sup>, criticando as crenças na astrologia e a sua pretensão em definir o comportamento ou o destino dos indivíduos.

## 2.2 Segunda parte: *De Civitate Dei*, VI-X

A segunda parte da obra, composta pelos livros sexto ao décimo, continua a argumentação contra os pagãos, rejeitando a necessidade do culto de seus deuses visando a vida após a morte, não mais a prosperidade terrena, como na primeira parte, já que nessa vida seria impossível a ausência de tribulações.<sup>15</sup>

A base de Agostinho nessa etapa será a divisão da teologia, conforme diz ser apontada por Varrão, em três tipos. A primeira é a teologia mítica, dos poetas. A segunda se trata da teologia natural, dos filósofos, e a terceira, a civil, do povo, praticada pelos cidadãos. A teologia mítica, diz Agostinho (*Ciu.* VI.5-6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 569-76), é repleta de ficções, enquanto a teologia civil seria mais próxima à mítica já que os indivíduos dariam mais ouvidos aos poetas do que aos filósofos. Assim, as teologias mítica e civil apresentam elementos que se misturam por estarem presentes em ambas. As duas são fabulosas, cheias de invenções e, de certo modo, civis, pois os ritos da teologia mítica, os jogos cênicos, estão presentes nos cultos públicos. Portanto são, no limite, a mesma teologia. Além de suas próprias críticas, Agostinho (*Ciu.* VI.10, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 593-8) apresenta também a crítica de Varrão à teologia mítica e a de Sêneca à teologia civil. Agostinho defende, então, que não se pode esperar a vida eterna da teologia mítica, visto que é reprovada pelos próprios adoradores dos deuses e tampouco da teologia civil, pois ela é, na prática, igual à mítica.

Assim como na primeira parte da obra, desenvolve-se, aqui, uma crítica sobre a grande quantidade de deuses presentes na religião dos romanos, discorrendo sobre vários deles, seus poderes e nomes, cultos e cerimônias, rejeitando assim as teologias mítica e civil.

A partir do livro VIII, Agostinho discute, mais especificamente, a teologia natural. Ele deixa claro, desde o início, que a atenção com que tratará essa questão será muito maior do que nas argumentações anteriores, pois debaterá com os filósofos, os que seriam amantes da

<sup>14</sup> *Ciu.* V.1-11, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 463-98.

<sup>15</sup> Conforme dito nas *Retratações*: “Os cinco seguintes são contra os que, - reconhecendo embora que estas desgraças nunca faltaram aos mortais e que, grandes ou pequenas, variam conforme os lugares, os tempos e as pessoas -, sustentam porém que o culto de muitos deuses, em que se celebram sacrifícios em sua honra, é útil para a vida que nos espera após a morte.” (*Retr.* II.43.1, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 88)

sabedoria. A sabedoria, para Agostinho, trata-se de Deus. Dessa forma, os verdadeiros filósofos seriam aqueles que amassem e buscassem a Deus. Entretanto, como nem todos os filósofos possuem a mesma concepção de sabedoria de Agostinho, ele diz ser necessário escolher os filósofos que devem ser rebatidos para que a questão seja discutida de modo adequado, conforme os objetivos da obra. Sua finalidade, no *De Civitate Dei*, não será argumentar contra todos os filósofos que se opusessem às suas ideias, nem contra os diversos aspectos de seus pensamentos, mas somente em relação à teologia. Posto o propósito da obra, e mais especificamente nessa sua segunda parte, os filósofos com os quais Agostinho debaterá são os que admitem a existência de Deus e suas intercessões na vida dos homens, mas que defendem a necessidade do culto a diversos deuses para que se alcance uma vida após a morte que seja desejável.

Sendo assim, Agostinho se ocupará dos filósofos que ele denomina por platônicos. Esses filósofos, segundo ele, superam a teologia limitada e equivocada de Varrão, admitindo a existência de um Deus que criou não só o mundo e as coisas materiais, como também as almas, além de ser fonte da felicidade da alma dotada de razão e inteligência.

Estabelecendo os platônicos como aqueles que serão o centro das argumentações, Agostinho (*Ciu.* VIII.2-3, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 705-8) faz um pequeno resumo da história da filosofia, partindo das duas escolas filosóficas gregas: a itálica, iniciada por Pitágoras de Samos, e a jônica, fundada por Tales de Mileto, passando por Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras e Arquelau, apresentando uma breve descrição sobre como eles compreendiam a composição dos corpos. Chega, então, a Sócrates, mestre de Platão, do qual tece alguns comentários sobre a sua doutrina.

A filosofia de Platão, diz Agostinho<sup>16</sup>, teria sido resultado da união da sabedoria ativa, referente à prática e aos costumes, e a contemplativa, referente à investigação da verdade e das causas naturais. Platão dividiria, então, a sua filosofia em três partes. São elas: “a moral, que trata da ação; a natural que se confina à contemplação; a racional que distingue o verdadeiro do falso” (*Ciu.* VIII.4, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 710-1). Acrescenta, ainda, que tanto a moral quanto a natural são dependentes da racional, porém é a filosofia contemplativa a que realmente conhece a verdade. Essa divisão da filosofia, diz Agostinho no

---

<sup>16</sup> “Como o estudo da sabedoria tem por objeto a ação e a contemplação, pode portanto chamar-se ativa a uma parte e contemplativa à outra. A parte ativa trata da forma de nos conduzirmos na vida, isto é, respeita aos costumes que devem ser seguidos, e a contemplativa ao exame das causas da natureza e da pura verdade. Consta que Sócrates sobressaiu na ativa; Pitágoras ligou-se mais, com todas as forças da sua inteligência, à contemplativa. Atribui-se a Platão a glória de ter unido uma à outra, levando a filosofia à sua perfeição.” (*Ciu.* VIII.4, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 709-10)

mesmo trecho, está relacionada a três aspectos divinos. Deus é a “causa da existência”, de toda a natureza (filosofia natural), é a “razão da inteligência”, da doutrina verdadeira (filosofia racional), e a “regra da vida”, a reta conduta (filosofia moral).

Assim, para Agostinho, nessa obra não seria necessário investigar o pensamento de outros filósofos que não os platônicos, pois Platão seria o que mais se assemelharia aos cristãos ao determinar que o sábio consiste naquele que conhece e ama os ensinamentos de Deus, que tudo criou, no qual se obtém a felicidade: “Se, pois, para Platão, sábio é o que imita, o que conhece, o que ama a este Deus e encontra a sua felicidade em participar da sua vida, que necessidade haverá de examinar os demais? Nenhum deles estará mais próximo de nós que os platônicos.” (*Ciu.* VIII.5, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 713).

Apesar de apontar a existência de concordâncias entre os pensamentos, Agostinho afirma que Platão também se opõe à fé cristã, sendo defensor de uma pluralidade dos deuses em detrimento de uma unicidade divina<sup>17</sup>. Os platônicos se sobrepõem, ainda, aos outros filósofos que determinam somente causas materiais para toda a natureza, pois estes, dominados pelos impulsos corporais, não foram capazes de elevar a sua alma racional à verdade, presente em seus interiores. As imagens dos corpos que eles imaginavam não correspondem à verdade. Em meio a essa discussão, Agostinho (*Ciu.* VIII.5, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 715) diferencia o corpo, a sua imagem, e a faculdade da alma racional.

A argumentação segue com o intuito de justificar, mais sistematicamente, a superioridade dos ditos platônicos sobre os outros filósofos. Para isso, são abordados separadamente os aspectos de seus pensamentos quanto à filosofia natural, racional (lógica) e moral. Ressalta-se que, ainda que essa parte da obra seja um discurso favorável aos platônicos, Agostinho não é adepto a essa corrente filosófica e apresentará posteriormente suas críticas sobre alguns pontos. No que diz respeito à filosofia natural, Agostinho (*Ciu.* VIII.6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 717-9) diz concordar com a observação dos platônicos sobre a incorporeidade e imutabilidade divina, fazendo com que Deus não possa ser encontrado se o pensamento tenha como foco somente as coisas corpóreas ou mutáveis. Ademais, é Deus a razão da existência de todas as coisas, seja dos corpos celestes e seus movimentos, da Terra e dos corpos que nela se encontram, dos seres dotados de uma vida a

---

<sup>17</sup> “Todavia, de entre os pensamentos que nele se lêem, dos que ele próprio exprimiu ou dos que outros formularam e ele expõe e transcreve, parecendo aprová-los, julgamos necessário mencionar e inserir alguns nesta obra, quer ele testemunhe neles a favor da verdadeira religião que a nossa fé adota e defende, quer pareça contradizê-la na questão do Deus único e dos múltiplos deuses, a propósito precisamente da vida verdadeiramente feliz que virá depois da morte.” (*Ciu.* VIII.4, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 710)



ser mantida, como as árvores, dos que, além dessa vida, possuem a capacidade sensitiva, como os animais, dos que, somada as outras capacidades, possuem inteligência, como os homens, e dos que possuem somente a capacidade sensitiva e a inteligência, sem necessidade de sustentar a vida, como os anjos. Ainda em concordância com os filósofos aos quais denomina platônicos, Agostinho defende que os seres mutáveis, criados por Deus, são dotados de uma forma inteligível e uma forma sensível. Além disso, o espírito dos seres é mutável e, sendo assim, devem ter seu princípio em um ser imutável, Deus, no qual reside a primeira forma dos seres, também imutável.

Dessa forma, os filósofos platônicos também são superiores aos outros quanto à filosofia racional (lógica), pois estes buscariam discernir a verdade por meio dos sentidos corpóreos, cujo conhecimento é imperfeito e enganoso. Assim, o sábio é aquele capaz de distinguir as coisas provenientes dos sentidos, segundo suas capacidades e limitações, das coisas que a alma racional (espírito) adquire por meio da contemplação da “luz dos espíritos”, a qual possibilita a aquisição de todo conhecimento<sup>18</sup>.

Por fim, seriam também superiores aos outros filósofos em relação à moral. Justifica Agostinho (*Ciu.* VIII.8, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 723-4) dizendo que, para Platão, o bem supremo que leva à felicidade consiste na vida virtuosa, possível por meio do conhecimento de Deus. Portanto, o bem supremo seria o próprio Deus. Em suma, para Agostinho, o platonismo seria a escola filosófica mais próxima da verdade cristã.

Fica evidente, portanto, o motivo da superioridade dos chamados platônicos sobre os outros filósofos e porque é com eles que se deveria discutir a teologia natural. Apesar de apontar especificamente os platônicos, por possuírem obras mais conhecidas, Agostinho (*Ciu.* VIII.9-10, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 725-9) estende essa superioridade a qualquer filósofo que reconheça o Deus como o criador de todas as coisas, a fonte da verdade, o bem supremo e a felicidade.

No entanto, ainda que exista uma superioridade dos platônicos, estes teriam se desviado da verdade, pois defendiam a necessidade dos sacrifícios aos múltiplos deuses para que a felicidade após a morte fosse obtida. É essa a questão da teologia natural que será discutida. Por essa razão, ainda que Agostinho<sup>19</sup> admita que haja muitas divergências entre o seu pensamento e o dos platônicos, é em relação a esse ponto que a discussão será

<sup>18</sup> Cf. *Ciu.* VIII.7, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 721-2.

<sup>19</sup> “Embora em muitos outros pontos importantes estejam em desacordo conosco, neste ponto que acabei de referir, já porque o tópico é relevante, já porque levantei esta questão, começo por lhes perguntar: no seu entender a que deuses convém prestar culto? Aos bons? Aos maus? Ou aos bons e aos maus?” (*Ciu.* VIII.13, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 737)

desenvolvida. Quanto às outras teologias, Platão considerava, segundo Agostinho<sup>20</sup>, todos os deuses bons, sendo os poetas e a teologia mítica, bem como os jogos cênicos e a teologia civil, insultos aos deuses. Para os filósofos ditos platônicos por Agostinho, dos quais ele cita o africano Apuleio e sua obra “O deus de Sócrates” (*Ciu.* VIII.14, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 739-41), existem três tipos de almas racionais: os deuses, residentes no céu, superiores; os demônios, residentes no ar, intermediários; e os homens, residentes na terra, inferiores. Os jogos cênicos seriam, assim, ofertados aos demônios, possuidores das paixões da alma, uma característica em comum com os homens e não com os deuses. Para Agostinho (*Ciu.* VIII.15, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 743-4), entretanto, essa hierarquia deve ser modificada. Ainda que os demônios sejam imortais e habitem os ares, não são superiores aos homens, pois não podem viver retamente. Defende, então, que não se deve recorrer aos demônios para que as orações cheguem aos deuses bons, pois rejeita a ideia de que os deuses se comunicariam com os demônios enganadores enquanto não se sujeitariam a se comunicarem com os homens.

Agostinho (*Ciu.* IX.4, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 827-30) passa a discutir, então, as influências das paixões na alma humana. Para os platônicos e aristotélicos, segundo ele, as paixões afetam todos, incluindo os sábios. Porém, os sábios seriam capazes de submeter as paixões à razão. Os estoicos, por outro lado, acreditariam que as paixões não estão presentes nos sábios. Para Agostinho, essa diferença entre os dois pensamentos existe mais na forma de expressar o pensamento do que na realidade em que acreditam. O filósofo mostra, por meio de um livro de Aulo Gêlio, *Noites Áticas*, que, para o estoico Epiteto, as paixões também se manifestam no sábio, porém sem que a sua inteligência aceite as perturbações das paixões, enquanto aquele que não é sábio assente às suas paixões. Agostinho (*Ciu.* IX.5, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 831) aponta que, segundo o que é determinado nas Escrituras, as paixões também devem ser submetidas à inteligência para que se viva virtuosamente, mas, além disso, a inteligência deve ser submetida a Deus para que dele provenha a ajuda e a sua reta ordenação. Os demônios, ao contrário dos sábios, seguem somente as paixões. Já os anjos, além da ciência, são possuidores da caridade. Eles são capazes de conhecer as coisas temporais de forma mais perfeita, pois acessam as causas pelas quais todas as coisas foram ordenadas diretamente no verbo de Deus.

Sendo a verdadeira felicidade proveniente de Deus, Agostinho analisará se é devido prestar cultos, de mesma natureza dos que se presta a Deus, aos anjos e aos deuses, ou bons demônios. Para isso, abordará a questão da felicidade. Agostinho (*Ciu.* X.2, trad. de J. D.

---

<sup>20</sup> “Temos a opinião de Platão, segundo a qual todos os deuses são bons, não havendo absolutamente nenhum que seja mau.” (*Ciu.* VIII.13, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 737)

Pereira, 2000, p. 887-8), concordando com Plotino, o qual ele considera um platônico, assume a felicidade dos anjos, assim como a dos homens, como sendo proveniente de uma luz divina, inteligível, e não de suas próprias almas.

Na *Cidade de Deus* X.30 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 971-3), encontra-se a afirmação de que as doutrinas de Platão, Porfírio e Plotino, com respeito ao retorno das almas aos corpos, deveriam ser corrigidas. Platão e Plotino estariam equivocados ao propor que as almas dos homens retornam após a morte, mesmo para corpos de outra natureza que não a humana. Porfírio teria modificado essa proposta, defendendo que a alma dos homens somente poderia retornar a corpos humanos. Apesar disso, ainda permanece no erro segundo Agostinho, pois as almas regressam apenas uma vez para o seu próprio corpo. Outro ponto que teria sido retificado por Porfírio consiste na purificação da alma após a morte. Alguns dos chamados platônicos teriam acreditado que as almas, ao serem purificadas após a morte, seriam levadas a um esquecimento dos males de seus corpos corruptíveis e, assim, desejariam retornar à matéria. Porfírio teria rejeitado essa doutrina, defendendo que, uma vez purificada, a alma não deveria ser mais afetada pelos males, pois se libertaria das máculas causadas pelo seu contato com a matéria. Agostinho reconhece nessa afirmação uma verdade, pois a alma que se encaminha a Deus jamais voltará a sofrer os males. Porém, novamente, identifica um erro no pensamento de Porfírio. A alma conhece o mal por praticá-lo, não por seu contato com a matéria. Além disso, Agostinho (*Ciu.* X.31, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 975-6) defende que a alma é eterna, mesmo que tenha sido criada por Deus, embora não seja coeterna com ele.

### 2.3 Terceira parte: *De Civitate Dei*, XI-XIV

Conforme o planejamento de Agostinho, a terceira parte, que compreende os livros XI ao XIV, tem como objetivo abordar a criação de ambas as cidades.<sup>21</sup> Visa, assim, mostrar que o início das duas cidades está vinculado à divisão entre os anjos em bons e maus.

Para cumprir essa meta, inicia-se analisando (*Ciu.* XI.2, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 989-90) o conhecimento de Deus e as formas de obtê-lo. Para ele, é incomum, mas algo grandioso, que a alma racional consiga, partindo do conhecimento das coisas mutáveis, elevar-se acima das criaturas, sejam elas corpóreas ou incorpóreas, até que se alcance, por

---

<sup>21</sup> Conforme dito nas *Retratações*: “Portanto, dos doze livros seguintes – os quatro primeiros tratam da origem das duas cidades: de Deus uma delas e deste mundo a outra.” (*Retr.* II.43.2, trad. de J. D. Pereira, 1996 p. 89)

fim, a substância imutável de Deus. Isso porque Deus não se manifesta ao homem, diretamente, como uma substância corpórea, nem como uma “imagem espiritual”, mas pela própria verdade, captada pelo espírito.

Entretanto, para que seja possível alcançar a verdade, é necessário que a alma se purifique, libertando-se de seus vícios e dominando as partes inferiores da criatura humana. Somente assim, a alma racional poderia participar da luz imutável de Deus, fonte de felicidade e sabedoria.

Prossegue Agostinho (*Ciu.* XI.3, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 991), considerando que podemos conhecer as coisas que se apresentam a nós por meio dos sentidos, sejam eles exteriores ou interiores. Entretanto, assim como temos fé naqueles que perceberam coisas pelos sentidos que nós não presenciamos, o mesmo deveria ser feito com relação às coisas percebidas pela alma. Estabelece, portanto, uma relação entre a fé e o conhecimento, sendo um meio de conhecer as coisas que não poderíamos captar por nós mesmos. Assim seria necessário proceder, por exemplo, com os profetas, que receberam coisas da sabedoria de Deus, que tudo criou.

Agostinho (*Ciu.* XI.10, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1011-4) aponta, então, que uma natureza pode ser determinada como simples quando ela é aquilo que tem, ou seja, não pode perder aquilo que é. A Trindade, dessa forma, em cada uma de suas pessoas, seria simples, pois o que possui consiste em sua própria substância. O mesmo não acontece com a alma humana e o conhecimento. A alma não é a sua sabedoria e, portanto, pode ser privada de seu conhecimento. Nem mesmo a alma que se torne sempre sábia, quando atinja a vida eterna, pode ser considerada como a mesma coisa que o conhecimento que ela detém.

É estabelecida, nessa terceira parte (*Ciu.* XI.16, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1027-8), a hierarquia dos seres conforme sua natureza, estabelecendo os vivos superiores aos não vivos e, dentre os vivos, os imortais sobre os mortais e os inteligentes sobre os não dotados de inteligência. Essa ordem natural, no entanto, pode ser modificada pela justiça. Há, ainda, uma hierarquia estabelecida pelos interesses individuais e não pela razão na qual a ordem da natureza pode ser pensada de acordo com os desejos e necessidades do indivíduo.

É possível reconhecer, nos homens, uma imagem de Deus, mesmo que não seja igual e não consista na mesma substância, mas que possua uma semelhança distante. Trata-se da alma racional. É por ela que podemos conhecer as verdades. Sabemos que somos e que amamos esse conhecer. Essas não são verdades adquiridas pelos sentidos corporais, como ocorre com as realidades exteriores. E são verdades que se tornam incontestáveis, pois o próprio fato de um indivíduo enganar-se sobre elas recai no fato de que ele existe. Assim, Agostinho (*Ciu.*

XI.26, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1051-2) rejeita o ceticismo acadêmico, o qual afirma a impossibilidade de se obter um conhecimento verdadeiro.

Deste modo, a existência seria uma inclinação natural de todos os seres dotados de vida, os quais independentemente de sua posição hierárquica na natureza, esforçar-se-iam por meio de suas faculdades para conservarem a sua vida. Apenas a natureza humana, entretanto, é capaz de conhecer as verdades e fazer juízo correto das coisas. Os animais não são capazes de ter ciência, apenas algo semelhante por meio de seus sentidos. Já os anjos conhecem a Deus diretamente pela verdade imutável. Portanto, são capazes de conhecer todas as coisas, na sabedoria de Deus, por meio das ideias pelas quais todas elas foram feitas, imutáveis.

Agostinho (*Ciu.* XII.7, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1095), ao investigar as possíveis causas de uma vontade má, estabelece também a possibilidade de conhecer uma coisa não diretamente, mas por sua privação. Isso é possível não só com as coisas corpóreas, como o silêncio é captado na medida em que se deixa de ouvir, mas também com as inteligíveis.

Em meio a todas essas discussões, na terceira parte do livro, Agostinho investiga a criação do mundo e dos homens e sua relação com tempo e lugar. Aborda passagens do livro de Gênesis<sup>22</sup>, discute a criação dos anjos através das narrativas bíblicas, assim como a razão da queda dos que se tornaram maus. Aponta também que toda criação é, por natureza, boa, sendo os vícios contrários à natureza.

Trata, ainda, da morte ou vida eterna, como castigo ou recompensa aos homens. A alma, apesar de imortal, possui uma forma própria de morte. Assim como a morte do corpo é a sua separação da alma, a morte da alma é a sua separação de Deus. Posiciona-se, ainda, contrário à ideia platônica de considerar o corpo como um obstáculo natural para a perfeição da alma. A natureza do homem, criada por Deus, é boa. Os vícios surgem por sua própria perversão e mau uso do livre arbítrio. Além disso, os vícios não são somente do corpo, mas também da alma. E, ainda, recusa a possibilidade de se obter uma vida perfeitamente feliz durante a existência terrena. A vida só é feliz quando se vive como quer, sendo esse querer um viver de forma justa. Entretanto, mesmo o justo, em sua vida temporal, podendo morrer e se equivocar, não encontra plenamente a felicidade.

#### **2.4 Quarta parte: *De Civitate Dei*, XV-XVIII**

A quarta parte da obra, que abrange do livro XV ao XVIII, tem como objetivo expor o

---

<sup>22</sup> Gn 1, 1-6.14.16-18.24.27.28.31; 2, 7.17.25; 3, 5-7.9.12.13.19; 6, 6; 7, 26; 46, 27.

progresso e desenvolvimento de ambas as cidades. Ela é fundamentada, quase em sua totalidade, pelos relatos bíblicos. Parte desde a procriação de Adão e Eva, passando por Noé e o Dilúvio, Abraão e os reis dos Israelitas.

Ao citar a passagem bíblica sobre a torre de Babel e a origem das diversas línguas (*Ciu.* XVI.6, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1467-9), incapacitando os indivíduos de se comunicarem, Agostinho aborda um pouco a questão sobre como Deus se comunicaria com as almas racionais. Aos anjos, Deus se comunica diretamente, por seu modo próprio, sendo a sua palavra a razão imutável de toda a criação, eternamente igual. Os homens, quando conseguem captar um pouco a linguagem divina, por meio de seu “ouvido interior”, sua alma racional, aproximam-se do modo de conhecer dos anjos. Além dessa forma “inefável” pela qual Deus se dirige às criaturas racionais, ele também pode fazê-lo de forma intermediada, através dos seres mutáveis, podendo se comunicar tanto ao espírito, pelas imagens espirituais, quanto aos sentidos corpóreos, por meio das coisas materiais.

Prossegue, então, abordando o tempo dos reis, dos profetas, até chegar a Cristo e, posteriormente, ao fim dos tempos. Ao final, ainda que as fontes sejam predominantemente bíblicas, aparecem também alguns relatos historiográficos.

## 2.5 Quinta parte: *De Civitate Dei*, XIX-XXII

A quinta parte da obra, composta pelos quatro últimos livros, trata dos desfechos das duas cidades. Começa apresentando, por meio de Varrão, a ideia de bem supremo segundo as diversas correntes filosóficas, sendo o ideal, segundo o próprio Varrão, a vida virtuosa acompanhada dos outros bens da alma e do corpo, os quais seriam necessários para o exercício da virtude. Já para os cristãos, diz Agostinho, esse bem seria a vida eterna, a união com Deus por toda a eternidade.

Após essa definição, Agostinho discorre sobre os elementos da vida social, como as dificuldades, os julgamentos sobre os outros homens, a amizade e as guerras. Chega à conclusão de que a felicidade na vida terrena é inferior e não se iguala à felicidade adquirida na vida eterna. Trata também da paz. A paz, para as criaturas, seria a correta harmonia e ordenação entre as partes que as compõem.

Para um ser irracional, bastaria a correta ordenação das partes de seu corpo e a complacência das paixões. É por meio da paz do corpo que os seres irracionais atingem a paz da alma, fugindo da dor e seguindo suas paixões para satisfazer suas necessidades. Já o homem, dotado de alma racional, deve submeter todas as outras partes à sua alma racional,

respeitando a hierarquia natural e agindo de acordo com aquilo que possui de superior. Mas, por sua imperfeição e desvios, é dependente da iluminação divina para que não caia em equívocos. Assim, a paz do homem em sua vida terrena, tanto a paz do corpo como da alma, pode ser resumida em sua paz com Deus, alcançada por meio da fé e da obediência. Por meio dos ensinamentos divinos e a sua observância, por sua vez, os homens chegam à concórdia entre si.

Após uma abordagem sobre as questões de liberdade, justiça e paz, Agostinho (*Ciu.* XIX.18, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1933) critica, novamente na obra, o posicionamento dos acadêmicos. Defende que é possível conhecer a verdade, embora essa capacidade seja limitada nos homens devido ao seu corpo corruptível.

Voltando à questão da justiça, Agostinho critica a injustiça da república romana. Logo define o que seria a justiça em um homem. Somente pode haver justiça se, por meio da submissão a Deus, o homem subordina as suas paixões à sua razão.

Prossegue, então, discorrendo sobre o juízo final, aquilo que se pode conhecer dele por meio das Escrituras e a sua distinção para os bons e maus. Abordando o fim da cidade dos demônios, Agostinho apresenta a questão sobre se os corpos, depois da condenação, poderiam existir no castigo perpétuo, submetidos ao fogo e dores por toda a eternidade. Nesse ponto, Agostinho afirma que a alma, imortal e superior ao corpo, que lhe dá vida e o comanda, é a responsável pela dor. Mesmo que a causa da dor seja corpórea, é a alma que a sente, por meio do corpo, e não o corpo.

Agostinho continua discutindo o fim da cidade dos demônios, desenvolvendo assuntos como a natureza dos corpos e suas modificações após o juízo final, a justiça das penas finais, o papel da graça divina, e a natureza do castigo final e a quem seria aplicado. Começa, depois disso, a analisar o fim da cidade de Deus. Expõe temas como a vontade divina, os milagres, a ressurreição eterna dos corpos e como ela se dará e como seria a visão de Deus na vida eterna. Conclui, por fim, discorrendo sobre como seria a felicidade eterna para os que compõem a cidade de Deus.

### 3 CAPÍTULO II – A HIERARQUIA DOS SERES: O ESTATUTO RACIONAL DO HOMEM

A seguir, será apresentada a teoria do conhecimento proposta por Agostinho, conforme exposta na obra objeto deste trabalho. A exposição desse aspecto de seu pensamento não será feita na ordem em que as discussões aparecem em *De Civitate Dei*. Visando uma explicação mais elucidativa e organizada, os elementos expostos por Agostinho serão reordenados, seguindo uma divisão composta por três partes. A primeira, denominada “A hierarquia dos seres: o estatuto racional do homem”, fará uma abordagem sobre a ordenação natural dos seres criados, bem como a justa e correta ordenação das partes que compõem o homem, relacionando esse aspecto com a questão do conhecimento. A segunda parte, “As faculdades humanas e os modos de conhecimento”, apresenta uma contraposição entre o conhecimento sensível e racional, associando-os aos componentes do ser responsáveis por obtê-los e a possibilidade desses conhecimentos levarem à verdade. Por fim, a terceira e última parte, “A relação entre o conhecimento humano e Deus através da iluminação”, discorre sobre o vínculo de dependência existente entre a razão humana e a iluminação divina para que o homem seja capaz de atingir o conhecimento verdadeiro.

Para dar início à apresentação de como Agostinho compreende a forma de aquisição e desenvolvimento do conhecimento humano, serão introduzidos aspectos de como o filósofo concebe a ordem dos seres e os critérios a partir dos quais eles se diferem para que haja uma distinção hierárquica, esclarecendo como a posição ocupada pelos homens nessa hierarquia possibilita a compreensão de suas relações com o conhecimento. Isso será feito com base nos livros V, IX, XI e XIX<sup>23</sup>.

Antes de tudo, é importante destacar que, no papel de um teórico adepto do cristianismo, Agostinho defende que o mundo e todas as coisas que existem foram criadas por Deus, como pode ser visto em *De Civitate Dei* V.11 (trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 497)<sup>24</sup>. Nesta passagem, torna-se nítido que existem diferentes características e faculdades presentes

<sup>23</sup> *Ciu.* V.11, IX.5, IX.22, XI.16, XI.27, XI.29, XIX.12, XIX.13, XIX.14, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 497-8, 831-2, 873-4, 1027-8, 1053-5, 1061-2, 1909-1921.

<sup>24</sup> “[...] este Deus único, onipotente, criador e autor de toda a alma e de todo o corpo, de cuja beatitude participam todos os que em verdade e não em ilusão são felizes; que fez do homem um animal racional, composto de um corpo e de uma alma, e que não permitiu, quando este homem pecou, que ficasse impune, nem o abandonou sem misericórdia; que aos bons e aos maus deu o ser como às pedras, a vida vegetativa como às plantas, a vida sensitiva como aos animais, a vida intelectual apenas como aos anjos; de quem procedem toda a regra, toda a forma e toda a ordem; de quem procedem a medida, o número, o peso; de quem procede tudo o que tem uma natureza, tudo o que tem um gênero, tudo o que tem um preço, sele ele qual for.” (*Ciu.* V.11, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 497)



nas criaturas. Essas distinções permitem determinar uma classificação entre os diversos tipos de seres, estabelecendo a superioridade de uns sobre os outros, conforme as suas capacidades naturais. Assim, sendo Deus o criador perfeito de tudo, ele ocupa, naturalmente, o topo da hierarquia de tudo que existe. Já quanto aos seres criados, Agostinho realiza a seguinte ordenação:

Entre os seres que de algum modo são, mas não são o mesmo que é Deus que os fez, colocam-se os vivos acima dos não vivos, e os que têm capacidade de gerar ou mesmo de apetecer acima dos que carecem deste impulso. Dentre os vivos, os que possuem sensibilidade [*sentientia*] prevalecem sobre os que a não têm, tais como os animais sobre as árvores. Dentre os que sentem, prevalecem os inteligentes sobre os não inteligentes, tais como os homens sobre os animais. Dentre os inteligentes prevalecem os imortais sobre os mortais, tais como os anjos sobre os homens. (*Ciu.* XI.16, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1027)

Dada a ordenação dos seres apresentada acima, os critérios de classificação para distinguir os seres existentes são, portanto, a vida (*viventia*), a sensibilidade (*sentientia*), a inteligência (*intelligentia*) e a imortalidade (*immortalia*). Assim, os anjos são, dentre todos os seres, os que se posicionam mais próximos de Deus devido à imortalidade e por serem dotados de inteligência. Os homens aparecem, em seguida, possuindo inteligência, mas não imortalidade. Os animais, que não possuem inteligência, porém são dotados da capacidade sensitiva<sup>25</sup>, posicionam-se acima dos vegetais, os quais não sentem, ainda que sejam vivos. E por último, e mais distantes hierarquicamente de Deus, encontram-se os seres não vivos, como, por exemplo, as pedras.

DEUS				
Criados por Deus	Vivos	Sensíveis	Inteligentes	Imortais – Ex.: anjos
			Mortais – Ex.: homens	
			Não inteligentes – Ex.: animais	
	Não sensíveis – Ex.: árvores			
Não vivos – Ex.: pedras				

<sup>25</sup> Os sentidos são explicados por Agostinho em *O livre-arbítrio* (II.3-7, trad. de N. A. Oliveira, 1995, p. 82-99). Nessa obra, os sentidos são apresentados como sendo a vista, audição, olfato, paladar e tato (sentidos exteriores) e um sentido interior. Os sentidos exteriores transmitem tudo o que captam sobre os objetos ao sentido interior. Portanto, o sentido interior percebe os objetos corporais, por meio dos sentidos exteriores, e percebe também os próprios sentidos exteriores. Por outro lado, os sentidos exteriores não percebem a si mesmos, mas apenas aos objetos corporais.

Essa consiste na ordem conforme a natureza. Conforme indica Costa (2008, p. 201-2), a existência dos diferentes graus de perfeição presentes no universo, pela disposição natural, deve-se ao fato de que Deus não teria criado todas as coisas contendo o mesmo grau de perfeição que a natureza divina. Sendo Deus a suma perfeição, o grau de perfeição dos seres criados é determinado pela sua participação em Deus. Quanto maior for a participação de uma criatura em Deus, maior será o seu grau de perfeição. Além disso, acrescenta-se que as diferenças entre os graus de perfeição dos seres somente podem ser percebidas ao comparar o grau de perfeição de um ser com o grau de perfeição dos outros seres e, ainda, o grau de perfeição de cada ser com a perfeição divina. A razão disso é que todos os seres, se avaliados individualmente, são perfeitos. Consequentemente, só é possível distinguir graus maiores ou menores de perfeição a partir da comparação, tanto com a perfeição finita dos outros seres, quanto com a perfeição infinita de Deus.

Agostinho identifica, ainda, outras variações possíveis pelas quais a organização hierárquica pode ser pensada, além da que é estabelecida conforme a natureza. Uma de acordo com os interesses individuais, outra conforme à justiça.

Mas há outra ordem de apreciação fundada sobre o uso particular que fazemos de cada um dos seres. Assim, colocamos alguns que carecem de sensibilidade antes de outros que dela são dotados e de tal forma que, se estivesse em nosso poder, os eliminaríamos da natureza, quer porque ignoramos o lugar que nela ocupam quer porque, conhecendo-o embora, os subordinamos aos nossos interesses. Quem não prefere ter pão a ratos em casa? Dinheiro a pulgas? Mas quem admira se, mesmo quando se trata de avaliar homens cuja natureza é de tamanha dignidade, se compra muito mais caro um cavalo do que um escravo, mais caro uma pedra preciosa do que uma escrava! Assim, a liberdade de apreciação estabelece uma grande diferença entre as reflexões da razão e a necessidade do indigente ou o prazer do desejoso. A razão considera o que vale uma coisa no seu grau de ser; a necessidade o que uma coisa espera da outra. A razão [*ratio*] busca o que se mostra verdadeiro à luz da mente [*luci mentis*]; o prazer vê o que há de agradável e de lisonjeiro para os sentidos. Todavia, nas naturezas racionais a vontade e o amor têm, por assim dizer, tão grande peso que, apesar da superioridade dos anjos sobre os homens, segundo a ordem da natureza, os homens virtuosos se antepõem aos anjos maus segundo a lei da justiça. (*Ciu.* XI.16, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1027-8)

Tal como indicado na passagem acima, na ordenação conforme os interesses individuais, um ser de ordem inferior pode ser preferido a outro ser de ordem superior de acordo com as necessidades do indivíduo ou em vista de um determinado prazer que se busca. Como em um dos exemplos dados na passagem, o pão, objeto não vivo, é colocado em posição superior aos ratos, seres vivos dotados de sensação, devido à conveniência da pessoa.

Maior interesse individual	Ex.: Pedra preciosa (sem vida).
	Ex.: Cavalo (vida e sensibilidade).
⇕	Ex.: Escravo (vida, sensibilidade e inteligência).
	Ex.: Pão (sem vida).
	Ex.: Ratos (vida e sensibilidade).
Menor interesse individual	

Dessa forma, por refletir a necessidade e os desejos, segundo aquilo que agrada os sentidos e proporciona prazer, não pode se tratar de uma hierarquia que se aproxime da verdade. Baseia-se apenas na pretensão de alcançar um determinado fim. Por outro lado, a ordem alcançada pela atividade da razão humana é baseada no valor de cada coisa segundo a sua posição na ordem universal/natural, portanto, no grau de perfeição que cada coisa possui. A razão, assim, ao contrário dos sentidos, é capaz de levar a uma distinção verdadeira entre os seres.

Quanto à terceira forma de ordenação, baseada na justiça, ela tem como elementos determinantes não só a natureza, mas também a vontade e o amor. Por esse motivo, os homens virtuosos, que possuem vontade e amor bem orientados, conseguem se posicionar em um nível superior aos anjos maus. Neste sentido, um ser mortal poderia ser hierarquicamente superior a um ser imortal.

DEUS				
Criados por Deus	Vivos	Sensíveis	Inteligentes	Imortais – Ex.: anjos bons
				Mortais – Ex.: homens
				Imortais – Ex.: anjos maus/demônios
		Não inteligentes – Ex.: animais		
	Não sensíveis – Ex.: árvores			
Não vivos – Ex.: pedras				

Deste modo, a posição hierárquica do homem, com suas capacidades, possibilita que ele tenha acesso a um conhecimento não acessível aos seres de nível inferior, ou seja, os animais, os vegetais e os não vivos. Além disso, as características da natureza humana não só permitem esse acesso, como também despertam um amor pelo conhecimento, o que pode ser visto unicamente nos seres racionais.

Pois bem: quanto se ama o conhecer e como repugna à natureza humana ser enganada, pode concluir-se do facto de que ninguém há que não prefira afligir-se em são juízo a alegrar-se na demência. Esta grande e admirável força não se encontra, fora do homem, em qualquer animal destinado à morte. É certo que alguns, para contemplarem a nossa luz, têm o sentido da vista mais agudo que o nosso; mas não podem atingir aquela luz incorpórea que na nossa mente [*mens*] brilha de certo modo para que possamos emitir acerca de todas as coisas um juízo correcto; porque é na medida em que a possuímos que desse juízo somos capazes. Todavia, se não há ciência [*scientia*] nas sensações dos animais privados de razão, há neles, porém, pelo menos uma certa semelhança de ciência [*scientia similitudo*]. Os outros seres corpóreos chamam-se sensíveis [*sensibilia*], não porque sintam mas porque são sentidos. (*Ciu.* XI.27, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1054)

Pode ser percebido na passagem que, tanto é o amor que o homem possui pelo conhecimento, que lhe torna preferível sofrer e possuir conhecimento a estar alegre e não possuí-lo. O animal irracional, por sua vez, não pode possuir a ciência<sup>26</sup> (*scientia*) nem o julgamento correto das coisas. Por mais que alguns animais irracionais possuam uma capacidade bem maior do que a humana para perceber certos elementos sensíveis, a ciência não é produzida pelas sensações, mas pela faculdade racional. Os sentidos permitem a esses animais apenas a aquisição de um conteúdo semelhante à ciência<sup>27</sup>. Ou seja, ainda que não sejam movidos pela razão, são capazes de evitar a morte e agir visando a manutenção da vida, buscam a conservação da espécie e de seus filhotes e também desejam a paz de seu próprio ser, buscando os seus prazeres e necessidades e fugindo das dores<sup>28</sup>. Ao fim do trecho citado acima, Agostinho leva em consideração a ambiguidade provocada pelo termo sensível. Os seres que se situam abaixo dos animais na hierarquia podem ser chamados de sensíveis na medida em que podem ser sentidos pelos seres superiores, mas não por possuírem a capacidade sensitiva. Ou seja, são sensíveis no aspecto em que são captados pelos sentidos dos animais e dos seres racionais, não havendo qualquer possibilidade de desempenharem alguma atividade sensorial.

Além da inteligência, apresentada como fator determinante para a ordenação dos seres, de volta a *De Civitate Dei* V.11 (trad. de J. D. Pereira, 1994, p.497), encontram-se, com mais

<sup>26</sup> O termo ciência, como Agostinho define mais precisamente no *De Trinitate*, refere-se ao conhecimento racional das coisas sensíveis. “Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectual das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência [...]” (*Trin.* XII.15, trad. de A. Belmonte, 1994, p. 391-2).

<sup>27</sup> Brandão (2015, p. 10) aponta que, apesar da ausência de razão, os comportamentos dos animais irracionais demonstram uma certa ordem racional, mesmo sendo regidos apenas por seus ímpetus instintivos. A justificativa para isso é que são guiados segundo o ordenamento cósmico e harmônico estabelecido por Deus.

<sup>28</sup> Cf. *Ciu.* XI.27, XIX.12, XIX.14, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1053-4, 1909-14, 1919-21.

detalhes, as distinções entre os seres racionais e os irracionais: “[Este Deus único] que à própria alma irracional deu memória [*memoriam*], sensibilidade [*sensum*], instinto [*appetitum*], e à racional deu ainda espírito [*mentem*], inteligência [*intelligentiam*], vontade [*voluntatem*]”.

A alma irracional, portanto, além da sensibilidade, é dotada de memória e instinto, ao passo que a alma racional, além da inteligência, possui o espírito e a vontade, características que a diferem dos seres irracionais. O julgamento correto das coisas é possível somente por meio de uma luz incorpórea que atinge a mente (*mens*) humana. Por não possuírem mente, os animais irracionais não podem receber essa luz incorpórea. O que é essa luz incorpórea, a sua natureza e importância, será apresentado adiante (quarto capítulo).

Quanto aos anjos, os seres mais elevados hierarquicamente, já que estão mais próximos de Deus, eles são capazes de conhecer as coisas diretamente por meio da sabedoria divina, também chamada “Verdade imutável”, “Verbo de Deus” ou “Filho de Deus”.

Os santos anjos conhecem a Deus não pelos sons das palavras mas pela própria presença da Verdade imutável, isto é, pelo Verbo, Filho único de Deus. [...] Todos estes seres os anjos conhecem no Verbo de Deus, em quem residem imutáveis e permanentes as suas causas e as suas ideias [*causas rationesque*], isto é, Aquele que presidiu à sua criação, de uma forma que difere do conhecimento deles em si mesmo [...]. (*Ciu.* XI.29, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1061-2)

Evidencia-se, nesse trecho, que os anjos são capazes de atingir um conhecimento que é eterno e imutável, não só do próprio Deus, que essencialmente possui essas características, mas também de todas as coisas que foram criadas por ele. Em contrapartida, os anjos maus, ou seja, os demônios, não possuem a capacidade de alcançar esses conhecimentos eternos. Tal análise é realizada em *De Civitate Dei* IX.22 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 873), na qual é apresentada a concepção de que os anjos bons conhecem mais certamente as coisas temporais, posto que são capazes de perceber as causas principais no “Verbo de Deus”, ao passo que os demônios não possuem o acesso a essas causas.

Percebe-se, dessa forma, que a vontade bem orientada dos anjos bons, o amor pelas coisas devidas e a caridade, que os colocam no topo da hierarquia dos seres criados, permitem que eles tenham acesso a um conhecimento eterno e, por isso, não se enganam nunca. Já os demônios, despidos de caridade e dotados de orgulho, são capazes de adquirir apenas a ciência daquilo que é temporal e mutável. Assim, conseguem perceber sinais temporais nas criações de Deus, que muitas vezes são imperceptíveis aos homens e, para esses elementos,

está voltada a sua racionalidade. No entanto, quanto ao eterno, as leis de Deus e a sabedoria divina, são-lhes inacessíveis. Constata-se, conseqüentemente, que a bondade ou a perversidade são fatores determinantes no que diz respeito à possibilidade de aquisição de conhecimento. Segundo Blassi (2018, p. 15-6), os anjos bons não veem a Deus em momentos alternados, de forma intermitente, mas sempre. O mesmo poderia suceder aos homens bem-aventurados, ainda que somente depois de sua morte terrena. Assim, percebe-se que a bondade também é fator determinante para a possibilidade de conhecimento dos homens.

Portanto, não só a hierarquia dos seres é estabelecida por Agostinho, como também a correta ordenação das partes constituintes de cada ser.

A paz do corpo é a composição ordenada das suas partes; a paz da alma irracional é a tranquilidade ordenada dos seus apetites; a paz da alma racional [*animae rationales*] é o consenso ordenado da cognição [*cognitionis*] e da ação; a paz do corpo e da alma é a vida e a saúde ordenadas do ser animado; a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei; [...] a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que distribui a cada um os seus lugares. (*Ciu. XIX.13*, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1915)

Como pode ser percebido acima, para um ser irracional, bastaria a correta ordenação das partes de seu corpo e a complacência das paixões. É por meio da paz do corpo, portanto, que os seres irracionais atingem a paz da alma, fugindo da dor e seguindo suas paixões para satisfazer as suas necessidades. Já o homem, dotado de alma racional, deve submeter todas as outras partes à sua alma racional, respeitando a hierarquia natural e agindo de acordo com aquilo que possui de superior. Assim, o homem, para que consiga obter o conhecimento e agir de acordo com ele, deve querer não ser perturbado pela dor, pelo desejo, ou mesmo pela morte.

Mas, como no homem existe uma alma racional [*rationalis anima*], ele submete à paz da alma racional tudo o que tem de comum com os animais e, desta maneira, primeiro percebe algo no seu espírito [*mente*] e depois age em conformidade com isso, de maneira a realizar esse acordo bem ordenado do pensamento e da ação a que nós chamamos a paz da alma racional. Para isso ele deve desejar nem ser molestado pela dor nem perturbado pelo desejo, nem dissolvido pela morte, para obter um conhecimento útil e para regular a sua vida e os seus costumes em conformidade com esse conhecimento. Mas ele tem necessidade do ensino divino para ficar em certeza – e do auxílio divino para se lhe submeter como homem livre – não aconteça que pelo próprio desejo de conhecer incorra na peste de algum erro devido à debilidade do espírito humano [*humanae mentis*]. Mas, porque caminha em peregrinação longe do Senhor enquanto se mantiver nesse corpo mortal, quem o guia é a fé e não a visão – e por isso ele refere toda a paz do corpo,

ou da alma ou ao mesmo tempo a do corpo e da alma, a essa paz que une o homem mortal a Deus imortal, para assim ter a obediência bem ordenada na fé sob a lei eterna. (*Ciu.* XIX.14, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1919-20)

Vê-se, nessa outra passagem, que não é suficiente ao homem a satisfação de seus desejos corpóreos, ou seja, o consentimento de seus apetites, para que alcance a paz de seu ser. A paz da alma, no ser racional, deve se sobrepor à paz do corpo. Sendo assim, os seus sentidos, responsáveis pela aquisição dos prazeres e desprazeres sensíveis, corpóreos, devem estar subordinados à sua razão. Do contrário, a paz que o homem buscaria se tornaria a paz do corpo, com a satisfação de seus interesses corpóreos. Aquilo que é captado pelos sentidos não pode ser considerado prioridade em relação ao objetivo de alcançar a harmonia entre o conhecimento e a ação, ou seja, a paz da alma racional. Acontece que, devido à sua natureza imperfeita e a necessidade da bondade para que se atinja o conhecimento, o homem é dependente da ajuda divina para conhecer verdadeiramente. Portanto, para que o homem seja capaz de alcançar a paz de seu ser, é preciso uma terceira paz, além da paz do corpo e da alma, que consiste na paz entre o homem e Deus. Essa paz, conquistada através da obediência humana em relação às leis divinas e eternas por meio da fé, é a que possibilita a correta ordenação e disposição das faculdades humanas segundo as funções e objetivos que lhes correspondem.

A partir disso, compreende-se o que é exposto em *De Civitate Dei* IX.5 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 831) ao discorrer sobre as perturbações da alma: “Esta [a Escritura Sagrada] submete a inteligência [*menten*] a Deus, para que Ele a dirija e a ajude; e à inteligência submete as paixões, para que ela as modere, as refreie e as ponha ao serviço da justiça”. O homem, portanto, deve submeter todas as suas faculdades àquela que é superior a todas e que o faz ser hierarquicamente superior aos animais, ou seja, a sua inteligência. Esta, por sua vez, deve estar submetida a Deus.

#### 4 CAPÍTULO III – AS FACULDADES HUMANAS E OS MODOS DE CONHECIMENTO

Esclarecida a ordenação dos seres existentes, será apresentada agora a relação entre corpo e alma e as funções desempenhadas por esses dois elementos no que diz respeito à forma de se obter o conhecimento. Para cumprir esse objetivo, esta seção será fundamentada nos livros VIII, X, XI, XII, XIII, XIV, XIX, XXI e XXII<sup>29</sup> do *De Civitate Dei*.

Admite-se, inicialmente, que os seres em questão são dotados de vida (*vitam*), cuja forma é inteligível, percebida pelo olhar do espírito/mente (*conspectu mentis*), e de corpo (*corpus*), de forma sensível, percebida pelos sentidos, sendo a vida e o inteligível superiores ao corpo e ao sensível. Quanto à distinção entre a forma/espécie sensível e inteligível,

[...] Deus fez todos os seres e por nenhum pôde ser feito. Realmente observaram que tudo o que existe é corpo [*corpus*] ou vida [*vitam*], que a vida é coisa superior ao corpo, que a forma do corpo é sensível e a da vida é inteligível. Puseram, portanto, a forma inteligível [*intelligibilem speciem*] acima da forma sensível. Ora nós chamamos sensível ao que pode ser percebido pela vista e pelo tacto do corpo; inteligível ao que pode ser captado pelo olhar do espírito [*conspectu mentis*]. Não há efetivamente beleza corpórea quer na estrutura do corpo, nos seus traços por exemplo, quer num movimento, como é o canto, que não tenha o espírito [*animus*] por juiz. (*Ciu.* VIII.6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 718)

Portanto, entende-se, pela passagem anterior, que a forma sensível dos seres consiste naquilo que pode ser apreendido pelos sentidos corporais, como a vista e o tato. Dessa forma, qualquer animal, mesmo os irracionais, é capaz de perceber os corpos sensíveis. Por outro lado, as formas inteligíveis são percebidas pela mente e, conseqüentemente, acessíveis apenas aos seres racionais.

Devido à superioridade do inteligível em relação ao sensível e da vida em relação ao corpo, todos os elementos corpóreos são julgados pelo espírito/intelecto (*animus*<sup>30</sup>), apesar de

<sup>29</sup> *Ciu.* VIII.5, VIII.6, VIII.7, X.14, XI.26, XI.27, XI.29, XII.7, XIII.16, XIV.2, XIX.18, XXI.21, XXII.24, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 713-22, 923-4, 1051-55, 1061-2, 1095, 1191-3, 1235-8, 1933, 2130, 2337-8.

<sup>30</sup> Segundo O'Daly (1987, p. 7-8), nas obras de Agostinho, *anima* pode se referir à alma, ou seja, o princípio que anima o ser vivo, tanto dos seres irracionais como do homem. Por essa razão, em alguns momentos, nota-se que a distinção é realizada pelo acréscimo de outro termo: *anima rationalis*, em referência à alma dotada de mente e vontade, e *anima irrationalis*, com as faculdades apetitiva, sensitiva e memória. Mas, acrescenta-se, o termo *anima* também pode denotar a alma humana em seu todo, assim como o termo *animus*. Além disso, *animus* também pode ser utilizado para denominar a mente (*mens, ratio*), a parte superior da alma racional. Por essa razão, *animus* nunca será utilizado para se referir aos irracionais. Quanto à vida vegetal, Agostinho reconhece a existência de uma alma,



serem captados pelos sentidos. Isso está de acordo com o que foi estabelecido no capítulo anterior acerca das faculdades superiores serem responsáveis por atuar sobre as inferiores, não o contrário. Além disso, aquilo que é percebido pelos sentidos não pode ser um conhecimento comparável ao inteligível, percebido pela mente, sendo necessário, portanto, diferenciá-los.

É necessário atribuir aos sentidos apenas aquilo que lhes é concernente. Sendo assim, não é correto atribuir aos sentidos a função de alcançar o conhecimento da verdade. Essa é uma atribuição apenas da razão. Por meio dos sentidos, conforme pode ser visto em *De Civitate Dei* VIII.7 (trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 721-2), a pretensão de conhecer se dá através de “regras inseguras e falazes”, não sendo fonte confiável para o conhecimento. Pode-se afirmar, em conclusão, que o conhecimento da verdade não se encontra no corpo, nos elementos sensíveis, mas sim nas formas inteligíveis.

É por esse motivo que Agostinho, ao criticar alguns aspectos da tradição filosófica, afirma que muitos filósofos não foram capazes de encontrar a verdade.

Estes e outros que tais não conseguiram elevar o seu pensamento acima dos fantasmas que os seus corações, submetidos aos sentidos carnis, imaginaram [*fabulata*]. Realmente, tinham dentro de si o que não viam e imaginavam [*imaginabantur*] que viam fora de si o que não viam, embora, na realidade, não o vissem, mas apenas o imaginassem. E isto, realmente, à vista do pensamento, já não é corpo: é antes a imagem do corpo [*similitudo corporis*]. E a faculdade que vê na alma [*animo*] a imagem dum corpo não é nem *esse* corpo nem a imagem desse corpo: e ela que vê e julga se essa imagem é bela ou disforme, é, sem a menor dúvida, melhor do que a imagem julgada. Esta faculdade é a inteligência do homem, a natureza da alma racional [*mens hominis et rationalis animae natura*] que, sem dúvida, não é um corpo, pois que esta imagem do corpo quando é percebida e apreciada no acto do pensamento [*animo cogitantis*], já não é ela mesma um corpo. (*Ciu.* VIII.5, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 715)

Observa-se, nesta passagem, que cada indivíduo pensa de acordo com aquilo ao qual seu coração está direcionado. Por não subordinarem os sentidos à razão, mas, pelo contrário, submeterem-se aos sentidos e, portanto, pensarem segundo as suas paixões, os filósofos<sup>31</sup> não conseguiram alcançar o verdadeiro conhecimento. Esses filósofos tinham dentro de si o que não viam fora, ou seja, o que possuíam em seu interior não era aquilo que os seus olhos corpóreos atingiam. Apesar disso, tinham a falsa compreensão de que aquilo que possuíam interiormente se tratava da mesma coisa que estava em seu exterior. Para Agostinho, ao contrário, deve ser feita uma distinção entre o corpo sensível, a imagem do corpo apreendida

---

porém a menciona usualmente como vida (*vita*).

<sup>31</sup> Agostinho menciona diretamente, nesta parte, Tales, Anaxímenes, os epicuristas e os estoicos. (*Ciu.* VIII.5, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 714-5)

pela alma, e a faculdade da alma que julga essa imagem. Por mais que guarde semelhanças com o corpo, a imagem do corpo vista pelo pensamento não é de natureza corpórea. A faculdade que julga a imagem, por sua vez, trata-se da mente. Por realizar a função de julgar a imagem do corpo na alma, a mente deve ser, necessariamente, superior às imagens. Ao fim, Agostinho conclui, a partir da incorporeidade das imagens dos corpos, que a mente também é incorpórea. Se as imagens percebidas e julgadas no ato do pensamento não são corpos, a mente que executa essas ações sobre as imagens não pode ser, conseqüentemente, um corpo. Admite-se, por isso, a incorporeidade da alma.

Conforme esclarece Blassi (2018, p.19-23), aquilo que é visto pela mente é distinto daquilo que é visto pelos olhos do corpo. O objeto que é visto pelos olhos corpóreos somente pode ser conhecido quando é sujeitado à mente. A mente, por sua vez, não lida com os corpos materiais, mas com algo semelhante a eles. Trata-se das imagens incorpóreas, obtidas por meio da percepção dos corpos. Essas imagens, destituídas de materialidade, são todas contidas, conjuntamente, na memória, disponíveis para que a mente as acesse. Por isso, o objeto corporal se mantém fora do indivíduo ao passo que a imagem formada a partir dele se encontra no interior. As imagens são, portanto, invisíveis aos olhos corpóreos, os quais tampouco são necessários para que sejam contempladas. Assim, mesmo que os corpos materiais não estejam mais presentes aos olhos corpóreos, a mente poderá contemplar as suas imagens.

Em resumo, a partir da percepção sensorial dos corpos externos, ocorre a formação das imagens, incorpóreas e semelhantes aos corpos, no interior da alma. Essas imagens são armazenadas na memória. A mente, por sua vez, acessa as imagens na memória, podendo vê-las e julgá-las ao exercer o ato do pensamento. Conforme O'Daly (1987, p. 106-8), esse processo pelo qual as imagens guardadas na memória são recuperadas consiste na imaginação. No caso de imagens formadas a partir das percepções dos sentidos chamadas de fantasias (*phantasiae*), a imaginação teria um aspecto reprodutivo, revendo essas imagens. Há, além disso, um processo criativo da imaginação, no qual são geradas imagens a partir de outras imagens, sem qualquer necessidade da percepção sensorial daquilo que é imaginado. Por esse processo, por exemplo, é possível que o indivíduo elabore uma imagem de uma cidade nunca vista, mediante a realização de operações sobre imagens armazenadas previamente, conforme designa sua própria criatividade ou o relato apresentado por outras pessoas. A imagem formada a partir de imagens recebe o nome de fantasma (*phantasmata*)<sup>32</sup>. A imaginação,

---

<sup>32</sup> Na obra *Sobre a música (De musica)* Agostinho desenvolve a distinção das imagens em fantasias ou

através da criação dos fantasmas, permite que a mente veja elementos dos quais o indivíduo nunca recebeu nenhuma impressão sensorial. Isso é feito por meio de operações como adição ou subtração e a combinação ou separação de elementos, executadas sobre as imagens já existentes na memória. A imaginação criativa, desse modo, mesmo que possua autonomia em relação aos sentidos, formando imagens de elementos que em momento algum foram percebidos pelo corpo, somente pode ocorrer a partir de imagens já formadas anteriormente através da percepção dos sentidos. Isto é, a formação dos fantasmas se dá sem a intervenção dos sentidos, mas só é possível devido aos dados previamente adquiridos pela percepção. Nota-se, portanto, que ambas as formas de imaginação, reprodutiva e criativa<sup>33</sup>, são dependentes da memória. A imaginação, além disso, está restrita a imagens que são semelhanças de corpos, não podendo existir fantasias ou fantasmas de elementos incorpóreos como, por exemplo, a alma ou a beleza. Acrescenta-se, ainda, que os processos da imaginação podem ser operados pela vontade, mas há ocasiões nas quais esses processos ocorrem involuntariamente como, por exemplo, nos sonhos e alucinações.

Ressalta-se, porém, que os produtos resultantes dos processos imaginativos podem levar o homem ao engano. Isso pode ser percebido em *De Civitate Dei* XVIII.18 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1739-42). Nessa parte da obra, Agostinho discorre sobre possíveis transformações ou metamorfoses que aparentemente seriam causadas nos homens pela ação de demônios. Afirma-se que não faltam exemplos de experiências dessa natureza, dos quais se ouvia falar. O próprio Agostinho diz ter ouvido uma dessas histórias, segundo a qual havia algumas mulheres que colocavam algum conteúdo junto com o alimento para certos homens, que os fazia transformarem-se em jumentos transportadores de carga. Após a realização dos trabalhos de transporte, esses homens voltavam a si mesmos. Agostinho também acrescenta que Apuleio teria retratado em seu livro *O asno de ouro* que algo semelhante lhe teria ocorrido, transformando-se em asno, mas mantendo o seu espírito humano. Apesar de afirmar que esses relatos são falsos, ou pelo menos tão extraordinários que oferecem motivos

---

fantasmas: “A memória guarda quaisquer movimentos da alma realizados como reação às paixões do corpo, em grego tais movimentos são chamados de *phantasiai*”, em latim não sei qual seria a melhor designação. [...] Quando esses movimentos se encontram uns com os outros, inflamando-se nos diversos e contrastantes vendavais da consciência, acabam gerando ainda outros movimentos. Estes, como não são mais os retidos e impressos pelos sentidos, tal como eram os originados pela incursão das paixões, tornam-se semelhantes à imagens de imagens, ao que se convencionou chamar de fantasmas. Assim, é de uma determinada maneira que penso em meu pai, a quem vi muitas vezes, e de outra em meu avô, a quem nunca vi. A primeira é a fantasia, encontrada na memória, a segunda é o fantasma, encontrado nos movimentos conservados na memória.” (*Mus.* VI.11.32, trad. de C. Fagundes, 2014, p. 338)

<sup>33</sup> Andrade (2007, p. 40-2) trata a imaginação como se fosse apenas o processo criativo, ou seja, a capacidade de modificar as fantasias, criando os fantasmas.

suficientes para não se acreditar neles, Agostinho desenvolve uma explicação que justificaria a possibilidade de tais eventos. Ao recusar a ideia de que os demônios teriam poder para modificar verdadeiramente a natureza das coisas, o que realizariam, de fato, seria a modificação das aparências, fazendo com que as coisas fossem vistas como aquilo que não são. A justificativa para o fenômeno estaria, portanto, no âmbito da imaginação, que pode criar imagens fantásticas que se modificam em incontáveis representações possíveis<sup>34</sup>. Agostinho mostra, dessa forma, que as imagens se modificam pela ação da imaginação e podem fazer com que o indivíduo acredite na veracidade de elementos falsos. No exemplo da passagem mencionada, o elemento falso se trata de metamorfoses humanas, especificamente de um homem transformado em animal de carga. A imaginação é capaz de criar, através de imagens previamente formadas pela percepção de objetos corpóreos, a representação de coisas inexistentes. Assim, um homem poderia, em sua imaginação, criar uma imagem de que se transformou em um animal e que seria capaz de carregar uma carga. Essa imagem, apesar de incorpórea, apresenta certa semelhança com os corpos. Portanto, quando o indivíduo se encontra em um estado no qual os seus sentidos corpóreos estão adormecidos ou esvaecidos, as figuras fantásticas que foram imaginadas podem ser percebidas como objetos realmente corpóreos. Por esse motivo, um indivíduo pode acreditar que uma metamorfose humana que foi produzida pela imaginação, logo, uma imagem incorpórea, seja algo real e corpóreo.

Djuth (2007, p. 83-6) explicita os riscos decorrentes dos processos imaginativos. Os fantasmas podem seduzir a mente dos homens, fazendo com que eles se afastem de Deus e da verdade e se enganem com imagens falsas. O apego aos fantasmas pode até mesmo fazer com que os homens atribuam uma existência corpórea a elementos que são, na verdade, incorpóreos. Tornar-se-iam, assim, incapazes de conceber a alma como elemento incorpóreo, pois, reduzidos a uma realidade formada apenas por elementos corpóreos, ou admitiriam a alma como sendo um corpo ou como sendo nada. É o que demonstra Agostinho em *De Civitate Dei* VIII.5 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 714-5), ao afirmar que certos filósofos teriam concebido a ideia de que somente elementos corpóreos constituiriam os princípios dos

---

<sup>34</sup> “[...] mas creio que a imagem fantástica do homem [*phantasticum hominis*] – que se modifica na vigília ou no sono através de inúmeras representações de coisas e até, sem ser corpo, adota com assombrosa rapidez formas semelhantes às dos corpos – se pode apresentar, quando os sentidos corporais do homem estão adormecidos ou submetidos aos sentidos de outros homens, sob uma aparência corporal não sei de que maneira infável; de maneira que, jazendo os próprios corpos dos homens em qualquer parte, vivos com certeza, mas com os sentidos muito mais pesada e profundamente carregados do que no sono, esta imagem fantástica aparece aos sentidos alheios como que convertida em corpo na figura de algum animal, e o homem julga-se então como poderia ver-se em sonhos, e julga que pode transportar certas cargas.” (*Ciu.* XVIII.18, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1740)

elementos da natureza. Tales, por exemplo, teria determinado a água como o princípio das coisas, Anaxímenes teria feito o mesmo com o ar e os estoicos com o fogo<sup>35</sup>. Não teriam alcançado, assim, a percepção da existência de um princípio incorpóreo.

Bubacz (1980b, p. 317-21) apresenta essa questão da imaginação através da diferenciação entre tipos de visão. A visão corporal (*visio corporis*), em um sentido amplo, não se restringe aos olhos, mas é um termo geral para qualquer uma das sensações corporais. Esse tipo de visão tem como objeto todas as coisas materiais. Dá-se quando um objeto é percebido por algum sentido do corpo. Por outro lado, a visão espiritual (*visio spiritualis*) consiste na visão das imagens no interior da alma, através da imaginação e da memória. Os animais irracionais também são capazes de realizar a visão espiritual, não sendo, portanto, uma condição suficiente para que se construa o conhecimento.

Semelhantemente aos animais, a visão espiritual nos homens pode se dar por instinto como, por exemplo, ao desviar-se inconscientemente de um obstáculo quando se anda com desatenção por um caminho. Entretanto, o homem é capaz de utilizar os dados da visão espiritual como um passo para a obtenção do conhecimento. Assim, essa visão adquire uma particularidade nos seres racionais, que é a capacidade de colocar as imagens à disposição do pensamento. Exemplificando, tanto os homens quanto os animais possuem a capacidade de escutar uma fala em certo idioma, mas a compreensão da fala, alcançada por meio da disposição dos sons captados ao entendimento, é exclusividade dos seres racionais.

Pode-se afirmar, portanto, que a imaginação não é o que conhece e compreende as imagens, mas é o processo que disponibiliza as imagens para o julgamento da mente. Sendo assim, é possível estabelecer uma distinção entre mente e imaginação. Enquanto a mente, entendida como a parte superior da alma e exclusiva dos seres racionais, é o elemento que realiza o julgamento das imagens, a imaginação, presente também nos animais irracionais, é o processo que permite a visualização das imagens e, no caso dos homens, coloca também as imagens disponíveis ao acesso da mente para que ocorram os julgamentos. Llanes (2000, p. 50, 112) acrescenta que a imaginação consiste em uma faculdade vinculada aos sentidos. Mesmo as suas criações mais complexas estão relacionadas aos elementos percebidos pelos sentidos, ou seja, são imagens obtidas de seres corpóreos. A mente, por outro lado, além do

---

<sup>35</sup> “[...] esses outros filósofos cujo pensamento, escravo do corpo, não admite para a natureza senão origens corpóreas: a água, segundo Tales; o ar, segundo Anaxímenes; o fogo, segundo os estoicos; segundo Epicuro, os átomos, isto é, corpúsculos, pequeníssimos, indivisíveis e imperceptíveis; e tantos outros que não vale a pena citar, para quem os corpos, simples ou compostos, inanimados ou vivos mas, todavia, corpos, são causas e princípios das coisas.” (*Ciu.* VIII.5, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 714-5)

juízo de objetos sensíveis, é capaz de operar e chegar a conclusões que são completamente independentes das sensações.

Além do juízo das coisas sensíveis, a razão é capaz de captar elementos imperceptíveis para os sentidos do corpo. Conforme é dito em *De Civitate Dei* XI.27 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1054-5)<sup>36</sup>, os seres corporais são captados, mas não julgados, por meio dos sentidos corpóreos. Existe uma faculdade do homem que é superior e capaz de sentir o justo e o injusto, elementos inatingíveis por qualquer sentido do corpo. Por essa razão, os sentidos corpóreos podem ser dispensados para a percepção de tais elementos. É somente através da mente, a qual percebe as coisas inteligíveis, que o homem é capaz de apreender conceitos abstratos como as ideias de justiça e injustiça. Nota-se, contudo, que a injustiça é conhecida por intermédio da privação. Sendo a justiça compreendida por meio da beleza/espécie inteligível que é percebida, o injusto pode ser conhecido através da privação dessa beleza/espécie. Essa ideia é desenvolvida, de modo mais elaborado, nas linhas seguintes:

São duas coisas que conhecemos [as trevas e o silêncio], mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos – não na substância [*speciem*], mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber. Efetivamente, o que se conhece, não pela sua substância [*specie*] mas pela sua privação, de certo modo conhece-se, ignorando-o – se assim podemos falar e compreender – e ignora-se, conhecendo-o. Quando o golpe de vista do olho corporal recai sobre as figuras corporais [*species corporales*], em parte nenhuma vê as trevas a não ser quando já começa a não ver. Também não pertence a outro sentido que não seja o do ouvido captar o silêncio, mas só o capta quando já não ouve. O mesmo acontece no que respeita às formas inteligíveis [*species intelligibiles*]: o nosso espírito capta-as compreendendo-as, mas, no que lhes falta, conhece-as ignorando-as. (*Ciu.* XII.7, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1095)

Vê-se, nesta passagem, que não só a mente pode compreender formas inteligíveis por meio da privação, como o exemplo da injustiça, mas também os sentidos são capazes de captar elementos por meio da falta de alguma substância. Há elementos impossíveis de se conhecer diretamente por meio da percepção de substância. Por esse motivo, o modo possível

---

<sup>36</sup> “Nós captamos-los [os seres corporais] com os sentidos do corpo, mas não é com esses sentidos do corpo que os julgamos. Com efeito, um outro sentido do homem interior [*interioris hominis sensum*], muito superior aos outros, permite-nos sentir não só o justo mas também o injusto: - o justo pela sua beleza inteligível [*intelligibilem speciem*], o injusto pela privação dessa beleza. Para o exercício deste sentido não chega nem a agudeza da pupila, nem a abertura dos ouvidos, nem os respiradouros do nariz, nem a abóbada do palatino, nem tacto algum corpóreo.” (*Ciu.* XI.27 trad. de J. D. Pereira, 2000, p.1054-5)

para conhecê-los é justamente através da compreensão da impossibilidade de conhecer essas substâncias. Como nos exemplos apresentados na passagem, as trevas não são percebidas pelos olhos, mas, com a ausência da luz, quando os olhos já não são capazes de enxergar, elas podem ser conhecidas. Do mesmo modo, os ouvidos não podem captar o silêncio. Entretanto, podem conhecê-lo por meio da ausência de som.

Contudo, nenhum sentido do corpo possui a capacidade de assimilar e distinguir as ideias de justiça e injustiça nas coisas que captam. Além disso, é apenas na mente, essa outra faculdade do homem interior<sup>37</sup>, não nos sentidos corpóreos, que o homem é capaz de encontrar uma certeza: a de que conhece, ama e existe. “É nesse sentido que encontro a certeza de que existo e de que conheço; é nesse sentido que encontro a certeza de que amo tudo isso e de que amo” (*Ciu.* XI.27, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1055). É a partir desse fato que Agostinho constrói, na *Cidade de Deus*, a sua argumentação contra aqueles que afirmam a impossibilidade do conhecimento. Essas verdades seguras, a saber, as certezas de que o indivíduo é, de que sabe que é e de que ama o existir e o conhecer, como não poderia ser de outro modo, não são alcançadas por meio de nenhuma percepção sensorial, nem mesmo por meio das imagens incorpóreas presentes na mente, ou seja, as fantasias, semelhantes às coisas materiais, ou os fantasmas, produtos da criação imaginativa. Por esse motivo, como nota Matthews (1972, p. 160), o autoconhecimento, ao contrário do conhecimento do mundo corpóreo e da reflexão sobre os objetos da memória, é direto e imediato, dispensando a intervenção dos sentidos do corpo ou das imagens mentais. São verdades encontradas independentemente dos elementos sensíveis.

[...] mas sem qualquer imagem enganosa da fantasia ou da imaginação [*phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria*], é coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades

---

<sup>37</sup> Em *De Civitate Dei* XIII.24 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1223), a alma é atribuída ao homem interior e o corpo ao homem exterior. Entretanto, Agostinho desenvolve mais profundamente essa distinção nas *Oitenta e três questões diversas* LI (trad. de T. C. Madrid, 1995, p. 128-133). Nessa obra, o homem exterior é apresentado como a vida pela qual os homens sentem, ou seja, trata-se daquilo que os homens possuem em comum com os animais. Abrange, portanto, não só o corpo, mas também as faculdades da alma responsáveis pela sensibilidade. O homem interior, por outro lado, consiste na parte superior do homem, pela qual o espírito é capaz de alcançar a verdade sem a necessidade de nenhuma criatura intermediária. Assim, o homem interior é aquilo pelo qual o homem pode ser dito, mais propriamente, imagem e semelhança de Deus. Além disso, em *De Civitate Dei*, Agostinho apresenta uma justificativa para a existência de um sentido do homem interior. Assim como os objetos corpóreos são percebidos pelos sentidos corpóreos, a alma também percebe certos elementos, evidentemente de natureza distinta daqueles percebidos pelos sentidos do corpo. Por essa razão, permite-se falar de um sentido do espírito. “[...] assim deve ser a respeito das coisas percebidas pela alma e pelo espírito (porque se pode muito bem falar de um sentido do espírito, donde vem o termo *sententia* (sentença = pensamento).” (*Ciu.* XI.3, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 991)

nenhum receio tenho dos argumentos dos acadêmicos que dizem: Que será se te enganares? – Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: - que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: - que conheço que me conheço. De fato, assim como conheço que existo, assim também conheci isso mesmo: - que me conheço. (*Ciu.* XI.26, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1051-2)

Nesta passagem, Agostinho encontra a primeira verdade, a de que existe<sup>38</sup>. Para isso, parte do questionamento, atribuído aos acadêmicos<sup>39</sup>, sobre a possibilidade do engano sobre a própria existência. A resposta a essa questão é a de que, caso ele se engane, ele existe. Se não existisse, a consequência seria a impossibilidade de se enganar a respeito de algo. Dessa forma, se ele se engana a respeito de alguma coisa, deve, necessariamente, existir. Assim, é inconcebível que possa se enganar a respeito de sua existência, pois, no ato do engano, já está pressuposta a existência. Portanto, não é possível, de modo algum, ser enganado de que existe. É impossível se enganar acerca da própria existência quando o próprio fato de se enganar já certifica a existência.

Ao final da mesma passagem, aponta-se a segunda verdade obtida: o indivíduo

---

<sup>38</sup> Conforme aponta Horn (2006, p. 44), existe uma certa semelhança da argumentação apresentada por Agostinho para essa questão em comparação com a que será desenvolvida pelo filósofo moderno Descartes no século XVII, conhecida como o cogito cartesiano. Devido a essa semelhança, essa argumentação de Agostinho é referida por alguns historiadores da filosofia como o cogito agostiniano. Apesar das semelhanças, ressalta-se que possuem diferenças significativas, como, por exemplo, o objetivo a ser alcançado com o argumento e a posição que ele assume na filosofia do autor.

<sup>39</sup> Na obra *Contra os Acadêmicos*, Agostinho desenvolve uma discussão mais aprofundada e específica sobre o pensamento dos acadêmicos. Nessa obra, é apresentada a que seria a doutrina desses filósofos: “Os Acadêmicos afirmavam que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia – Cernéades recusava ocupar-se de qualquer coisa – mas que pode ser sábio e que todo o dever do sábio, como tu mesmo, Licêncio, o expuseste naquela discussão, consiste na busca da verdade. Daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime se desse seu assentimento a coisas incertas. Não se limitavam a afirmar que tudo é incerto, mas também apoiavam sua tese com numerosos argumentos. Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estoico Zenão, segundo a qual só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter. Os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças em demonstrar que esses sinais não podem encontrar-se jamais. [...] E como tinham aprendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca devia aprovar nada. [...] afirmaram que o sábio de modo algum deixa de cumprir os seus deveres, pois tem seu princípio de conduta. Mas a verdade, segundo eles, permanece oculta ou confusa, seja por causa de certas obscuridades naturais, seja por causa da semelhança enganosa das coisas. E acrescentavam que mesmo a recusa ou a suspensão do assentimento era uma grande atividade do sábio.” (*Acad.* II.5, trad. de A. Belmonte, 2008, p. 51).



conhece que existe e, portanto, conhece a si mesmo. Se não há qualquer falsidade em afirmar que existe, ou seja, se não há qualquer dúvida de que ele não se engana que existe, conseqüentemente, não é possível se enganar de que conhece que existe e, sendo assim, não pode se enganar de que sabe que se conhece.

Segundo Cunha (2012, p. 422-4), esse movimento argumentativo de Agostinho ocasiona o reconhecimento de que a verdade existe devido à existência indubitável do indivíduo que pensa. Dessa forma, o elemento que garante a certeza da verdade é o ser que existe, vive e pensa. A existência é um dado imediato da consciência, portanto inquestionável. A possibilidade do engano é incapaz de colocar em dúvida a existência daquele que se engana. Por essa razão, a dúvida do ceticismo é o ponto de partida para o reconhecimento da certeza da verdade. É a partir do conhecimento que a alma possui de si mesma que Agostinho desenvolve o seu caminho em busca da verdade.

A terceira verdade, por fim, é a de que ama.

E quando eu amo estas duas coisas, acrescento às coisas que conheço o amor como terceiro elemento que não é de menor importância. Pois não me engano sobre se me amo, já que não me engano nas coisas que amo; mesmo que elas fossem falsas, seria verdade que amo as coisas falsas. Realmente, por que motivo eu havia de ser justamente repreendido e justamente impedido de amar as coisas falsas se fosse falso que as amo? Como, porém, essas coisas são verdadeiras e certas, quem duvida de que o próprio amor que as faz é também ele amor verdadeiro e certo? É tão verdadeiro que ninguém há que não queira existir como nada existe que não queira ser feliz. E como poderá ser feliz se nada é? (*Ciu.* XI.26, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1052)

Como pode ser visto no trecho acima, não é possível que o indivíduo se engane sobre as coisas que ama. Ainda que o objeto de seu amor seja falso, o seu amor ainda seria verdadeiro, pois amaria uma coisa falsa. Isso legitima a justa repreensão e o justo impedimento do amor sobre as coisas falsas. Sendo falso o amor, não haveria motivos para repreender ou impedir. Assim, é certo que ele sabe se ama ou não e, sendo verdadeiros e certos o seu existir e o seu conhecer sobre o seu existir, o amor sobre essas duas coisas também deve ser, necessariamente, verdadeiro e certo. Por fim, admite-se que, por existir, conhecer o existir, e amar o conhecer e o existir, todos desejam existir e conservar a existência, bem como atingir a felicidade.

É estabelecida, portanto, a convicção de que é possível encontrar um conhecimento verdadeiramente certo por meio da alma racional.

Pelo que respeita à conhecida diferença atribuída por Varrão aos Novos Acadêmicos, para quem tudo é incerto, a Cidade de Deus repele totalmente semelhante dúvida como uma loucura. Ela tem das verdades que capta com a mente e a razão [*mente atque ratione*] um conhecimento certíssimo [*certissimam scientiam*], embora reduzido por causa do corpo corruptível que pesa sobre a alma [*animam*] (porque, como diz o Apóstolo, *conhecemos em parte*); - tem confiança nos sentidos [*sensibus*], de que o espírito [*animus*] se serve através do corpo, para toda a realidade que lhes aparece com evidência, porque mais miseravelmente se engana ainda quem julga que nenhum crédito lhes devemos prestar. (*Ciu.* XIX.18, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1933)

Aqui, afirma-se ser inadmissível a incerteza de qualquer conhecimento. No âmbito inteligível, a mente e a razão são capazes de captar um conhecimento verdadeiro e certo, embora seja reduzido devido à corruptibilidade do corpo. A limitação do conhecimento, entretanto, não prejudica a sua condição de certeza, de veracidade. Quanto às coisas sensíveis, captadas por meio dos sentidos corpóreos, também não se deve questionar a sua validade, quando manifestas de forma evidente<sup>40</sup>. Mesmo que não proporcionem um conhecimento elevado como o das formas primeiras, os sentidos possuem o seu papel na vida do ser, não devendo ser desprezados, ainda que deva ser reconhecida a sua limitação na busca do conhecimento (a razão disso será evidenciada mais adiante). Mas um erro maior seria a afirmação de que os sentidos não poderiam ser confiáveis em qualquer hipótese. Conforme visto anteriormente, os objetos do pensamento não são os corpos materiais, mas as imagens que são formadas a partir deles. Entretanto, por mais que os objetos corpóreos não sejam

---

<sup>40</sup> Agostinho desenvolve essa discussão, mais profundamente, em seu *Contra os Acadêmicos* III.26 (trad. de A. Belmonte, 2008, p. 77-8). A argumentação, nesse texto parte de uma suposta afirmação de algum epicurista, afirmando que não se queixa dos sentidos, pois o que eles fornecem é verdadeiro. Essa ideia é desenvolvida por meio de um exemplo. Mesmo quando os olhos veem o remo distorcido, quando imerso na água, trata-se de algo verdadeiro, pois existe uma causa para que ele apareça dessa forma, e não reto como é visto fora da água. Nesse caso, os olhos seriam enganadores ao mostrar o remo reto, pois ignorariam certas causas. Alguém poderia fazer uma objeção sobre isso, defendendo que o assentimento ao que os sentidos mostram leva ao engano. Sobre esse aspecto, responde-se que, caso se dê assentimento somente aquilo ao qual se está persuadido de que aparece de tal modo, não é possível se enganar. Isso porque a impressão que alguém possui sobre algo que afeta os seus sentidos é inquestionável. Novamente utilizando exemplos, diz-se que é impossível um acadêmico refutar alguém que diz que algo lhe parece branco, ou lhe é agradável aos ouvidos ou ao olfato, que de algo é possível sentir o gosto doce, ou também que alguma coisa é fria para ele. Uma folha oliveira pode parecer amarga para certo indivíduo, mas não para as cabras ou até mesmo outro indivíduo. Ainda assim, é irrefutável dizer que, para esse indivíduo, as folhas lhe parecem amargas. Por certo pode haver causas que façam com que elas tenham um gosto doce e não amargo. Mas o indivíduo sabe, no momento em que a prova, como tal coisa afeta o seu paladar. Por fim, no término dessa seção da obra, Agostinho cita, porém sem desenvolver no momento, a ideia de que aquilo que é adquirido pelos sentidos contribui para a construção de uma opinião, mas não ciência. A ciência seria desenvolvida na mente, afastada dos sentidos. Ainda que não faça nenhuma consideração sobre essa perspectiva nessa parte da obra, fica apontada uma possível limitação dos sentidos para a aquisição do conhecimento, mesmo sendo incapazes de enganar.

avaliados diretamente pelo pensamento, os sentidos são necessários e indispensáveis para a formação das imagens (fantasias e fantasmas), a partir das quais o indivíduo pode construir um conhecimento sobre o mundo material.

Retornando para a relação entre os papéis desempenhados pelo corpo e pela alma, afirma-se sobre os estímulos que, apesar de aparentemente serem sentidos pelo corpo, é, em realidade, a alma que os sente.

Mas se para isto olharmos com mais atenção, a dor que se diz do corpo, pertence antes à alma [*animam*]. Com efeito, sentir a dor é próprio da alma e não do corpo, mesmo quando a causa de sentir a dor venha do corpo, e ainda que a alma a sinta no sítio onde o corpo está ferido. Mas assim como dizemos corpos sensíveis e corpos vivos, embora seja da alma que vem ao corpo a sensibilidade e a vida, assim também dizemos corpos doloridos, embora a dor não possa vir ao corpo senão da alma. Assim, a alma sente a dor com o corpo no sítio do corpo onde se produziu uma causa de dor. Só ela é que sente a dor, embora esteja no corpo, quando, por uma causa mesmo invisível, ela própria está triste, mantendo-se o corpo incólume. [...] Mas o corpo inanimado não sente a dor nem, animado, a sente sem a alma. (*Ciu.* XXI.3, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 2130)

Nesta passagem, entende-se que a capacidade de sentir os estímulos, como a dor, é da alma, e não dos sentidos corporais. Mesmo que se trate de uma dor advinda de algum elemento corpóreo e localizada em alguma parte do corpo, atribui-se à alma a atividade de senti-la. Essa ideia é mais facilmente compreendida quando se analisa o que ocorre, analogamente, com a vida de um ser. Aquilo que é chamado de corpo vivo é dotado de uma vida proveniente de sua alma, não de seu corpo. Do mesmo modo, um corpo sensível recebe essa denominação não por possuir um corpo, mas devido às faculdades de sua alma. Retirada a alma, o corpo não é capaz de sentir ou viver. O mesmo, portanto, ocorre com a dor. A alma, em conjunto com o corpo, sente a dor produzida em algum lugar do corpo. Ademais, a alma, sem qualquer participação do corpo, é capaz de sentir a dor provocada por elementos invisíveis, como a tristeza. O corpo sozinho, por outro lado, é incapaz de sentir alguma dor. Para que o indivíduo sinta uma dor, é necessário que a sua alma a perceba. Por esse motivo, Miethe (1979, p. 261) faz notar que, por mais que se fale em um nível de visão denominada corporal (*visio corporis*), isso não significa que o corpo realiza, de forma independente, as funções da respectiva visão, posto que é a alma que sente através do corpo. Igualmente, a visão espiritual (*visio spiritualis*) não implica uma completa desvinculação dos sentidos corpóreos, posto que é através deles que a alma é capaz de produzir as imagens dos objetos presenciados.

Blassi (2018, p. 25) esclarece como a alma é responsável pelas sensações. Não é admitido que a alma sofra afecções quando algum corpo exterior entra em contato com os órgãos dos sentidos. A justificativa para isso é que, sendo a alma superior ao corpo, não pode se submeter a efeitos causados pelo corpo. A alma gera as sensações, portanto, a partir de si mesma, por meio da vigilância daquilo que afeta o corpo e o modifica. A sensação é obtida por meio das fantasias, as imagens incorpóreas semelhantes aos corpos e, por esse motivo, deve ser considerada uma ação da alma, posto que é a própria alma que produz as imagens, e não afecções que sofre. A alma, portanto, é ativa no processo de geração das sensações, enquanto o corpo é passivo e uma ferramenta da qual a alma usufrui para produzir a sensação. Costa (1998b, p. 490) complementa essa questão afirmando que, para Agostinho, aquilo que é produzido pelos sentidos do corpo não se trata realmente de conhecimento. O primeiro nível do conhecimento consiste na sensação, produto da alma.

Não deve ser admitido, entretanto, que o corpo seja, incondicionalmente, um obstáculo para o desenvolvimento da alma. Agostinho (*Ciu.* XII.16, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1191)<sup>41</sup> apresenta uma crítica aos filósofos que, segundo ele, não teriam compreendido bem a natureza do corpo. A separação da alma e do corpo deveria ser vista como um castigo, pois o corpo em si não oprime a alma, mas é o corpo corruptível que causa tal dano. Portanto, é o corpo corruptível que se torna um peso para a alma, não qualquer corpo. Compreende-se, a partir disso, que o corpo não é, a princípio, algo ruim, negativo, que degrada o ser. Ao contrário, a sua natureza é inicialmente boa. Por isso, o reconhecimento de que a separação entre a alma e o corpo não se trata de uma dádiva, mas sim um castigo. O que faz com que a corporeidade do ser seja algo maléfico ou inconveniente consiste na sua corrupção decorrente do pecado. Conforme Costa (2018, p. 190-2), a dualidade entre corpo e alma não consiste em uma oposição entre uma substância boa e outra má. Consistem, na verdade, em duas substâncias distintas, ambas boas. O que permite estabelecer uma hierarquia entre elas é o grau de perfeição que apresentam. O corpo é inferior à alma por ter menor grau de participação em Deus, o que foi acentuado pela corrupção ocasionada pelo pecado original.

Além disso, os vícios, ao contrário do que se poderia parecer em um primeiro momento, não são provenientes apenas do corpo.

---

<sup>41</sup> “Mas os filósofos, contra cujas calúnias defendemos a Cidade de Deus, isto é, a sua Igreja, julgam-se sábios quando mofam de nós por dizermos que se deve considerar a separação da alma e do corpo como um castigo. [...] não é o corpo em si que constitui uma carga para a alma, mas sim o corpo corruptível. [...] Ao acrescentarem corruptível assinalam que não é qualquer corpo que se tornou um fardo para a alma mas o corpo que tal se torna em castigo do pecado.” (*Ciu.* XIII.16, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1191)

De fato, entre as obras da carne que o Apóstolo [Paulo] considera manifestas e que enumera para as condenar, há as que respeitam ao prazer carnal, tais como as fornicções, as impudicías, a luxúria, a embriaguez, as comezainas; mas também as que denotam vícios da alma [*animi*], estranhos ao prazer carnal. Quem é que não compreende que são vícios mais da alma do que da carne o culto dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as intrigas, as heresias, as invejas? (*Ciu.* XIV.2, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1237)

Agostinho defende, no trecho acima, que a alma, assim como o corpo, pode se debilitar por seus vícios. Quando se caracteriza uma vida desregrada, viciosa, como um “viver segundo a carne”, muitas vezes é em referência, na realidade, ao todo da natureza humana. Ou seja, toma-se o todo pela parte<sup>42</sup>. Evidentemente, a natureza dos vícios que se dizem do corpo é distinta daquela dos vícios que se dizem da alma. Seguindo os exemplos apresentados por Paulo<sup>43</sup>, podem ser considerados vícios do corpo as fornicções, as impudicías, a luxúria, a embriaguez e as comezainas. Por outro lado, classifica como vícios da alma o culto dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as intrigas, as heresias e as invejas. Estas não podem ser sentidas pelo corpo, apenas pela alma. Nisto reside a diferença entre as duas espécies de vícios. Pode ser, inclusive, que um vício da alma, como a idolatria, leve a um afastamento dos prazeres do corpo. Em conclusão, o fato é que ambos, tanto corpo como alma, podem se degradar pelo desregramento, pela má orientação de suas ações.

Corpo e espírito apresentam, ainda, uma outra característica em comum, a saber, ambos são mutáveis.

Quanto ao próprio espírito [*animus*], se, também ele, não fosse mutável, um não seria melhor do que outro ao ajuizar acerca da beleza sensível [*specie sensibili*]: nem o mais vivaz, o mais esperto, o mais exercitado ajuizaria

---

<sup>42</sup> De fato, o homem é o todo formado por corpo e alma, não apenas uma dessas substâncias. “Realmente, a verdade é que a alma não é o homem todo mas a sua parte melhor; nem o corpo é o homem todo mas a sua parte inferior. É ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem; mas as partes não perdem este nome mesmo quando se fala só de uma.” (*Ciu.* XIII.24, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1222-3).

<sup>43</sup> “Para podemos indagar o que seja viver segundo a carne (o que de certo não é um mal, pois que a própria natureza da carne não é um mal), examinemos com cuidado aquela passagem da Epístola que o apóstolo Paulo escreveu aos Gálatas onde diz: Manifestas são as obras da carne que são: fornicções, impudicía, luxúria, culto dos ídolos, envenenamentos, inimizades, dissensões, rivalidades, animosidades, intrigas, heresias, invejas, embriaguez, comezainas, e outras que tais. Digo-vos, como já disse – os que tais obras praticam não possuirão o Reino de Deus.” (*Ciu.* XIV.2, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1237). Como pode ser percebido, nesta passagem (Gál. 5, 19-22) o apóstolo toma o todo do homem pela parte da carne.

melhor do que o mais lento, o menos esperto, o menos exercitado – e até o próprio espírito, embora uno, ao evoluir ajuíza melhor depois do que antes de se desenvolver. Não há dúvida de que é mutável o que é capaz de mais e de menos. Daí facilmente concluírem homens engenhosos, doutos e experientes nestas matérias, que a primeira forma [*primam speciem*] não se encontra nos seres em que ela se evidencia mutável. A seus olhos o corpo e a alma aparecem com mais ou menos forma, deixariam totalmente de ser. Viram, pois, que existe um ser no qual reside a primeira forma, imutável e, conseqüentemente, incomparável; julgaram muito justamente que é aí que se encontra o princípio das coisas, o qual não poderá ter sido feito e pelo qual tudo terá sido feito. (*Ciu.* VIII.6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 718)

Esta passagem nos mostra que é pelo espírito ser mutável que surge a diferença entre os julgamentos de indivíduos diferentes, sendo alguns mais capazes de realizar um julgamento mais adequado do que outros. Do contrário, todos os indivíduos teriam, necessariamente, o mesmo julgamento diante das mesmas coisas. Da mesma forma, a mutabilidade do espírito permite a sua evolução, ou seja, o aperfeiçoamento de suas capacidades, proporcionando que um indivíduo efetue melhores julgamentos ao longo do tempo. Se o espírito fosse imutável, nenhum indivíduo poderia aprimorar o seu entendimento. Além disso, segundo O’Daly (1987, p. 34-5) a mutabilidade da alma poderia ocorrer em dois modos: ou seriam mudanças provocadas pelas afecções corpóreas, como a dor e o prazer, ou pelas paixões da própria alma, como o desejo, a alegria e o aprendizado. Acrescenta-se, ainda, que a alma seria mutável, mesmo apresentando natureza incorpórea, porque estaria sujeita, durante a sua existência, à experiência da temporalidade. É através do tempo que a alma é capaz de recordar, aprender ou desejar.

Além disso, a mutabilidade das coisas pressupõe uma primeira forma, imutável, que as sustente<sup>44</sup>. Sendo mutável, o ser pode ter mais ou menos forma, aproximando-se ou distanciando-se da perfeição, sendo que deixariam de existir se perdessem toda a forma. A primeira forma das coisas, portanto, não pode estar situada nas próprias coisas. A natureza

---

<sup>44</sup> É na obra *Oitenta e três questões diversas* que Agostinho trata especificamente das primeiras formas, ou ideias. Conforme dito nesse texto, as ideias também podem ser chamadas de formas, espécies, ou ainda, razões. “Ideias [*ideas*] podemos exprimir em latim como formas [*formas*] ou espécies [*species*], se quisermos verter literalmente. Se as chamarmos de razões [*rationes*], nos afastaremos da tradução exata, pois razões se denominam em grego *lógoi* e não ideias. Mas quem quiser usar esse vocábulo não se desviará da coisa mesma.” (*Diu. qu.* XLVI.2, trad. de Moacyr Novaes, 2010, p. 379). Essas ideias, segundo o mesmo texto, são formas ou razões principais das coisas, estáveis, imutáveis e eternas. Não são formadas, ainda que todas as coisas mutáveis que existem ou podem existir são formadas segundo essas ideias. Nota-se que não são perceptíveis aos sentidos, apenas pela mente. Segundo Nascimento (1993, p. 91), ao definir as ideias como as formas principais [*principales formae*], Agostinho não as opõem à qualificação “secundária”, mas sim à “derivada”. Neste sentido, as formas são principais porque elas são o princípio, a fonte, de onde provêm as coisas mutáveis.

imutável da primeira forma é incompatível com a natureza mutável dos seres, não podendo neles residirem. Desse modo, a primeira forma dos seres, imutável, deve residir em um ser imutável.

Conhecer a primeira forma dos seres é diferente de conhecer os seres neles mesmos, como pode ser visto na passagem abaixo.

É, de facto, muito diferente conhecer um objeto na própria ideia [*ratione*] segundo a qual foi feito e conhecê-lo em si mesmo. Assim se conhece a direção em reta das linhas ou a verdade das figuras, quando se veem na inteligência [*intellecta*], de forma diferente de quando se escrevem na areia; ou ainda: a justiça na imutável Verdade é diferente na alma do justo. (*Ciu.* XI.29, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1061)

O conhecimento de algo, quando obtido conforme a sua forma imutável, por meio da qual foi criado, é distinto e superior ao conhecimento que se obtém da forma mutável dessa mesma coisa. Conforme o exemplo mencionado no trecho acima, há uma distinção entre conhecer uma figura geométrica na inteligência e conhecer a mesma figura geométrica quando desenhada na areia. Ou seja, o conhecimento das figuras geométricas obtido na inteligência, por meio das formas inteligíveis e imutáveis que determinam a sua criação e existência, é mais elevado do que o conhecimento de uma figura geométrica corpórea e mutável, que se manifesta sensivelmente.

Sendo assim, segundo Blassi (2018, p. 25-6), a mutabilidade dos objetos corpóreos indica uma falta de permanência, uma carência de ser. Por essa razão, o pensamento não pode apreender os objetos sensíveis com propriedade, pois enquanto tenta captá-los em uma definição, já sofreram modificações e não são mais os mesmos<sup>45</sup>. Conhecer, por isso, consiste em apreender algo imutável, que possui uma estabilidade que possibilita a sua apreensão pela alma. Dessa forma, alcançar o conhecimento é assimilar as formas primeiras, a regra fixa da qual deriva os seres mutáveis. Só é verdadeiro aquilo que verdadeiramente existe e, portanto, o verdadeiro deve ser imutável, necessário e eterno.

---

<sup>45</sup> Na questão IX da obra *Oitenta e três questões diversas* (trad. de T. C. Madrid, 1995, p. 71-2), Agostinho trata diretamente desse assunto. Os objetos dos sentidos, esclarece, são submetidos ininterruptamente a mudanças, como, por exemplo, os cabelos que crescem ou o corpo que envelhece. Como aquilo que muda continuamente não pode ser percebido, e os sentidos corpóreos tratam justamente desses objetos, tornam-se incapazes de perceber a verdade. Além disso, o indivíduo em estado de sonho ou alucinação é incapaz de distinguir se os objetos que presencia são percebidos verdadeiramente por seus sentidos ou se são apenas imagens de corpos sensíveis. Assim, os sentidos são incapazes de discernir a veracidade ou falsidade de uma imagem.

É por esse motivo que, como afirmado anteriormente<sup>46</sup>, os sentidos não são enganadores, mas também não são suficientes para que se atinja o verdadeiro conhecimento. Os sentidos, como são afetados pelos objetos mutáveis, não são capazes de apreender o conhecimento imutável e eterno, inteligível. Pelo contrário, recebem apenas elementos contingentes, temporais. Somente a mente e a razão são capacitadas para alcançar as formas primeiras.

Nesse sentido, devido ao fato de a razão humana se relacionar com as formas primeiras, as verdades eternas, e com os objetos sensíveis, mutáveis, Costa (1998b, p. 494-5) nos fala em duas funções da razão no homem, como se a razão humana fosse dividida em duas. Trata-se da razão inferior e da razão superior<sup>47</sup>. A razão inferior é a que se dedica aos elementos do mundo sensível. O resultado dessa razão é a ciência, o conhecimento das coisas temporais e mutáveis. Por esse motivo, é dita a razão da ação, através da qual é realizado o bom uso dos bens temporais. A outra razão, por sua vez, consiste naquela utilizada para atingir o que é superior. O produto da razão superior, portanto, é a sabedoria, o conhecimento das coisas eternas. É dita, assim, a razão da contemplação. É evidente que a sabedoria é preferível à ciência. Essa divisão, entretanto, não compromete a unidade da mente. Não são duas razões distintas que juntas comporiam a mente humana. Melhor dito, são duas atividades de uma única razão.

Por esse motivo, Allers (1952, p. 31-2) estabelece quatro tipos de objetos de visão. Por objetos de visão, aqui, não devem ser entendidos apenas os elementos percebidos pelos olhos corpóreos, mas todos os objetos envolvidos no processo do conhecimento. Ou seja, há um duplo sentido para o uso do termo visão: visão do corpo e visão da alma. Isso porque o sentido da visão constitui um modelo para a compreensão de todas as formas de cognição. Assim, conhecer pela mente seria análogo como ver através dos olhos da alma. Os quatro objetos são:

- a) As coisas sensíveis apreendidas pelos sentidos do corpo. Portanto, objetos corpóreos.

---

<sup>46</sup> Cf. p. 41.

<sup>47</sup> Disso resulta mais uma das ambiguidades de termos presentes na obra de Agostinho, como aponta Cunha (2012, p. 417). Quando o termo razão [*ratio*] não aparece acompanhado pelos adjetivos superior ou inferior, pode indicar ambas as funções da razão, devendo ser compreendido o seu significado de acordo com o contexto. Um terceiro significado para o termo pode ser identificado quando utilizado no plural: “razões” [*rationes*] pode denotar as ideias divinas, as formas principais. Acrescenta-se que os termos *intellectus* e *intellegentia* podem aparecer como sinônimos da razão superior [*ratio superior*].



- b) Os objetos da visão espiritual, através dos quais a mente se torna consciente das imagens de objetos que não estão mais presentes e ficaram retidos na memória, ou ainda resultantes do processo criativo da imaginação. Ou seja, são as fantasias e os fantasmas.
- c) As verdades racionais, que podem ser subdivididas em dois tipos:
  - As verdades sensíveis, que são menos certas, mas resultantes de julgamentos formados pela razão;
  - As verdades intelectuais, que são eternas, absolutamente certas, e cujos objetos já não consistem em coisas ou imagens, portanto desvinculadas das coisas corpóreas.
- d) As verdades inalcançáveis pelo poder natural da mente, mas apenas pela fé ou pela revelação.

Admite-se, assim, a existência de uma visão intelectual, além das já mencionadas visão corporal e visão espiritual. Enquanto a visão corporal se ocupa dos objetos corpóreos e a visão espiritual das imagens, a visão intelectual teria como objeto as ideias, as primeiras formas dos seres<sup>48</sup>. Além disso, Bubacz (1980a, p. 40) acrescenta que o sentido da visão se torna uma excelente analogia para os modos de conhecimento das verdades, posto que a visão não altera a natureza dos objetos nem impede que vários indivíduos acessem simultaneamente um mesmo objeto. Quanto às diferenças entre as verdades intelectuais eternas e as verdades que seriam inalcançáveis pelo poder natural da mente, elas serão levantadas no próximo capítulo.

Desse modo, seria possível estabelecer uma direção para o desenvolvimento do conhecimento humano tal como indicado por Agostinho em *De Civitate Dei* X.14 (trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 923)<sup>49</sup>. Afirma-se que o progresso educacional, tanto de um único indivíduo quanto de toda a humanidade, desenvolve-se mediante períodos no tempo, de forma análoga a idades escalonadas. Além disso, deve elevar-se das coisas temporais até as eternas e, do mesmo modo, das coisas visíveis até as invisíveis. O primeiro elemento que se nota nesta observação é a ideia de progresso [*profecit*], ou seja, o conhecimento se dá de forma continuada, uma evolução constante. Outro ponto é a noção de idades escalonadas, o que demonstra a existência de períodos distintos de amadurecimento do conhecimento humano.

---

<sup>48</sup> Cf. Allers (1952, p. 32).

<sup>49</sup> “Tal como o de um só homem, assim também o correcto progresso educacional [*recta eruditio*] do gênero humano, que está a cargo do povo de Deus, se desenrola através de jornadas no tempo, como que em idades escalonadas [*aetatum*]. Assim, ele se eleva das coisas temporais à inteligência das eternas e das visíveis às invisíveis.” (*Ciu.* X.14, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 923)

Essa ideia reaparece em *De Civitate Dei* XXII.24:

Foi também Ele quem dotou a alma humana [*animae humanae*] de mente [*mentem*] – embora na criança a razão e a inteligência [*ratio et intelligentia*] se encontrem como que adormecidas, como se não existissem: devem a razão e a inteligência despertar e desenvolver-se com a idade para que a alma se torne capaz de ciência [*scientiae*] e de doutrina apta para a percepção da verdade e do amor ao bem. (*Ciu.* XXII.24, trad. de J. D. Pereira, p. 2337-8)

A alma racional, durante a fase da infância, não está plenamente desenvolvida em suas capacidades. A razão e a inteligência devem, portanto, ser aperfeiçoadas durante o decorrer da vida de modo a permitir que o homem tenha o conhecimento da verdade e seja capaz de agir corretamente.

O modo pelo qual se dá o progresso da educação<sup>50</sup> de um homem é análogo ao da humanidade como um todo. O aperfeiçoamento do conhecimento do homem deve se orientar para as coisas eternas, menos evidentes do que as coisas temporais, e para as coisas invisíveis, menos evidentes do que as visíveis. Fica claro, dessa forma, que é para as formas primeiras, eternas e invisíveis, que o conhecimento humano deve se direcionar. Quanto mais próximo dessas formas, maior a sua evolução.

Chegando a essa conclusão, o questionamento que surge é: como poderia o homem obter o verdadeiro conhecimento? Isto é, como a razão superior poderia atingir as formas primeiras? A forma pela qual Agostinho tenta resolver esse problema é o que será discutido no capítulo a seguir.

---

<sup>50</sup> Barbosa e Parra (2017, p. 88) dão uma indicação sobre como seria esse desenvolvimento educacional segundo Agostinho. As disciplinas, a saber, gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e filosofia, permitiriam o avanço do conhecimento, de forma segura, das coisas corpóreas até as incorpóreas. Seria necessário, portanto, o domínio das artes para a obtenção do conhecimento.

## 5 CAPÍTULO IV – A RELAÇÃO ENTRE O CONHECIMENTO HUMANO E DEUS ATRAVÉS DA ILUMINAÇÃO

Este capítulo, fundamentado nos livros VIII, X e XI<sup>51</sup>, investigará a necessidade de Deus e da sua iluminação em vista do conhecimento produzido pelos homens, bem como o papel que desempenham nesse aspecto. Conforme estabelecido no capítulo anterior, devem existir formas imutáveis que sustentem a existência dos seres mutáveis, as quais são responsáveis por fazer com que o ser seja aquilo que ele é. Além disso, essas formas devem residir em um ser imutável. Conforme Burlando (2002, p. 117), as formas imutáveis não podem ser produto da mente humana, pois se isso fosse o caso, a verdade seria também mutável. A verdade, sendo superior à mente humana, deve possuir a sua causa em algo superior. As características de imutabilidade, eternidade e necessidade das formas devem ter como origem algo que também é imutável, eterno e necessário<sup>52</sup>.

Assim, Deus é o ser que, sendo imutável<sup>53</sup>, é capaz de sustentá-las. É em Deus que residem as formas pelas quais todas as coisas são criadas do modo como são. Somente a natureza divina é capaz de suportar a imutabilidade dessas formas. Como também foi apresentado no capítulo anterior, conhecer as formas primeiras é diferente de conhecer as coisas em si mesmas. Assim, existem dois níveis de conhecimento.

Conhecem também melhor a criatura aí, isto é, na Sabedoria de Deus, como na arte em que foi feita, do que em si mesma. Por conseguinte, conhecem-se melhor aí a si mesmos do que em si mesmos, embora se conheçam também em si mesmos. Foram, na realidade, feitos e são diferentes de quem os fez. Aí, no Verbo, têm eles, como acima dissemos, um conhecimento, digamos, diurno e neles próprios um conhecimento, digamos ainda, vespertino. (*Ciu.* XI.29, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1061)

O conhecimento das primeiras formas na sabedoria de Deus, perfeito e exato, é

<sup>51</sup> *Ciu.* VIII.6, X.2, X.3, XI.2; XI.10; XI.28; XI.29, trad. de J. D. Pereira, 200, p. 717-9, 887-91, p. 989-90, p. 1011-1014, p. 1057-62.

<sup>52</sup> As características dessas formas são apresentadas na questão *De ideis* da obra *Oitenta e três questões diversas*: “Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E embora não nasçam nem morram, dizemos que segundo elas é formado tudo que pode nascer e morrer e tudo que nasce e morre. [...] tudo foi criado com razão, mas o homem não na mesma razão que o cavalo, pois é absurdo supor isso. Assim, cada coisa é criada nas suas razões próprias. [...] Mediante a participação nelas faz-se com que seja tudo que é, do modo como é.” (*Diu. qu.* XLVI.2, trad. de Moacyr Novaes, 2010, p. 379-80)

<sup>53</sup> “[...] em todo o ser que muda, toda a forma que o faz ser o que é, qualquer que seja a sua natureza e os seus modos, não pode ela própria existir senão por Aquele que é verdadeiramente porque é imutavelmente.” (*Ciu.* VIII.6, trad. de J. D. Pereira, 1996 p. 717)

metaforicamente denominado diurno, por se tratar de um conhecimento mais claro, iluminado. É diurno o modo pelo qual os anjos podem conhecer de forma mais perfeita (como foi levantado no terceiro capítulo). Por outro lado, o conhecimento das coisas em si mesmas, em sua mutabilidade, é denominado vespertino, em alusão ao fato de não ser tão claro, menos iluminado. Trata-se de um conhecimento inferior.

Fica evidente, portanto, que é em Deus que se deve buscar a sabedoria e que o verdadeiro filósofo é o que “ama a Deus” (*Ciu.* VIII.1 , trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 703). É para ele que se devem voltar os filósofos e todos os que desejam encontrar a verdade. Para buscar a Deus, assim como as formas primeiras que nele se encontram, o homem deve superar o conhecimento das coisas sensíveis e mutáveis.

[...] compreenderam que Deus não é corpo e por isso é que, na busca de Deus, transcenderam todos os corpos. Compreenderam que em Deus Soberano nada é mutável, e por isso é que, na procura de Deus Soberano, transcenderam toda a alma [*animam*] e todo o espírito [*spiritus*] mutável. (*Ciu.* VIII.6, trad. de J. D. Pereira, 1996, p. 717)

Deus e as formas presentes em sua sabedoria são imutáveis e incorpóreos. Desse modo, o verdadeiro conhecimento não pode ser acessado mediante as coisas corpóreas, nem encontrado nas formas mutáveis presentes nos seres. O ser racional, decidido a encontrar o conhecimento superior, deve superar esses elementos. Ainda que sejam de mais fácil entendimento, os corpos e espíritos mutáveis não fornecem o conhecimento mais certo e perfeito. Nesse sentido, Costa (1998b, p. 491) elucida que, ainda que o corpo não seja um mal em si, a alma pode ser confundida pelas percepções sensíveis, voltando-se para um falso conhecimento. Consequentemente, se a alma se dedica àquilo que é apresentado aos sentidos externos, torna-se incapaz de atingir as verdades. Além disso, tanto os sentidos externos quanto internos são incapazes de levar aos conhecimentos universais visto que são particularizados. A particularidade dos sentidos externos pode ser observada quando, por exemplo, um indivíduo consegue ver algo enquanto outro não o pode, ou seja, quando o sentido da visão de um indivíduo capta um objeto que se encontra despercebido por outro indivíduo. Do contrário, caso não houvesse essa individualidade, todos deveriam, necessariamente, ver os mesmos objetos. Já a particularidade do sentido interno é assimilada quando se observa sensações diferentes para indivíduos diferentes em relação a um mesmo objeto. Ao provar um mesmo alimento, por exemplo, dois indivíduos podem ter distintas sensações para o seu sabor. Caso não existisse a particularidade do sentido interno, ambos teriam a mesma sensação ao provar esse mesmo alimento.

Deve ser acrescentado, ainda, que há um lugar específico no qual o homem deve buscar a Deus e, conseqüentemente, o conhecimento. A verdade, como já mencionado no terceiro capítulo, deve ser descoberta no interior do próprio homem. Sendo a sabedoria divina o local no qual reside a verdade, Deus deve ser encontrado, para que a afirmação anterior se sustente, no interior do homem<sup>54</sup>.

Admite-se, portanto, que Deus habita em todos os seres. É a partir de um movimento em direção ao próprio interior<sup>55</sup> e, então, de elevação até a figura divina, que o homem consegue alcançar aquele que possui todo o conhecimento verdadeiro.

O contato e a união com Deus, prejudicados pela corruptibilidade do ser, devem ser retomados por meio desse movimento de interiorização e elevação para que o homem seja capaz de atingir um conhecimento infalível. A alma racional consegue, em seu interior, perceber a presença de verdades inequívocas. Contudo, surge, nesse momento, a questão de como o homem, um ser composto por corpo e espírito mutáveis<sup>56</sup>, poderia alcançar, em seu interior, o conhecimento das formas primeiras presentes na sabedoria de Deus. A resposta para esse obstáculo é encontrada no conceito de iluminação divina.

[...] a felicidade destes seres [anjos], tal qual como a nossa, procede de um objeto inteligível pela luz, que para eles é Deus, mas que é algo diferente deles – o qual os esclarece de tal forma que ficam iluminados e, participando dessa luz, permanecem perfeitos e felizes. [...] e esta fonte [de felicidade] é uma luz distinta da alma [*animam*], a qual criou a alma, e cuja iluminação inteligível a fez inteligivelmente resplandecer. [Plotino] Fez também uma comparação entre estes seres incorpóreos e os corpos celestes esplêndidos e graciosos: Deus seria o Sol e a alma a Lua. Julga-se, de fato, que a Lua é iluminada por ação do Sol. Assim, pois, para este grande platônico, a alma racional [*animam rationalem*] – digamos antes intelectual [*intellectualis*] e este gênero, no seu pensamento, encerra também as almas dos seres imortais e bem-aventurados, cujas residências ele coloca, sem hesitar, nas moradas celestes – não tem acima de si qualquer outra natureza além da de Deus, que fez o mundo e por quem ela própria foi feita. E que esses seres celestes não têm outra fonte de vida feliz e de luz para entenderem a verdade, que não seja a que nós temos [...]. (*Ciu. X.2*, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 887)

---

<sup>54</sup> “Porque todos, em conjunto e cada um, somos o seu templo: ele digna-se habitar quer na concórdia de todos nós quer em cada um em particular; não está mais em todos do que em cada um; nem se alarga pela massa nem se diminui pela participação.” (*Ciu. X.3*, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 889)

<sup>55</sup> “Pois, como aquele filho mais novo do Evangelho olhando para a sua figura, entremos dentro de nós e levantemo-nos para regressarmos Àquele de quem nós afastamos pelo pecado. Lá, o nosso ser não mais terá morte; lá, o nosso conhecer não mais terá erro; lá, o nosso amar não mais terá obstáculo. Estas três realidades, bem nossas, têmolas nós por certas. Acreditamos nelas, não devido ao testemunho de outrem mas porque nós as sentimos presentes, vêmo-las dentro de nós com um olhar que não engana.” (*Ciu. XI.28*, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1058)

<sup>56</sup> Cf. p. 42.

Como pode ser visto na passagem acima, o conhecimento verdadeiro, bem como a felicidade<sup>57</sup> dos seres racionais, não é proveniente dos próprios seres racionais. É a luz divina que, iluminando os seres, proporciona a felicidade e o conhecimento da verdade. A fonte da sabedoria do homem, portanto, não está em sua própria alma, mas em Deus. É por meio de sua luz, que ilumina inteligivelmente a alma humana, que o homem é capaz de ver as formas na sabedoria divina. Utilizando a metáfora da luz, considera-se que Deus ilumina a alma assim como o sol ilumina a lua. A luz irradiada pela lua não é originária dela. Em realidade, a lua apenas reflete a luz proveniente do sol<sup>58</sup>.

No entanto, se foi dito que o homem deve se voltar para o seu próprio interior para que possa encontrar a verdade, qual seria a necessidade da iluminação divina? Bubacz (1980a, p. 43-5) aponta uma solução para o problema. Segundo o comentador, Agostinho frequentemente descreve a ignorância do homem como uma espécie de escuridão da alma. Assim, a luz divina seria o fator que permitiria que a mente humana alcançasse o conhecimento da verdade, dissipando a escuridão. Entretanto, em analogia, por mais que a luz corpórea do sol ilumine os objetos para todos os indivíduos, aquele que se encontra incapacitado de exercer o sentido corporal da visão não poderá vislumbrar esses objetos. O mesmo se daria no processo do conhecimento. Ou seja, a capacidade que os indivíduos possuem para conhecer é proporcional à capacidade que possuem para receber a luz divina.

Dessa forma, percebe-se que há, ao menos, dois fatores indispensáveis para que se dê o conhecimento humano. Por um lado, a iluminação divina, que oferece a oportunidade de se conhecer, isto é, garante a possibilidade do conhecimento verdadeiro e, por outro, o esforço do homem em buscar as verdades. Utilizando, novamente, a analogia com a luz corpórea, diz-se que a luz do sol não implanta a percepção de uma árvore na mente humana, mas apenas permite que o indivíduo veja a árvore. É possível perceber que a luz do sol é uma condição necessária para que a árvore seja vista, mas não suficiente. Da mesma forma, o indivíduo é incapaz de ver a árvore sem a presença de uma luz que incida sobre ela. Em conclusão, há

---

<sup>57</sup> Conforme Costa (1998b, p. 487), em Agostinho a sabedoria e a felicidade estão vinculadas. É impossível que se atinja uma delas sem que se tenha a posse da outra. A sabedoria, o conhecimento das verdades eternas, é necessária para a felicidade humana, assim como a felicidade da beatitude não pode ser separada da sabedoria.

<sup>58</sup> Agostinho aponta um exemplo disso, aplicado à alma humana, encontrado no Evangelho de João: “[...] também ele o diz, no que está de acordo com o Evangelho onde se lê: Houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João. Veio como testemunha para dar testemunho da luz, para que todos por seu intermédio cressem n’Ele. Ele não era a luz mas devia dar testemunho da luz. Havia uma verdadeira luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Esta distinção basta para mostrar que a alma racional ou intelectual [*animam rationalem vel intellectualem*], tal como a refere João, não podia ser por si própria a luz, mas que a participação em uma outra luz, a verdadeira, a tornava luminosa.” (*Ciu. X.2*, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 888).

condições do ambiente e do observador que devem ser satisfeitas para que a árvore seja vista. Do mesmo modo, quanto à iluminação do entendimento, a luz divina oferece as condições necessárias para que as verdades sejam conhecidas, mas não as implanta ativamente na mente humana. Há condições que pertencem ao sujeito cognoscente que devem ser satisfeitas para que ele obtenha a compreensão. O homem possui um papel ativo na obtenção do conhecimento, sendo o responsável por voltar a sua atenção para as verdades iluminadas e conquistar o entendimento. Mas é Deus que oferece as condições para o entendimento e, ao menos que seja irradiada pela luz divina, a mente humana não será capaz de alcançar a verdade.

Portanto, o conhecimento do homem não encontra o seu princípio no próprio homem, mas na ação divina. É a luz proveniente de Deus que permite o ser racional entender e transmitir a verdade. Do mesmo modo pelo qual a luz corpórea pode ser considerada o princípio do conhecimento sensível, a luz incorpórea seria o princípio do conhecimento intelectual.

Há uma parte constituinte do homem que deve ser a responsável por receber a luz irradiada por Deus. Essa parte deve ser, necessariamente, o que o homem possui de superior.

[...] mas [Deus] fala pela própria verdade se alguém está apto a ouvir pelo espírito [*mente*] e não pelo corpo. Fala deste modo à parte mais excelente do homem, superior a todos os elementos que constituem o homem e à qual só Deus é superior. Compreende muito bem o homem ou, se não chega a compreendê-lo, pelo menos crê que foi feito à semelhança de Deus. Certamente que está mais perto de Deus, seu superior pela parte superior de si mesmo, feita para dominar as partes inferiores que tem de comum com os animais. Mas como a própria parte mental [*mens*], sede natural da razão e da inteligência [*ratio et intelligentia*], está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem, necessitava, antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar, ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade. (*Ciu.* XI.2, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 989-90)

A passagem acima nos leva a perceber que, sendo Deus o ser perfeito, a luz divina deve ser irradiada para a parte do homem que seja mais elevada hierarquicamente e, conseqüentemente, mais próxima de Deus, tendo apenas o próprio Deus acima dela. Essa parte se trata da mente. A verdade proveniente dessa luz, portanto, não pode ser recebida por meio do corpo, mas sim pelo espírito. É nele que se encontra aquilo que o faz ser semelhante a Deus, conforme determinado em sua criação.

Em contrapartida, existe um requisito para que o homem possa participar da iluminação divina. Trata-se da purificação da mente. A parte superior do homem, que seria a

responsável por dominar as suas partes inferiores, encontra-se ela própria submetida a seus vícios. A fé<sup>59</sup>, nesse sentido, torna-se o instrumento que possibilita a purificação e viabiliza o contato do homem com a luz de Deus. Ainda que não esteja completamente purificada, a fé permite que a alma humana consiga tolerar toda a grandeza da iluminação divina, elevando-se sempre mais até que seja capaz de participar plenamente dessa luz.

Deve-se ressaltar, no entanto, que não se trata de qualquer conhecimento cujo alcance requisite a purificação da alma e, conseqüentemente, a fé. Como explicita Allers (1952, p. 34-44), existem verdades que podem ser conhecidas por qualquer alma racional, independente de sua pureza. Isso se daria até mesmo com verdades eternas, como, por exemplo, a lei dos números. Não seria admissível conceber a ideia de que somente uma alma racional purificada poderia ter conhecimento da lei eterna dos números, inclusive porque o indivíduo pode utilizar esse mesmo conhecimento para praticar ações que não são boas. A fé e a beatitude, portanto, seriam necessárias para alcançar um conhecimento ainda mais elevado. A alma purificada, ao compreender uma verdade evidente e absoluta, como a lei dos números, consegue transcender essa verdade para aquilo que está além dela. Sendo assim, não seria necessária a purificação para se conhecer a lei dos números, mas para compreender o que está por trás e acima da lei dos números.

A alma purificada, portanto, consegue perceber que uma verdade encontrada é parte da verdade suprema, isto é, não seria válida por si mesma, mas por ser sustentada pela verdade de Deus. As verdades que requisitam a beatitude, em consequência, não poderiam ser alcançadas pelas capacidades naturais humanas. Allers (*idem*), por essa razão, propõe a hipótese de que haveria luzes distintas para os diferentes tipos de verdade. Uma luz inteligível criada seria a responsável pelo conhecimento das verdades alcançáveis por qualquer alma racional. Por outro lado, haveria uma luz inteligível não criada, que consiste na própria sabedoria de Deus, pelas quais se alcançaria as verdades que requisitam a beatitude.

Schumacher (2011, p. 39-40) acrescenta, quanto à questão da purificação, que a queda pelo pecado original fez os homens perderem o conhecimento de si mesmos enquanto seres

---

<sup>59</sup> A relação entre a fé e o conhecimento pode ser encontrada em *O livre arbítrio*: “Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: ‘Se não o crerdes não entenderéis’. [...] Depois [Cristo] disse àqueles que já eram crentes: ‘Procurai e encontrareis’. Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender.” (*Lib. arb.* II.2.6, trad. de N. A. Oliveira, 1995, p. 78-9). Em *A Trindade*, a concepção da fé como orientadora do entendimento também é evidenciada: “A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: *Se não crerdes, não entenderéis* (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou [...]” (*Trin.* XV.2.2, trad. de A. Belmonte, 1994, p. 481)



criados à imagem e semelhança de Deus com o propósito de glorificá-lo. Por essa razão, ao invés de buscarem primordialmente aquilo que agrada a Deus, buscaram a realização de suas próprias satisfações. Assim, fizeram-se acreditar que as realidades temporais e corpóreas seriam o bem último. O pecado, dessa forma, prejudicaria a capacidade do indivíduo realizar o seu potencial e promoveria um conflito na distinção do que é verdadeiramente bom ou propício à felicidade, desviando o indivíduo do alcance da verdade.

Há um fator da natureza divina que desempenha um papel relevante na relação entre Deus e a sua sabedoria. Trata-se da simplicidade que ocasiona na imutabilidade. Essa característica não está presente no homem, o que conseqüentemente faz com que a relação entre o homem e o conhecimento que ele possui seja distinta daquela manifesta em Deus. Analisemos, inicialmente, o que significa dizer que Deus é simples.

Não há, pois, senão um bem simples e, conseqüentemente, senão um bem imutável – Deus. E este bem criou todos os bens que, não sendo simples, são, portanto, mutáveis. Digo, precisamente, criou, isto é, fez, e não gerou. É que o que é gerado de um ser simples é simples como ele e é o mesmo que aquele que o gerou. A estes dois seres chamamos Pai e Filho e um e outro com o seu Santo Espírito são um só Deus. [...] [O espírito] É, porém, distinto do Pai e do Filho, pois não é nem o Pai nem o Filho. Disse que é *distinto* mas não *outra coisa*, porque também Ele é igualmente simples, igualmente imutável e coeterno. E esta Trindade é um só Deus e não deixa de ser simples por ser Trindade. [...] chama-se simples porque o que ela *tem* isso é, salvo que cada pessoa se diz pessoa em relação a cada uma das outras duas. [...] Assim, pois, considerado em si mesmo e não em relação com o outro, Deus é o que *tem*: como se diz vivo em relação a si mesmo porque tem evidentemente a vida e essa vida é Ele próprio. É por isso que se chama simples a natureza que nada tem que possa perder; ou é simples a natureza em que *aquele que tem* se identifica com *aquilo que tem*. (Ciu. XI.10, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1011-2)

Devido à condição trina de Deus, é preciso, antes de tudo, distinguir os efeitos da criação e da geração. O que é fruto da criação divina não é simples nem imutável. Já o que é gerado, recebe as mesmas características daquilo que gerou. Além disso, são uma única coisa, o que gerou e o que é gerado. Desse modo, o Filho e o Pai são uma mesma coisa, em conjunto com o Espírito. Assim, apesar de distintas, as pessoas da Trindade consistem em um único Deus. E Deus pode ser dito simples, pois existe uma correspondência entre aquilo que ele tem e o que ele é. Ou seja, Ele tem vida, e conseqüentemente, por ser simples, Ele é a própria vida. Desse modo, é naturalmente impossível que seja retirada a vida de Deus, posto que Ele mesmo é a vida. O ser simples, portanto, não pode ser separado daquilo que ele tem, ou seja, não pode perder aquilo que possui. Sendo assim, o mesmo que foi dito sobre a vida deve ser

dito sobre a sabedoria. Deus possui a sabedoria e não pode perdê-la de forma alguma. Há uma correspondência entre Deus e a sabedoria divina, não podendo ser desvinculados um do outro.

Similarmente, assim como Deus é simples, as perfeições que o compõem também devem ser, necessariamente, simples. Em consequência, a própria sabedoria divina deve ser dita simples.

Portanto, nesta ordem de ideias, chamam-se simples as perfeições que, por excelência e na verdade, constituem a natureza divina: porque nelas não é a substância uma coisa e a qualidade outra coisa – nem é pela participação em qualquer outra coisa que elas são a divindade, a sabedoria ou a beatitude. É certo que nas Sagradas Escrituras se diz múltiplo o Espírito de Sabedoria – mas isso é porque Ele encerra em si muitas coisas: mas Ele é o que tem e tudo o que tem é apenas Ele. A Sabedoria não é múltipla mas una, e nela existem tesouros infinitos – para ela finitos – de coisas inteligíveis contendo todas as razões [*rationes*] invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo visíveis e mutáveis que por ela foram feitos. Porque Deus nada fez sem disso se aperceber – o que, na verdade, de nenhum artífice humano se pode dizer. Mas se tudo fez conscientemente, Ele não fez, evidentemente, senão o que já antes tinha conhecido. Daí ocorrer ao nosso espírito algo de maravilhoso mas realmente verdadeiro: para nós este Mundo não poderia ser conhecido se não existisse – mas para Deus, se não fosse conhecido, não poderia existir. (*Ciu.* XI.10, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1013-4)

Apesar do caráter uno da sabedoria de Deus, o seu conteúdo é infinito. É apenas nesse sentido que lhe poderia ser denotada uma multiplicidade: enquanto detentora de um conteúdo interminável. Contudo, devido à correspondência entre a sabedoria divina e aquilo que ela possui, sua natureza é simples. Isto é, a infinidade do conteúdo da sabedoria divina não lhe retira o atributo de simplicidade. O seu conteúdo pode ser entendido como múltiplo, mas a sabedoria divina é simples por apresentar uma relação de unicidade com o seu conteúdo.

Na sabedoria divina estão contidas as razões de todos os seres criados por Deus. Mesmo sendo esses seres visíveis e mutáveis, as razões inteligíveis, em Sua sabedoria, são invisíveis e imutáveis, estando de acordo com as características divinas.

Deus, sendo consciente de sua criação, conhecia aquilo que seria criado mesmo antes de todas as coisas existirem. Consequentemente, Deus conhecia a razão primeira das coisas, imutável, antes mesmo da existência dessas coisas. Isso é evidente, posto que é através das primeiras razões que tudo foi criado. Por isso, a afirmação de que tudo o que existe só pôde chegar realmente à sua existência porque, antes de sua criação, já era conhecido por Deus. É impossível que algo tenha existência sem que antes de seu surgimento fosse do conhecimento divino. O homem, por outro lado, só pode conhecer as coisas porque antes foram criadas.

Ao contrário de Deus, os seres criados não apresentam uma natureza de caráter

simples. A relação entre o ser não simples e aquilo que ele possui é evidenciado por meio de analogias.

Assim, o vaso tem o licor, o corpo a cor, o ar a luz ou o calor, a alma a sabedoria. Mas nenhuma destas coisas é o que *tem*. Nem o vaso *é* o licor, nem o corpo *é* a cor, nem o ar *é* a luz ou o calor, nem a alma [*anima*] *é* a sabedoria [*sapientia*]. Por conseguinte, podem ser privados das coisas que *têm*: podem mudar e podem transformar-se em outras disposições ou qualidades: o vaso pode ficar vazio do líquido de que estava cheio, o corpo pode perder a cor, o ar pode escurecer ou arrefecer, a alma pode treloucar-se. Embora o corpo seja, após a ressurreição, incorruptível, como foi prometido aos santos, mantendo, na verdade, a qualidade duma inamissível incorruptibilidade – o certo é que, mantendo-se a substância corporal, o corpo e a incorruptibilidade não são a mesma coisa. (*Ciu.* XI.10, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1012)

O ser não simples, ao contrário da natureza divina, não corresponde ao que ele possui. Não existe uma relação de identidade entre o possuidor e o possuído. Por esse motivo, o ser pode ser privado daquilo que detém. O ser não simples, mutável, pode se modificar, sofrendo alterações nas características que apresenta. O vaso, exemplificado na passagem acima, contém o licor em seu interior. Entretanto, o vaso não corresponde ao licor e, por isto, não se trata de um único ser. Por esse motivo, o vaso pode se tornar vazio. O mesmo ocorre com o corpo que tem a cor, mas não é a cor e, por isso, pode perdê-la, e o ar que tem a luz, mas pode ser privado da luz, pois não são a mesma coisa. No caso do homem, ele partilha dessas características, sendo ele também um ser não simples. Assim, não há uma relação de identidade entre a alma humana e a sabedoria que ela possui. A mutabilidade e a não simplicidade do homem permitem que ele seja destituído de seu conhecimento. Admite-se, por outro lado, que após a morte, seria proporcionada a qualidade da incorruptibilidade para os merecedores da vida eterna junto a Deus. Entretanto, mesmo essa garantia de incorruptibilidade não torna a natureza do homem em algo simples, pois a própria incorruptibilidade não corresponde a seu ser, mas é ocasionada por Deus.

A própria alma [*anima*], mesmo que fosse sempre sábia – como quando for libertada para a eternidade – será sábia pela participação da imutável sabedoria que não é ela própria. Pelo fato de, na realidade, o ar se não ver quando privado da luz que o penetra, nem por isso se poderá negar que uma coisa é o ar e outra a luz que o ilumina. Com isto não pretendo dizer que a alma é uma espécie de ar, como pretenderam alguns, incapazes de conceber uma natureza incorpórea. A alma e o ar, todavia, apesar da sua grande diferença, têm uma certa semelhança e é permitido dizer que a alma incorpórea é iluminada pela luz incorpórea da Sabedoria simples de Deus, como o ar corporal é iluminado pela luz corporal. E como o ar privado da luz

escurece (porque o que chamamos trevas, seja em que lugar corporal for, nada mais é do que o ar privado de luz), assim obscurece a alma privada da luz da Sabedoria. (*Ciu.* XI.10, trad. de J. D. Pereira, 2000, p. 1013)

Por essa razão, mesmo aqueles que se tornam sábios por se unirem a Deus, após a morte, não formam um único ser com a sabedoria da qual dispõem. Novamente fazendo uso da analogia com o ar e a luz para elucidar a questão, verifica-se que, ainda que o ar somente possa ser visto quando penetrado pela luz, e não seja possível distinguir visualmente o ar da luz que o ilumina, é certo que são coisas diferentes, separadas. Além disso, quando se priva o ar da luz, tem-se a treva. Do mesmo modo, ainda que a alma humana seja eternamente sábia em sua união com Deus, a sua sabedoria se dá não por algo que a própria alma se tornou, mas por sua participação na sabedoria divina. Portanto, essa sabedoria da alma, mesmo que eterna, não se identifica com a própria alma, mas é mantida por um princípio exterior a ela. Retirada a luz proveniente da sabedoria de Deus, a alma deixa de ser sábia.

Para que essa analogia não cause equívocos, é necessário esclarecer que há uma distinção entre a corporeidade da luz que ilumina o ar e a incorporeidade que ilumina a alma. O ar, sendo algo corpóreo, é iluminado pela luz corpórea. Já a alma, que é incorpórea, deve ser iluminada por uma luz também incorpórea. Assim, afirma-se que a natureza da iluminação divina, que atinge a alma humana e a permite conhecer, é incorpórea.

Segundo Burlando (2002, p. 117-8), é inquestionável que a teoria da iluminação de Agostinho é desenvolvida para explicar como seria possível o alcance das verdades eternas. Entretanto, alguns aspectos de seu pensamento a respeito da natureza e os modos pelos quais se dão a iluminação deixaram questionamentos aos seus leitores. Um problema apontado pelo comentador é a indefinição se a luz divina ilumina o intelecto ou os objetos a serem percebidos. Além disso, menciona algumas interpretações sobre a teoria de Agostinho, como a possibilidade de a mente acessar diretamente as formas eternas, incluindo a Deus, ou a iluminação forneceria as regras pelas quais a mente poderia avaliar as ideias, ou ainda que a iluminação cederia à mente conceitos puros ou paradigmas que regeriam o funcionamento da mente e seriam as ferramentas pelas quais a mente compreenderia os objetos sensíveis.

Nesse sentido, Schumacher (2011, p. 8-12) identifica seis interpretações diferentes, que foram formuladas acerca da teoria da iluminação de Agostinho e sobre o papel que ela desempenha no processo do conhecimento humano. São elas:

- a) Tomismo. Segundo as interpretações que se enquadram nessa classificação, consonantes ao que seria a interpretação dada por Tomás de Aquino no séc. XIII,

aquilo que seria transmitido por meio da luz divina consiste em uma capacidade cognitiva intrínseca para formar ideias. Isto é, seria aquilo que fornece à mente humana a capacidade ou competência, de formar imagens mentais dos objetos dos sentidos e também de exercer um raciocínio abstrativo sobre essas ideias. Assim, a iluminação permitiria que a mente humana realizasse suas operações de forma independente, sem interferir diretamente nos processos de cognição;

- b) Ontologismo. Segundo essa forma de interpretação, todo o conteúdo do conhecimento humano seria transmitido imediatamente para a mente humana pela iluminação divina. Isso incluiria tanto o conhecimento sobre os objetos da realidade empírica quanto sobre as ideias abstratas. Dessa forma, todas as ideias da mente humana seriam as ideias próprias de Deus, fornecidas aos indivíduos por meio da luz divina.
- c) Inatismo. Essa interpretação sustenta que a luz divina consiste em uma fonte da qual são provenientes ideias inatas, tanto de objetos comuns quanto de conceitos abstratos. Como a experiência sensível não pode proporcionar um conhecimento verdadeiro, a estratégia de Agostinho é permitir que os indivíduos tenham acesso a verdades eternas e imutáveis. Do contrário, o ceticismo não poderia ser abandonado. Essas verdades são alcançadas, como não podem ser oriundas dos dados da experiência, por meio de um afastamento das coisas sensíveis e um retorno para o próprio interior do indivíduo, no qual as ideias se encontram. Essas ideias seriam, em algum sentido, constitutivas da mente humana, o que seria uma manifestação da presença divina na mente.
- d) Franciscanismo. Segundo essa interpretação, a luz divina fornece certos conceitos que são independentes das experiências sensíveis, ou transcendentais. Esses conceitos não consistem no verdadeiro conteúdo do conhecimento, mas são responsáveis por regular o processo de cognição realizado pela mente humana. Dessa forma, esses conceitos garantem que os conceitos resultantes da operação da mente sobre os elementos da experiência sejam absolutamente certos, correspondendo às ideias divinas.
- e) Idealismo. De acordo com essa concepção, a iluminação divina constitui uma fonte de certos conceitos, as ideias principais, armazenadas e alcançadas pela mente no “homem interior”. Essas ideias principais são inatas, mas não destituem a importância dos elementos empíricos para o conhecimento humano. Seriam como guias, ou mapas, pelos quais a realidade pode ser dotada de sentido e

compreendida. Seriam, portanto, regras de julgamento<sup>60</sup>.

- f) Formalismo. A luz divina, segundo essa forma de interpretação, constitui a fonte da luz natural da mente humana, além de possibilitar que certas ideias divinas sejam impressas na mente dos indivíduos. Não pode ser admitido, dessa forma, que as ideias fornecidas pela iluminação produziram o conteúdo do conhecimento ou mesmo substituiriam o intelecto humano. As ideias inatas seriam regras através das quais a mente valida ou não as ideias encontradas por meio do seu próprio esforço. A iluminação, portanto, seria uma garantia da certeza do resultado dos esforços da mente.

Todas as diferentes interpretações, segundo Schumacher, concordam em defender que a luz divina é o fator que permite que a mente humana tenha uma capacidade natural de compreender o mundo. Porém, apenas a interpretação tomista não extrapolaria essa noção. Sendo assim, as distintas formas de interpretação poderiam ser classificadas em duas categorias gerais. A primeira, denominada intrínseca, à qual pertence a interpretação tomista, defende que os indivíduos recebem passivamente a capacidade de conhecer, mas conhecem de forma ativa, sendo responsáveis por gerar as próprias ideias. A outra categoria, que compreende todas as outras interpretações, é denominada extrínseca, e admite que o conhecimento se torna, em maior ou menor nível, passivo.

Essas divergências se originariam no fato de que Agostinho teria sugerido, em momentos distintos de suas obras<sup>61</sup>, que a iluminação exerceria cinco funções no que diz respeito à cognição, a saber, fonte da capacidade cognitiva, conteúdo cognitivo, ajuda para o processo cognitivo, certeza e conhecimento de Deus (*ibidem*, p. 4).

Na visão de Schumacher (*ibidem*, p. 36-8), a influência da iluminação divina sobre a mente não seria extrínseca, imprimindo as ideias que servem como regras ou leis para realizar um julgamento da realidade, como bondade, beleza e justiça. O que a luz divina garante seria a capacidade intelectual para que a mente formule essas regras de julgamento. As razões, ou regras de julgamento, são baseadas na experiência e podem se modificar a partir de novas experiências. Deus não emanaria diretamente essas ideias, nem interferiria no processo intelectual pelo qual elas são obtidas. Por outro lado, Deus permitiria que a mente humana

---

<sup>60</sup> Concepção defendida por Bubacz (1980a, p. 35-48).

<sup>61</sup> As passagens apontadas por Schumacher (2011, p. 4-7) são: *De Trinitate* IX.6.9, XII.15.24, XIV.7.9, XV.27.50; *De civitate Dei* XII.3; *Confessiones* XII.25.35, XIII.4.5; *De magistro* XI.38, XII.40; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* XLVI, *Soliloquia* I.8.15 e *De Genesi ad litteram* XII.31.59.

participasse, devido à própria vontade do indivíduo, de um padrão unificado de cognição, que consiste na própria consciência de Deus. A mente humana, portanto, possui uma capacidade cognitiva para processar elementos abstratos. Tal capacidade seria impressa na mente humana pela luz divina, como se fosse uma lei e, ao exercê-la, a mente reflete a imagem de Deus. As regras de julgamento, portanto, seriam resultados do esforço da mente humana para elaborá-las. Ao desenvolver ideias sobre, por exemplo, a bondade das funções desempenhadas pelas criaturas, a mente formaria uma ideia indireta, uma percepção da sabedoria de Deus, sobre a Bondade de Deus. Assim, Deus se deixaria ser conhecido por meio de ideias incorpóreas formadas no pensamento humano.

## 6 CONCLUSÃO

A obra *De Civitate Dei* não tem como principal objetivo realizar uma exposição sobre a questão do conhecimento humano. Apesar disso, ela apresenta informações relevantes para compreender esse aspecto do pensamento de Agostinho de Hipona. No percurso traçado pelo pensador na obra em questão, esse tema é abordado em momentos específicos com o objetivo de fundamentar a sua argumentação de defesa e exposição da fé cristã.

O ser humano, sendo dotado de vida, sensibilidade e inteligência, ocupa uma posição hierárquica acima de todos os seres criados mortais, conforme a sua natureza. Suas faculdades não apenas permitem que o indivíduo alcance um conhecimento racional, como também despertam nele o amor pelo conhecimento. Tanto a capacidade de conhecer racionalmente quanto o anseio de buscar o conhecimento são atributos que, além do ser humano, não podem ser encontrados em nenhum outro ser mortal. Inteligência, espírito e vontade são propriedades específicas dos seres racionais.

Ainda que o ser humano seja o mais elevado entre os seres mortais, não lhe é possível obter o conhecimento da mesma forma que os anjos, seres que, além das características presentes nos racionais mortais, são também dotados de imortalidade. Os anjos são capazes de conhecer as verdades em Deus, não se enganando sobre o que é eterno e imutável e nem sobre o que é temporal e mutável. Os demônios, por outro lado, mesmo sendo imortais, não conhecem do mesmo modo que os anjos, sendo incapazes de alcançar as verdades eternas.

Para uma correta ordenação das partes que constituem o homem, é necessário que aquilo que ele possui de inferior esteja submetido ao que é superior em seu ser. Assim, todas as partes que são comuns entre o ser humano e os seres irracionais devem ser submetidas à sua alma racional, dentre elas os sentidos do corpo. Vê-se, portanto, que quando se pauta a ordenação do ser racional mediante as sensações, e não pela razão, há uma desordem no indivíduo. Para que isso não ocorra, entretanto, a imperfeição do homem exige que ele se submeta a Deus, de acordo com as leis divinas e eternas alcançadas pela fé.

Compreende-se que os seres são constituídos por formas sensíveis e inteligíveis. Nesse contexto, os sentidos corporais, presentes em todos os animais, racionais ou não, são capazes de perceber as formas sensíveis dos seres. Contudo, somente a alma racional possui a capacidade de perceber as formas inteligíveis. Sendo as formas inteligíveis superiores às formas sensíveis, a razão não pode ser submissa à sensação. Pelo contrário, é a mente, entendida como a parte superior da alma racional, que deve realizar julgamentos sobre os elementos corpóreos.



Dadas as diferenças entre as formas sensíveis e inteligíveis, percebe-se que o conhecimento alcançado pela mente não pode ser comparado àquilo que se obtém por meio dos sentidos. As sensações não constituem fontes seguras para a busca do conhecimento verdadeiro, podendo desviar os indivíduos da verdade e levar ao engano aqueles que lhes dão uma importância maior do que a devida. A razão disso é que aquilo que se obtém através dos sentidos, sendo referente aos objetos corpóreos, é temporal e mutável. Em consequência, não pode proporcionar o conhecimento das coisas eternas. Não significa, contudo, que os sentidos forneçam dados falsos. As sensações, quando evidentes, são válidas e relevantes para a vida dos seres dotados de sensibilidade, permitindo que o mundo material seja conhecido. Portanto, não confiar nos sentidos em hipótese alguma seria um erro. O que se deseja evidenciar é que os sentidos do corpo não são capazes de atingir o que é eterno e imutável, mas que apenas a mente pode alcançar esse conhecimento mais elevado. E pelas características de eternidade e imutabilidade das formas inteligíveis, esse é o conhecimento que deve ser considerado verdadeiro. A modificação constante dos seres corpóreos impede que eles sejam apreendidos perfeitamente visto que o que se percebe deles em um momento já não corresponde à sua realidade em um momento posterior.

A partir dos diferentes tipos de visão, é possível compreender os níveis do conhecimento humano. A visão corporal é a percepção dos objetos materiais por meio dos sentidos corpóreos. Apesar de ser dita corporal, assim como as sensações são ditas corpóreas, o corpo não desempenha as funções independentemente. Na realidade, é a alma que sente esses estímulos. O corpo, sozinho, não possui a capacidade sensitiva. Por mais que o estímulo provenha de alguma parte do corpo, é a alma que o sente nessa parte. O corpo, sendo inferior à alma, não pode afetá-la. As sensações são geradas pela alma mediante a vigilância que ela exerce sobre o corpo e suas modificações. Nesse processo, portanto, a alma desempenha um papel ativo, ao passo que o corpo é passivo, uma ferramenta utilizada pela alma para a produção da sensação.

A visão espiritual, por sua vez, tem como objeto não mais os seres materiais, mas as imagens incorpóreas, formadas a partir dos elementos percebidos pela visão corporal. Ocorre por meio dos processos imaginativos e da memória. Ao recuperar essas imagens e disponibilizá-las para a mente por meio do pensamento, tem-se a imaginação, que pode ser de dois tipos. O primeiro, de caráter reprodutivo, é o processo no qual as imagens obtidas nas sensações são buscadas na memória e revistas pelo pensamento. É necessário, dessa forma, que o indivíduo tenha tido a percepção sensorial do objeto que deu origem à imagem. Nesse caso, as imagens são denominadas fantasias (*phantasiae*). Já o outro processo é de caráter

criativo. Por meio dele, criam-se imagens a partir de operações executadas sobre outras imagens já obtidas anteriormente e, portanto, são geradas sem a necessidade de sensação do objeto imaginado. As imagens obtidas por esse processo são chamadas de fantasmas (*phantasmata*).

Tanto a visão corporal quanto a espiritual também estão presentes nos animais irracionais, exceto o fato de que a visão espiritual, no ser humano, disponibiliza as imagens para o pensamento. Ademais, ambas estão vinculadas aos elementos corpóreos. Ainda que os objetos da visão espiritual sejam incorpóreos, há a necessidade da percepção dos seres corpóreos para que os seus processos possam ocorrer, mesmo que de forma indireta como é o caso da imaginação criativa. Sendo assim, é impossível que as duas visões produzam imagens de objetos incorpóreos. Por se tratar de elementos mutáveis, essas visões não podem levar ao conhecimento verdadeiro. Além disso, os processos criativos da imaginação podem criar objetos inexistentes. O apego às sensações corpóreas e às falsas imagens podem seduzir os homens e desviar-os do caminho da verdade.

A visão intelectual, por fim, é a visão que se ocupa dos objetos eternos, imutáveis e incorpóreos. Esses objetos são formas inteligíveis, as ideias, também chamadas de formas principais. As ideias são as formas pelas quais todos os seres são criados, o princípio que os permite ser como são. Não residem nos próprios seres, mas na sabedoria de Deus que, assim como as ideias, é imutável. Conhecer as coisas através de suas formas principais é, portanto, diferente de conhecer as coisas nelas mesmas. A apreensão de um objeto estável, imutável, constitui um conhecimento mais verdadeiro do que a apreensão de algo que muda constantemente. A visão intelectual, dessa forma, proporciona um conhecimento absolutamente certo, ao contrário das outras visões.

É a mente, por ser a parte superior do homem, que realiza o julgamento das imagens no pensamento e das coisas sensíveis. Apenas a mente, além disso, é capaz de operar sobre elementos independentes do domínio corpóreo, isto é, as coisas inteligíveis. Por essa razão, possui a capacidade de perceber objetos não perceptíveis pelas sensações, como os conceitos abstratos. Portanto, apenas a mente pode efetuar a visão intelectual. É através da mente, além disso, que o ser humano pode obter certezas que garantem a possibilidade de se alcançar um conhecimento verdadeiro. São verdades seguras que o indivíduo existe, conhece e ama o existir e o conhecer, sendo obtidas diretamente, sem qualquer influência dos objetos corpóreos. São conhecimentos imediatos e inquestionáveis da mente. Há, por outro lado, verdades que podem ser alcançadas apenas pela fé ou pela revelação divina, não sendo acessíveis ao poder natural da mente.

Percebe-se, então, que a mente pode operar racionalmente sobre objetos corpóreos e mutáveis e sobre objetos incorpóreos e imutáveis. Por esse motivo, é possível apontar duas formas de atividade da mente. A razão inferior lida com os objetos do mundo sensível, da qual resulta o conhecimento denominado ciência, isto é, o conhecimento do que é temporal e mutável. A razão superior, que proporciona um conhecimento mais elevado do que a razão inferior, resulta na sabedoria, o conhecimento daquilo que é eterno.

Apesar dessa diferenciação entre os níveis de conhecimento sensível e inteligível, o corpo não deve ser considerado um obstáculo incondicional na busca da alma pela verdade. A natureza do corpo é boa, mas é a sua corruptibilidade, originada pelo pecado, que prejudica a capacidade humana de compreender a verdade. Mas, ainda que o corpo corruptível implique um limite ao conhecimento humano, ele não pode afetar a possibilidade da certeza. Além disso, os vícios que degradam o ser não são apenas do corpo, mas também da alma, ainda que apresentem naturezas distintas.

Acrescenta-se que a alma, apesar de poder conhecer elementos imutáveis, é mutável assim como o corpo. Isso explica como indivíduos diferentes possuem níveis diversos de conhecimento. A mutabilidade da alma pode se dar por afecções corpóreas ou por suas próprias paixões.

Considerando que o conhecimento mais elevado é o das formas imutáveis presentes na sabedoria divina, é para Deus que devem se voltar aqueles que buscam alcançar a verdade e os conhecimentos universais. Por esse motivo, o indivíduo não pode se prender aos elementos sensíveis e mutáveis para empreender essa busca. Ademais, Deus habita o interior de todos os seres e, com isso, a verdade também pode ser encontrada no interior do próprio ser humano, ainda que não lhe seja pertencente, posto que as formas principais são conteúdos da mente divina.

A mente humana, por ser mutável, apenas pode alcançar o conhecimento de formas inteligíveis imutáveis mediante a iluminação divina que atua sobre ela. Nesse sentido, Deus passa a ser a fonte do entendimento humano da verdade. Sem essa iluminação, é impossibilitado ao homem que as formas presentes na mente divina sejam vistas.

O processo da iluminação, no entanto, não é algo que exige uma única via de ação. A iluminação proveniente de Deus permite que o ser humano contemple as verdades eternas. No entanto, o indivíduo não recebe passivamente esse conhecimento, devendo, por meio de seu esforço, desejá-lo e buscá-lo. Assim, ainda que a iluminação divina garanta que as verdades possam ser conhecidas pelos homens, os indivíduos devem ativamente procurar o conhecimento verdadeiro. Ressalta-se, porém, que sem a luz proveniente de Deus o

conhecimento das verdades torna-se impossibilitado.

Para que a mente humana possa participar perfeitamente da iluminação divina, é necessário que o indivíduo passe por um processo de purificação da mente. Esse processo se dá por meio da renúncia aos vícios e pela fé. Somente uma mente purificada é capaz de suportar a luz divina e usufruir dela. Contudo, a purificação é requisitada apenas para os conhecimentos mais elevados que transcendem os conhecimentos alcançados por meio das capacidades racionais naturais de um indivíduo. Assim, mesmo aqueles que não possuem fé nem uma vida de beatitude podem possuir certos conhecimentos eternos, como a lei dos números. Mas, em contrapartida, não podem conhecer aquilo que está acima desses conhecimentos e podem utilizá-los de forma indevida. Devido a essas diferenças entre os conhecimentos alcançados apenas pela fé e os conhecimentos obtidos por qualquer ser humano, surge, como possibilidade interpretativa, a existência de duas luzes divinas diferentes, uma para cada tipo de conhecimento.

Deus é simples, não podendo perder a sua sabedoria, pois é a própria sabedoria. Além disso, sua sabedoria é una, infinita e contém as formas principais de toda a criação. A alma humana, por outro lado, não é a sabedoria, e por esse motivo pode ser privada de seu conhecimento. O ser humano é mutável, podendo perder as condições que o permitiram participar da iluminação divina, sendo destituído da sabedoria que havia alcançado. A manutenção da iluminação divina sobre a mente do indivíduo, portanto, é fundamental e necessária para que ele mantenha a posse do conhecimento.

Apesar do fato de a iluminação divina desempenhar uma função essencial na teoria do conhecimento de Agostinho, o seu modo de operação e o que é de fato irradiado por essa luz são pontos que geram discussões na bibliografia secundária. Tomismo, ontologismo, inatismo, franciscanismo, idealismo e formalismo são algumas correntes interpretativas que podem ser identificadas sobre esse assunto. Alguns pontos sobre os quais não há consenso são: se as ideias são inatas na mente humana ou adquiridas posteriormente; se a iluminação divina interfere diretamente na cognição humana ou apenas lhe dá a capacidade cognitiva para alcançar as verdades; e, no caso de interferência, qual seria o nível do conhecimento emanado pela luz divina.

Portanto, é evidente que a iluminação divina é o caminho seguido por Agostinho para justificar a possibilidade de a mente humana alcançar as verdades eternas. O papel desempenhado pela iluminação, no entanto, não é um aspecto muito claro na obra do pensador, podendo ser objeto de estudos futuros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Trad. J. D. Pereira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, v. 1, 2, 3.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Trad. O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 1, 2.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. A. Pisetta. 1. Ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

\_\_\_\_\_. **Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre**. Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística, v. 24).

\_\_\_\_\_. **De ideis**. Trad. de M. Novaes. Discurso. São Paulo, v. 40, p. 377-80, 2010.

\_\_\_\_\_. **La ciudad de Dios**. Trad. de J. Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. (Obras de San Agustín, v. 16, 17).

\_\_\_\_\_. **Letters**. Trad. de R. B. Eno. Washington: The Catholic University of America Press, 1989. (The Fathers of the Church, v. 81).

\_\_\_\_\_. **O De Excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma**. Trad. de C. M. Urbano. 3. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ochenta y tres cuestiones diversas**. Trad. de T. C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. (Obras Completas de San Agustín, v. 40).

\_\_\_\_\_. **Solilóquios; A vida feliz**. Trad. de A. Fiorotti; R. Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, v. 11).

\_\_\_\_\_. **The Retractations**. Trad. de M. I. Bogan. Washington: The Catholic University of America Press, 1999. (The Fathers of the Church, v. 60).

AGUILAR, P. C. De urbis excidio de San Agustín: razón y revelación en la comprensión de un acontecimiento histórico. **Teología y Vida**, Santiago, v. LII, p. 245-252, 2011.

ALLERS, R. St. Augustine's doctrine on illumination. **Franciscan Studies**, Washington, v. 12, n. 1, p. 27-46, 1952.

ANDRADE, M. P. de. **O autoconhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho**. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARBOSA, D. M. S; PARRA, B. U. Diálogo y pedagogía en el *De ordine* de san Agustín. **Universitas Philosophica**, Bogotá, v. 69, ano 34, p. 77-90, 2017.

BLASSI, F. M. de. San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior. **Teología y Vida**, Santiago, n. 59, p. 9-32, 2018.

BRANDÃO, R. E. A desordem na ordem: breves considerações acerca do conceito de ordem na cosmologia de Santo Agostinho. **Civitas Augustiniana**, Porto, n. 4, p. 149-164, 2015.

BUBACZ, B. S. Augustine's illumination theory and epistemic structuring. **Augustinian Studies**, v. 11, p. 35-48, 1980a.

BUBACZ, B. S. Saint Augustine's theory of perception *visio corporis* and *visio spiritualis*. **The Modern Schoolman**, Saint Louis, v. LVII, n. 4, p. 313-337, 1980b.

BURLANDO, G. Pensamientos eternos: Platonismos de Agustín y Frege. **Teología y Vida**, Santiago, v. XLIII, p. 107-120, 2002.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHADWICK, H. **Augustine of Hippo: a life**. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

COSTA, M. R. N. A dialética das duas cidades na teologia/filosofia da história de santo Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 1053-69, 1998a.

\_\_\_\_\_. Conhecimento, ciência e verdade em santo Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 483-496, 1998b.

\_\_\_\_\_. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial? **Enraonar**, Bellterra, v. extra, p. 185-204, 2018.

\_\_\_\_\_. Ordem, Harmonia e Perfeição do Universo na Filosofia da Natureza de Santo Agostinho. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, n. 64, p. 195-207, 2008.

CUNHA, M. P. S. da. Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 124, p. 415-427, 2012.

DJUTH, M. Veiled and unveiled beauty: the role of the imagination in Augustine's esthetics. **Theological Studies**, n. 68, p. 77-91, 2007.

FAGUNDES, C. **"De Musica" Diálogo Filosófico de Agostinho de Hipona (354-430): introdução, tradução e notas**. 2014. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

HERBERMANN, C. G (Ed.). **The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church**. New York: Robert Appleton Company, v. 9, 1910.

HORN, C. Qual é o significado do cogito agostiniano? (De Civitate Dei XI 26). **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 4, p. 43-60, 2006.

JULIÃO, J. N. Ensaio de introdução à Filosofia da História. **Veritas**, Porto Alegre, v. 55, n. 3, p. 236-50, 2010.

KAEGI, W. E. **Byzantium and the decline of Rome**. New Jersey: Princeton University

Press, 1968.

LLANES, M. G. **El realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento**. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 2000.

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. *Si Fallor, Sum*. In: MARKUS, R. A. (Ed.). **Augustine: a collection of critical essays**. New York: Anchor Books, 1972. p. 151-67.

MIETHE, T. L. Augustine's theory of sense knowledge. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 55, n. 3, p. 257-64, 1979.

MAYER, C. P. (org.). **Augustinus-Lexikon**. Basel: Schwabe AG, v. 3, pp. I-LVIII, 2004-2010.

NASCIMENTO, C. A. R. do. O *De ideis* de Santo Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica. **Cadernos de Trabalho CEPAME**, São Paulo, n. II, p. 89-97, 1993.

O'DALY, G. **Augustine's Philosophy of Mind**. Los Angeles: University of California Press, 1987.

ROSSI, M. A. La decadencia del imperio romano desde la perspectiva de Agustín de Hipona. **Circe de Clássicos y Modernos**, Santa Rosa, n. XIX, p. 33-53, 2015.

SÁNCHEZ, M. A. B. Actualidad de la crítica de San Agustín al paganismo en *De Civitate Dei*. **Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana**, Barcelona, n. 144, ano 61, p. 313-328, 2012.

SCHUMACHER, L. **Divine Illumination: The history and future of Augustine's theory of knowledge**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.

## ANEXO A – Vida e obra de Agostinho de Hipona

Agostinho nasceu no ano de 354, na cidade de Tagaste, no norte do continente africano, filho de Mônica e Patrício. Com o apoio de um protetor, Romaniano, realizou parte de seus estudos na cidade de Madaura e obteve sua instrução superior em Cartago.

Sua formação foi orientada para a literatura e a retórica latina, não oferecendo nenhum conteúdo em filosofia e ciência. Estudavam-se, principalmente, os autores clássicos latinos Virgílio, Salústio, Terêncio e Cícero<sup>62</sup>. O objetivo da educação recebida por Agostinho era formar oradores, homens eloquentes que dominavam as palavras, emoções e as formas de argumentação, visando à persuasão e à transmissão de mensagens. Apesar do contato com alguns clássicos de língua grega, Agostinho terminou seus estudos sem dominar completamente esse idioma.

O programa de estudos em Cartago levou Agostinho, no ano de 373, ao contato com o *Hortênsio*, de Cícero, obra que se perdeu, da qual é possível conhecer apenas trechos citados por outros autores, principalmente pelo próprio Agostinho<sup>63</sup>. Essa obra, segundo se relata nas *Confissões*<sup>64</sup>, foi responsável por atrair Agostinho para a filosofia.

A busca pela sabedoria, instigada pela leitura do *Hortênsio*, motivou Agostinho a se aproximar de um grupo de missionários cristãos que ofereciam o princípio do conhecimento verdadeiro na figura de Cristo. Esses missionários eram os maniqueus, seguidores das ideias de Mani, dos quais Agostinho foi ouvinte por quase uma década. O maniqueísmo também era capaz dar uma resposta para a origem do mal, problema que Agostinho começou a questionar em seus primeiros contatos com a filosofia. Em poucas palavras, para os maniqueus os homens eram compostos de uma parte boa e de uma parte má, que seriam provenientes de duas forças distintas, o “Reino da Luz” e o “Reino das Trevas”. Cabia aos homens, portanto, resguardar sua parte boa do mal que a poderia afetar.

No ano de 375, Agostinho volta para Tagaste para dar aulas de literatura, já então um adepto do maniqueísmo e determinado a prosseguir na filosofia. Em 376, retorna a Cartago como professor de retórica e, em 380, escreve *De pulchro et apto (Do belo e do apto)*, um livro sobre a estética<sup>65</sup>, que se perdeu.

---

<sup>62</sup> Cf. Brown (2008, p. 42).

<sup>63</sup> Cf. Chadwick (2009, p. 10).

<sup>64</sup> “Mas o amor pela sabedoria é chamado em grego “filosofia”, e foi com a filosofia que aquele livro me inflamou.” (*Conf. III.4.8*, trad. de A. Pisetta, 2017, p. 49)

<sup>65</sup> Nas *Confissões* é possível ter uma noção sobre o que era desenvolvido na obra: “Nós amamos alguma coisa que não seja bela? Então, o que é belo, o que é a beleza? O que é aquilo que nos atrai e



Em sua adesão ao maniqueísmo, algumas dúvidas e dificuldades surgiram em Agostinho quanto a esse sistema. No ano de 383, Fausto de Milevo, o mais notável entre os líderes maniqueístas, chegou a Cartago, e então Agostinho pôde expor para ele algumas de suas dúvidas. O resultado foi a decepção de Agostinho com o conhecimento de Fausto e com partes do maniqueísmo, considerando-o um sistema no qual não se poderia progredir.

Agostinho parte, então, para Roma, onde continuaria a lecionar retórica. Pouco tempo depois, em 384, foi nomeado como professor de retórica em Milão, cidade na qual, nessa época, residia a corte imperial romana. Além de lecionar, ele também deveria proferir os discursos oficiais da corte.

Após abandonar o maniqueísmo, Agostinho se sentiu atraído, por meio de Cícero, pela chamada “Nova Academia” e seu ceticismo, cujas ideias guiaram o seu pensamento por um algum tempo<sup>66</sup>. Esses cétricos, os “acadêmicos”, recusavam a ideia de que um homem poderia conhecer a natureza do mundo em sua totalidade, e admitiam a dúvida e a suspensão do juízo como as atitudes corretas.

Segundo Brown (2008, p. 110-2), a filosofia grega exercia uma grande influência na época em Milão, principalmente os filósofos Plotino e Porfírio, que se diziam platônicos. Suas obras eram traduzidas para o latim e estudadas tanto por pessoas cultas quanto pelas menos instruídas. As ideias e sermões do bispo da cidade, Ambrósio, eram inspirados pelo pensamento desses filósofos, assim como toda a religiosidade cristã local. Ambrósio não só fez com que Agostinho entrasse em contato com esse pensamento, que iria influenciá-lo em suas obras, como foi o seu mentor intelectual durante sua estadia em Milão. Apesar de pagãos, as ideias desses dois filósofos, em Milão, receberam uma concepção notavelmente cristã. Alguns elementos presentes nesse pensamento denominado platônico eram associados a aspectos do cristianismo. Segundo Chadwick (2009, p. 21), o contato com essas ideias levou Agostinho a se afastar do ceticismo dos acadêmicos.

---

nos conquista nas coisas que amamos? Pois se não houvesse nelas alguma graça e beleza, elas de modo algum poderiam nos atrair para si’. Eu notava e percebia que nos próprios corpos havia uma beleza, pelo fato de eles formarem uma espécie de todo, e também outra beleza que resultava da correspondência mútua e adequada, como no caso da parte do corpo com seu todo, ou de um sapato com o pé, e fatos semelhantes. Essa consideração surgiu em minha mente, provindo do fundo do coração, e eu escrevi sobre “o belo e o adequado”, acho que dois ou três livros. Tu sabes, ó Senhor, pois isso agora me foge da memória, porque não os tenho. Eles se perderam, não sei como.” (*Conf.* IV.13.20, trad. de A. Pisetta, 2017, p. 74); “Eu definia e distinguia como ‘belo’ o que é tal em si mesmo, e como ‘adequado’ aquilo cuja beleza se harmoniza com alguma outra coisa: isso eu sustentava com exemplos de corpos físicos.” (*ibidem*, p. 76).

<sup>66</sup> “Enfim, após ter discutido com eles [referindo-se aos maniqueus], abandonei-os. Tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos acadêmicos.” (*Beata u. I.* 4, trad. de N. A. Oliveira, 1998, p. 121)

Agostinho entrava agora, definitivamente, em uma carreira filosófica. Em um período de férias, no ano de 386, ele se retirou em uma propriedade em Cassiciaco. Foi onde Agostinho escreveu as obras *Contra Academicos*, livro no qual critica o ceticismo da Nova Academia<sup>67</sup>, *De Beata Vita*, um livro religioso sobre a felicidade<sup>68</sup>, *De Ordine*, que investiga a ordem do universo<sup>69</sup>, e *Soliloquia*, um diálogo consigo mesmo para se encontrar a verdade<sup>70</sup>.

Em sua volta a Tagaste em 388, Agostinho abandonou sua pretensão de uma vida reclusa. Ao contrário, começou a participar das atividades da primitiva Igreja católica. Fazia parte de um grupo conhecido como os *servi Dei*, “Servos de Deus”. Durante os seus dois anos de permanência na cidade, em alguma data indeterminada, seu filho, Adeodato, veio a falecer.

No ano de 391, Agostinho se muda para Hipona e, no mesmo ano, é ordenado padre. Em 395, se tornava o bispo da cidade. Foi a época em que terminou uma importante obra, *De libero arbítrio*, que aborda a questão da origem do mal, um tratado no qual confronta as concepções maniqueístas. O fato de Agostinho ser um ex-maniqueísta que agora combatia essa corrente lhe dava uma maior importância perante a Igreja local. A disputa com os maniqueus demandou grande parte dos trabalhos de Agostinho.

No entanto, esses não foram seus únicos adversários em sua carreira. Os donatistas, um grupo de cristãos africanos que se separaram dos católicos em um cisma no ano de 311, também foram a motivação para muitas obras de Agostinho. Em 405, após longas discussões e Concílios, os donatistas foram qualificados como hereges.

Os anos que se seguiram após a sua ordenação como bispo foram extremamente produtivos para Agostinho, na questão de suas obras. Foram cerca de 33 obras, entre livros e cartas, redigidas entre os anos de 395 e 410, motivadas pelo seu compromisso com a Igreja. Foi nessa época que Agostinho escreveu suas *Confessiones*, considerada sua obra-prima,

---

<sup>67</sup> “[...] escrevi primeiro os livros *Contra* ou *Sobre os Acadêmicos*. Era meu objetivo afastar do meu espírito, com todas as razões possíveis, os argumentos com os quais eles de muitos tiram a esperança de encontrar a verdade, proibem dar assentimento ao que quer que seja e não permitem ao sábio aprovar absolutamente nada como certo e evidente porque segundo eles tudo é obscuro e incerto, argumentos que também a mim impressionavam.” (*Retr.* I.1.1, trad. de A. Belmonte, 2008, p. 26)

<sup>68</sup> “Nesse livro concordamos que prosseguíamos juntos a busca — que não há vida feliz a não ser no perfeito conhecimento de Deus.” (*Retr.* I, 2, trad. de R. Frangiotti, 2008, p. 111)

<sup>69</sup> “[...] escrevi também dois livros sobre a Ordem, nos quais é tratado um grande problema, a saber: se a ordem da providência divina abrange todos os bens e os males. Dei-me conta, porém, de que um tema de difícil compreensão como aquele, com notável dificuldade seria recebido por aqueles com os quais dialogava e preferi, portanto, falar da ordem dos estudos, com a qual podemos progredir das coisas corpóreas àquelas incorpóreas.” (*Retr.* I, 3, 1, trad. de A. Belmonte, 2008, p. 94)

<sup>70</sup> “Induzido pelo meu entusiasmo e amor por buscar, pela razão, a verdade a respeito das coisas que eu especialmente desejava conhecer, eu também escrevi dois livros, me questionando e respondendo a mim mesmo como se fôssemos dois, a razão e eu, embora eu estivesse sozinho.” (*Retr.* I, 4, 1, trad. de M. I. Bogan, 1998, p. 16)

iniciada por volta de 397 e finalizada, possivelmente, em 401. Consiste em uma autobiografia sobre a sua vida até os trinta e três anos de idade, na qual retrata o seu percurso até sua conversão à Igreja católica. Apesar do caráter autobiográfico, a obra não é uma simples exposição dos fatos de sua vida, mas apresenta, sobretudo, os eventos que descrevem o seu desenvolvimento espiritual e intelectual. Foi também nesse período que Agostinho começou a escrever duas importantes obras: o tratado sobre a Trindade divina, *De Trinitate*, iniciado em 399 e encerrada vinte anos depois, e um grande comentário sobre o Gênesis, *De Genesi ad Litteram*, iniciado no ano 401 e finalizado em 414.

No ano de 410 a cidade de Roma foi saqueada pelos godos. Os sermões e cartas de Agostinho nesse momento refletem o acontecimento, o que demonstra a significância desse evento na vida de seus contemporâneos. Muitos se refugiaram em Cartago após o saque, entre eles Pelágio, um monge britânico que adquiriu uma boa reputação em Roma. Uma das posições defendidas por Pelágio era a ideia de que a natureza humana não apenas seria capaz de atingir a perfeição, mas que essa perfeição também seria obrigatória. O pecado consistiria em uma ação deliberada, sendo o indivíduo completamente livre para realizar seus atos. Pelágio iria se colocar, então, contrário a algumas passagens das *Confissões*, nas quais Agostinho se refere ao pecado como pertencente à natureza humana, decorrente de sua fraqueza. Para Pelágio, portanto, Agostinho seria um defensor de uma devoção cristã, de algum modo, displicente. Contra os pelagianos, Agostinho apresenta a causa da graça. Devido ao seu pensamento desenvolvido sobre esse tema, Agostinho é também referido como o “doutor da graça”. A graça consiste no dom de Deus concedido aos homens para que sejam capazes de reobter as virtudes perdidas devido a sua natureza decaída. Os homens são incapazes de cumprir as vontades divinas sem o recebimento da graça. Portanto, a graça é requisito indispensável para a realização de boas obras. O resultado da controvérsia foi a condenação das ideias pelagianas. Mas, mesmo após a condenação, os pelagianos ainda buscavam a defesa de seu pensamento, liderados, principalmente, por Juliano, bispo de Eclano, que começou a escrever contra Agostinho em 419. A partir desse ano, até os últimos de sua vida, Agostinho se ocuparia de obras contra Juliano.

Durante os anos 426 e 427, Agostinho escreve suas *Retractationes*, uma revisão de suas obras, contendo críticas e comentários a seus próprios escritos, dispostos em ordem cronológica.

Agostinho morreu no ano de 430, vítima de uma febre súbita. Na mesma época, os vândalos ocupavam as terras romanas na África. Suas obras, no entanto, foram preservadas. Possídio, bispo de Calama, escreveu uma biografia do bispo de Hipona, na qual inclui uma

lista das obras, sermões e cartas de Agostinho, presentes na biblioteca do próprio Agostinho.



**DOUGLAS PROCÓPIO**

**PLANO DE CURSO**

**LAVRAS - MG**

**2021**

**DOUGLAS PROCÓPIO**

**PLANO DE CURSO**

Plano de curso apresentado à Universidade Federal de Lavras como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Profa. Dra. Meline Costa Sousa  
Orientadora

**LAVRAS – MG**

**2021**

# 1 PLANO DE CURSO

## 1.1 Introdução

O plano de curso aqui apresentado é destinado à disciplina de Filosofia, especificamente para o 3º ano do Ensino Médio. O plano foi elaborado tendo em vista o período de um ano letivo, ou seja, quatro bimestres. Portanto, é compreendido um total de quarenta aulas, considerando que as escolas dedicam uma aula semanal para a disciplina de Filosofia, ou seja, uma carga horária de dez aulas por bimestre. A duração de cada aula é de 50 minutos. Porém, devido ao tempo gasto para a organização da sala de aula no início e realização de chamada, considera-se que é possível dedicar cerca de 45 minutos para a exposição do conteúdo.

O estudo da Filosofia a ser realizado durante o ano letivo é centrado em um problema filosófico, o tema do conhecimento, mas organiza-se, também, de acordo com a história da filosofia. Desse modo, a disciplina possui o problema do conhecimento como orientador geral, mas o percurso e organização são definidos mediante o modelo histórico. Além de aulas introdutórias sobre o assunto, a saber, o problema filosófico do conhecimento, o percurso estabelecido prevê também aulas introdutórias para cada um dos períodos históricos abordados, ou seja, os períodos da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea, bem como as aulas de exposição sobre o pensamento dos filósofos escolhidos e aulas de revisão antes das avaliações. Os instrumentos avaliativos consistem em provas, trabalhos e participação dos alunos. As avaliações são aplicadas sempre na última aula do bimestre, enquanto os trabalhos são explicados no início de cada bimestre e devem ser entregues até o seu final. A estrutura geral do curso foi dividida em seis tópicos. O primeiro, composto por duas aulas, consiste em um tópico de apresentação e introdução ao problema filosófico que será estudado. Os quatro seguintes são dedicados, cada um, a um período da história da filosofia, nos quais são estudados os pensamentos de uma série de filósofos escolhidos sobre o assunto definido para o ano letivo. Assim, o segundo tópico, composto por 13 aulas, abordará o tema do conhecimento no período da filosofia antiga. O terceiro tópico, que engloba seis aulas, ocupa-se da mesma questão no período da filosofia medieval. O quarto tópico, por sua vez, aborda a filosofia moderna e é composto por nove aulas. Por fim, o quinto tópico tem como objeto de estudo o tema do conhecimento na filosofia contemporânea, sendo constituído por sete aulas. O sexto e último tópico do ano trata-se de um tópico de encerramento e discussões finais do curso.

## 1.2 Objetivos

Os objetivos gerais do plano envolvem a assimilação do conteúdo ministrado. Entretanto, não se resumem a esse único objetivo. Os estudantes devem ser capazes de compreender os conceitos e argumentos filosóficos, mas também devem desenvolver a capacidade de trabalhar com eles. Busca-se, portanto, que os estudantes consigam, inicialmente, identificar o problema filosófico trabalhado e perceber as suas dificuldades. Estimular as atitudes de questionamento e reflexão, para isso, torna-se fundamental. A partir disso, o aluno deve ser capaz de interpretar e compreender as concepções propostas pelos filósofos estudados como soluções para o problema em questão. Ou seja, devem conseguir entender o movimento argumentativo dos pensadores diante dos obstáculos filosóficos a serem enfrentados. Objetiva-se, portanto, o entendimento do processo de criação conceitual. O desenvolvimento da capacidade argumentativa dos estudantes também é um objetivo a ser alcançado. Os alunos devem ser capazes não apenas de sustentar uma posição, mas também de compreender a argumentação de outros. As habilidades a serem desenvolvidas, assim, envolvem as atividades de interpretação, leitura, fala e escrita.

De acordo com o conteúdo proposto para esse plano de curso, busca-se que os estudantes consigam compreender o problema filosófico do conhecimento e os obstáculos que ele apresenta. Nesse sentido, o primeiro tópico do plano de curso, sendo o seu momento inicial, tem como objetivo atrair o interesse dos alunos para o assunto que será abordado durante todo o ano, causar uma proximidade entre os alunos e o objeto de estudo, fazendo com que não seja visto como um tema alheio à realidade dos estudantes, e também fazê-los pensar o tema do conhecimento de forma crítica e reflexiva, sendo capazes de problematizá-lo. Os estudantes devem compreender, nesse momento, as questões que circundam o tema do conhecimento bem como as suas diversas possibilidades. Portanto, o resultado esperado para o primeiro tópico é que os alunos consigam perceber que há uma gama de explicações distintas para as questões apresentadas, aproximem-se, de certo modo, de algumas das diversas teorias encontradas na história da filosofia, e que saiam de um estado de preconceções adquiridas sem o necessário embasamento.

Por outro lado, do segundo ao quinto tópico o foco se volta para os períodos históricos e seus filósofos. Objetiva-se que os estudantes sejam capazes de compreender as principais características dos períodos historiográficos da Filosofia. Além disso, busca-se a compreensão das concepções filosóficas de alguns pensadores sobre o problema do conhecimento, o movimento argumentativo dos filósofos para alcançarem as suas conclusões e o entendimento



de seus principais conceitos sobre o tema estudado. Assim, além de conhecer, compreender e analisar o produto filosófico dos pensadores trabalhados, os estudantes devem também ser capazes de relacionar esses produtos com o período histórico no qual os seus criadores viviam, percebendo as origens, motivações e influências das concepções filosóficas. A forma pela qual o problema do conhecimento vai se desenvolvendo no decorrer da história também deve ser compreendida pelos alunos.

Por fim, o objetivo do sexto tópico do plano de curso, o seu encerramento, tem como objetivo realizar uma síntese de todo o conhecimento adquirido no decorrer do ano. Com isso, objetiva-se que os estudantes compreendam o conteúdo como um todo, não apenas como diversos conteúdos desconexos.

Além das capacidades de compreensão e interpretação, tanto das falas expositivas do professor quanto dos textos de apoio ou dos textos originais dos filósofos, os estudantes devem desenvolver também suas capacidades de escrita e argumentação. Os alunos devem conseguir descrever, de forma coerente e coesa, as argumentações e conceitos filosóficos trabalhados. Para isso, é necessário que se tornem capazes de organizar, decompor e sintetizar adequadamente as concepções filosóficas.

### **1.3 Justificativa**

O CBC (Conteúdo Básico Comum) do estado de Minas Gerais para a disciplina de Filosofia estabelece que a estrutura do curso pode ser realizada a partir da História da Filosofia ou de temas filosóficos. Apesar disso, o documento normativo prioriza a abordagem temática. Um dos argumentos apresentados para tal escolha é uma melhor adequação dos temas à idade e à realidade dos estudantes. Assim, a filosofia e a experiência dos alunos podem ser mais facilmente relacionadas a partir da abordagem temática, o que seria mais complexo ao adotar a abordagem historiográfica. Esse argumento do CBC foi considerado para a elaboração do plano de curso. Por essa razão, optou-se por uma estruturação prioritariamente temática centrada, de forma específica, em um problema filosófico, a saber, o conhecimento. A escolha por essa forma de abordagem, no entanto, não exclui os outros modelos, mas apenas delimita o conteúdo a ser estudado e sua forma de apresentação. Nesse sentido, o modelo histórico também constitui um guia para o plano de curso aqui elaborado. É a História da Filosofia que irá estabelecer o percurso dos estudos. Além disso, os pensamentos filosóficos dos autores trabalhados serão considerados mediante o seu contexto histórico e intelectual, e não simplesmente como uma produção deslocada de seu tempo histórico.

O tema escolhido para o plano de curso, o conhecimento, também foi proposto em consonância com o CBC de Minas Gerais. Entre os “campos de investigação” estabelecidos pelo documento, o terceiro consiste na grande área do “Conhecer”. Pretendeu-se, assim, abranger os temas especificados para esse campo de investigação: “Verdade e validade”, “Tipos de conhecimento” e “A racionalidade científica”. Os conceitos e os problemas elencados pelo documento também foram considerados na seleção dos assuntos a serem ministrados, constituindo elementos centrais do plano de curso.

Nota-se, ainda, que, apesar da delimitação do plano de curso por meio do campo de investigação “Conhecer”, há muitos momentos em que os assuntos abordados dialogam com outros campos e temas como, por exemplo, o tema “Corpo e psiquismo” do campo de investigação “Ser humano”, e o tema “Os valores” do campo “Agir e poder”. Isso permite não só o aprofundamento de questões que já deveriam ter sido estudadas em outros momentos pelos alunos e, portanto, com os quais já haveria um certo nível de familiaridade, como também contribui para que os alunos não compreendam a filosofia como uma seleção de conhecimentos desconexos entre si, mas percebam as ligações e vínculos entre cada um de seus temas.

Devido ao tempo dedicado à disciplina da Filosofia no Ensino Médio, o conteúdo a ser estudado deve ser bem delimitado. Por essa razão, optou-se por abordar durante o curso os filósofos já consolidados nos materiais didáticos. Assim, os livros selecionados pelo Programa Nacional de Livros Didáticos (PNLD) foram decisivos para a escolha dos conteúdos a serem ministrados. O principal livro didático utilizado como base para essa seleção foi a obra “Filosofando: introdução à Filosofia”, das autoras Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helena Pires Martins. Outros dois livros serviram como apoios complementares: “Filosofia: experiência do pensamento”, do autor Sílvio Gallo, e “Fundamentos de Filosofia”, dos autores Gilberto Cotrim e Mirna Fernandes. Uma deficiência presente nos livros didáticos, no entanto, ocasionou em uma escolha de autores não abordados por eles. Trata-se da ausência dos pensadores não ocidentais, que no máximo são apenas mencionados nessas obras, sem serem objetos de qualquer estudo. Por essa razão, uma aula que abrangesse filósofos árabes foi acrescentada ao plano de curso.

A divisão do plano de curso em seis tópicos foi adotada para organizar melhor as etapas do estudo. O primeiro tópico, de introdução ao tema, foi pensado como uma ferramenta de sensibilização dos estudantes em relação ao tema estudado. Ao proporcionar uma aproximação entre o conteúdo e a realidade dos estudantes, pretende-se que eles demonstrem um maior interesse pelo assunto e, conseqüentemente, se empenhem mais em seus estudos.

Além disso, esse momento inicial propicia aos alunos e professores um momento de socialização que não seja permeado pelo peso dos conteúdos, bem como o início de um bom relacionamento, visto que esse é um ponto determinante para o encaminhamento da disciplina e até mesmo para o rendimento dos estudantes, além de permitir que o professor tenha uma ideia mais sólida sobre o perfil dos estudantes que compõem a sua turma.

Os quatro tópicos seguintes foram desenvolvidos com o intuito de conhecer e compreender o pensamento dos filósofos a respeito do tema estudado. A divisão por períodos históricos se justifica por proporcionar a compreensão da relação do contexto histórico, social e cultural com os conceitos filosóficos produzidos. O último tópico, por sua vez, foi estabelecido como um tópico de conclusão. A motivação para a existência desse tópico está na contribuição para que os alunos não concebam os conteúdos ministrados durante todo o ano como uma compilação de elementos isolados, mas que percebam os conhecimentos como um todo.

Quanto aos materiais escolhidos, a justificativa para o uso dos livros didáticos é a capacidade que possuem para sintetizar e organizar o conhecimento de forma consistente. O uso de textos de apoio também contribui para o entendimento e interpretação dos assuntos estudados. Os textos originais dos filósofos também devem estar presentes, constituindo o material de trabalho ideal e a principal fonte do conhecimento filosófico. Entretanto, os outros materiais também são necessários, pois, em alguns casos, torna-se inviável o trabalho com as fontes originais devido à complexidade que apresentam. Devido à importância que possuem, os trechos dos textos originais serão trabalhados não apenas durante as aulas em sala, mas constituirão o principal material para a realização dos trabalhos extraclasse.

Os instrumentos avaliativos foram selecionados de forma a não constituir apenas momentos pontuais de avaliação no decorrer do curso, mas propiciar uma avaliação contínua em todos os seus momentos. Além disso, permite-se uma variabilidade nas formas avaliativas, de forma a abranger um maior número de competências e habilidades a serem analisadas. A assimilação de conteúdos, nesse sentido, não deve ser o único critério avaliativo adotado. As avaliações também devem ser construídas de um modo que permita reconhecer as limitações da aprendizagem, presentes tanto nas metodologias adotadas pelo professor quanto nas atitudes dos estudantes, e dessa forma devem constituir não apenas uma ferramenta de valoração, mas também de aprendizado e melhoria.

#### **1.4 Metodologia e recursos utilizados**

A metodologia adotada na maior parte das aulas consiste na aula expositiva. Ressalta-se, porém, que não se trata de uma exposição rígida, mas que permite a abertura para a participação e interferência dos alunos quando necessário, o que pode ocorrer, por exemplo, com o pedido de esclarecimentos ou apresentando questões. Além disso, há a preocupação de organizar adequadamente a exposição, considerando a sequência do conteúdo apresentado e o tempo disponível, e destacando os pontos essenciais e complementares para se atingir o objetivo da aula. Os materiais a serem utilizados consistem, primeiramente, no quadro e giz, com a função de registrar as ideias mais importantes, o encadeamento e o sequenciamento das informações de forma organizada e sintética. Ou seja, servem como um guia, indicando o caminho percorrido e o que está sendo apresentado no momento. Outros materiais essenciais para as aulas são os textos. Eles podem ser, de acordo com a necessidade do momento, o livro didático, textos de apoio ou, preferencialmente, trechos dos textos originais dos filósofos. Apesar de terem preferência, nem sempre é possível utilizar os textos originais durante as aulas, devido à limitação da capacidade interpretativa dos estudantes e da complexidade desses textos. Mas, quando utilizados, os trechos dos textos originais selecionados devem ser fundamentais para a compreensão do assunto a ser estudado e permitir que os alunos consigam trabalhar por meio deles. Considerando que todos os estudantes devem, necessariamente, possuir acesso ao livro didático, mas não aos outros textos, quando a aula permitir o uso de textos de apoio ou textos originais eles devem ser fornecidos aos estudantes na forma de papel impresso. Opta-se por esse meio, pois, caso os textos fossem projetados, o acesso desses textos pelos estudantes para posterior estudo poderia ser comprometido.

Em determinadas situações, pode ser possível a utilização de ferramentas que permitam aproximar os elementos estudados e a realidade dos estudantes. Nesses casos, a apresentação dos temas da aula mediante o uso de músicas, referências literárias, cinematográficas e artísticas de modo geral pode contribuir efetivamente para o envolvimento dos estudantes com a disciplina, despertar o interesse e vincular o assunto dos estudos com elementos de suas experiências. Salienta-se, porém, que essas ferramentas não constituem o foco das aulas, mas são apenas instrumentos de apresentação e introdução aos assuntos centrais. Ou seja, as exposições podem se apoiar nessas ferramentas para a abordagem do assunto, mas são os textos, originais ou de apoio, que devem ser os principais elementos das aulas.

A duração das aulas é de 50 minutos. Entretanto, estima-se que cinco minutos serão gastos nos preparativos da aula e organização da sala ao início e realização da chamada. Portanto, são considerados 45 minutos para o trabalho do conteúdo. Desse tempo, 40 minutos

serão dedicados à exposição do conteúdo, enquanto os cinco minutos finais serão dedicados às dúvidas dos estudantes.

Há, no entanto, aulas que não seguirão o modelo de aula expositiva. Uma delas é a primeira aula, de aspecto introdutório e provocativo. Ela é baseada na técnica de perguntas e respostas, de forma a encorajar a participação dos estudantes, despertar a atenção deles para o assunto estudado e aproximar o conteúdo de suas realidades. Nessa aula, portanto, os alunos respondem, autonomamente, às perguntas apresentadas, realizando coletivamente a construção de um conhecimento. Por essa razão, não se pode estipular um roteiro determinado para a conversa. As perguntas e intervenções do professor não visam modificar o pensamento dos estudantes, apenas conduzi-los por um caminho que os conduza para a compreensão dos problemas que circundam o tema do conhecimento na filosofia. Os alunos são conduzidos, por meio das perguntas do professor, a pensar a questão do conhecimento e, assim, reconhecer as dificuldades que permeiam o tema. Perguntas como “o que é conhecer?”, “como conhecer?”, são perguntas que iniciam a discussão. Mas, como o processo em uma sala de aula é dinâmico e imprevisível, principalmente em um momento como o proposto no qual os alunos possuem o protagonismo da aula, torna-se impossível estipular quais seriam as perguntas que dariam continuidade às indagações. Apenas a modo de exemplo, algumas possibilidades poderiam ser “o que é possível conhecer?”, “existem diferentes tipos de objetos a serem conhecidos?”, “conhecemos objetos abstratos da mesma forma que conhecemos objetos concretos?”, “qual deve ser a postura do sujeito conhecedor em relação ao objeto do conhecimento?”, “qual o papel desempenhado pelos sentidos no ato de conhecer? E do pensamento?”, “até que ponto os sentidos são confiáveis? E a razão?”, “o senso comum traz o verdadeiro conhecimento?”, “por que seria importante o conhecimento filosófico?”, “a ciência é capaz de alcançar um conhecimento perfeito sobre tudo?”. Assim, para uma boa condução da proposta, é imprescindível, além do domínio que o professor possui sobre o assunto, uma boa observação da bibliografia de apoio.

Outras aulas que não seguem o método expositivo são as aulas de revisão do conteúdo e discussão dos trabalhos, de avaliação e de apresentação de trabalhos. As aulas de revisão do conteúdo e discussão dos trabalhos são guiadas pelas dúvidas apresentadas pelos estudantes. O método dessas aulas, portanto, não consiste na apresentação de um conteúdo previamente preparado pelo professor, mas no atendimento aos alunos conforme as dúvidas, dificuldades e questões apresentadas por eles, tanto quanto ao conteúdo abordado pela avaliação quanto à realização dos trabalhos extraclasse. Quanto aos modelos de trabalhos e avaliações, eles serão tratados no próximo item.

## **1.5 Avaliações, critérios avaliativos e estratégias de recuperação**

Os métodos avaliativos utilizados serão compostos, bimestralmente, por uma avaliação discursiva, um trabalho individual (exceto no quarto bimestre, no qual o trabalho será em grupos) e avaliação da participação e empenho individual durante as aulas e atividades. Considerando que cada bimestre possui a pontuação máxima de 25 pontos, a distribuição de pontos para as atividades seria realizada da seguinte forma: 10 pontos para a avaliação, 10 pontos para o trabalho e 5 pontos para a participação e empenho.

A avaliação da participação e empenho é baseada na observação. Verifica-se a dedicação do estudante na realização de suas atividades, em sua participação durante a aula, seja ela ativa, contribuindo com questionamentos, comentários ou dúvidas, ou passiva, mantendo um comportamento adequado e a devida atenção à exposição do conteúdo, e também no comprometimento com o trabalho extraclasse.

O trabalho extraclasse, a ser realizado individualmente nos três primeiros bimestres, será voltado aos textos originais dos filósofos. Logo no início de cada bimestre, serão concedidas folhas com trechos selecionados dos textos originais dos filósofos a serem trabalhados no bimestre. Ressalta-se que os trechos devem apresentar um nível de complexidade que permita a interpretação e compreensão por parte dos estudantes. O trabalho a ser realizado consiste em, a partir dos trechos fornecidos, desenvolver um texto que apresente a argumentação dos filósofos, destacando os pontos cruciais para o tema estudado. Esses trechos estarão diretamente relacionados aos assuntos apresentados durante as aulas do bimestre. Os alunos não terão a obrigação de realizar o trabalho sobre todos os filósofos abordados no bimestre, mas terão a liberdade de escolher três desses filósofos para desenvolver suas atividades. Em razão dessa liberdade de escolha, os trechos serão fornecidos no início do bimestre, enquanto o trabalho finalizado deverá ser entregue somente no último dia de cada bimestre. Será avaliada a capacidade de interpretação, a organização, a clareza, a capacidade de exposição das argumentações e conceitos, a coerência e coesão dos textos. O trabalho extraclasse do quarto bimestre segue um modelo distinto. Ele será realizado em grupos, os quais deverão selecionar um número mínimo, a ser estabelecido, de pensadores trabalhados durante todo o ano e deverão elaborar um texto no qual expõem aspectos do pensamento dos filósofos escolhidos. O texto, no entanto, não pode ser apenas um compilado de exposições, mas deve apresentar uma unidade. Os filósofos podem ser apresentados, por exemplo, mediante as influências, rupturas, continuidades, semelhanças ou diferenças em suas

abordagens. Nas datas estabelecidas, os grupos deverão apresentar seus trabalhos para a classe, de forma a proporcionar diálogos e debates sobre as conclusões obtidas. Além dos aspectos avaliados nos outros trabalhos, nesse último trabalho a criatividade também é considerada como um critério avaliativo, bem como a capacidade de exposição oral.

As avaliações bimestrais, por fim, a serem realizadas no último dia de cada bimestre, serão constituídas de duas questões dissertativas sobre o conteúdo. Será avaliada a capacidade de redação, o domínio do conteúdo, a organização das ideias, capacidade de argumentação e o atendimento da proposta. Há ainda a possibilidade de avaliações de recuperação, caso os estudantes não consigam obter a nota mínima necessária para aprovação. Nesse caso, as avaliações serão constituídas por questões objetivas de múltipla escolha e apenas uma questão dissertativa. A razão disso é a possibilidade de avaliar outras capacidades que o estudante desenvolveu, e não apenas aquelas que são verificáveis em uma prova completamente discursiva.

## **1.6 Cronograma geral do conteúdo**

### **1º Bimestre**

#### **Tópico 1 – Introdução ao curso**

##### Aula 1 – Contato inicial: apresentação do tema e provocações

Ementa: apresentação do tema que será trabalhado durante todo o ano. Provocação: estímulo, através de questionamentos, diálogos com a turma e discussões sobre questões apresentadas, para que os alunos pensem o tema do conhecimento como um problema filosófico. Através das perguntas apresentadas, os alunos são incitados a buscar respostas autonomamente.

##### Aula 2 – Aspectos gerais e introdutórios sobre o conhecimento

Ementa: diferenciação dos modos de conhecer (intuição, dedução, conhecimento discursivo); apresentação das principais correntes e atitudes filosóficas sobre o conhecimento (realismo, idealismo, racionalismo, empirismo, dogmatismo, ceticismo); passagem do mito para o pensamento filosófico. Explicação dos trabalhos bimestrais a serem realizados nos três primeiros bimestres.

## **Tópico 2 – A teoria do conhecimento na filosofia antiga**

### Aula 3 – Introdução ao período histórico

Ementa: apresentação dos principais aspectos que caracterizam a filosofia antiga; contextualização histórica; síntese dos modos de organização social da época; períodos nos quais a filosofia antiga se subdivide (períodos pré-socrático, socrático e helenístico); apresentação das principais correntes filosóficas do período; apresentação dos principais filósofos pertencentes ao período.

### Aula 4 – Os pré-socráticos: Heráclito e Parmênides

Ementa: apresentar o pensamento de Heráclito: a doutrina do devir; a concepção da multiplicidade dos seres e o conflito das forças contrárias; a ideia do *logos* como razão criadora e controladora; e como essas posições do filósofo interferem na possibilidade do conhecimento humano. Apresentar o pensamento de Parmênides: a sua contraposição ao pensamento de Heráclito; a concepção de que o ser é uno e imutável; a não existência do não ser; identidade entre existência, linguagem e pensamento; distinção entre a via das opiniões falazes e a via da essência; consequências do pensamento de Parmênides para o conhecimento.

### Aula 5 – Os sofistas: Protágoras e Górgias

Ementa: apresentar os objetivos da pedagogia adotada pelos sofistas e o modo que utilizavam para apresentar suas ideias (retórica); o relativismo de Protágoras e suas consequências para a compreensão do que seria o verdadeiro e o falso e o papel desempenhado pela razão humana e da argumentação para julgar; a impossibilidade de conhecer segundo Górgias, o papel da emoção na persuasão e a desvinculação entre existência, linguagem e pensamento segundo esse filósofo.

### Aula 6 – Sócrates

Ementa: apresentação do método socrático; os papéis da ironia e da maiêutica na construção de ideias; a busca pelos conceitos através do diálogo; o autoconhecimento como parte do caminho para a verdade; explicação do “só sei que nada sei” de Sócrates; a virtude como conhecimento.

### Aula 7 – Platão – aula 1



Ementa: a influência de Sócrates no pensamento platônico; o papel do mito na obra de Platão; a alegoria da caverna; diferenciação entre o conhecimento sensível e o inteligível.

#### Aula 8 – Platão – aula 2

Ementa: o método dialético platônico; a hierarquia dos graus de conhecimento e a dialética como ferramenta de ascensão da opinião para a ciência; a teoria da reminiscência como possibilidade do conhecimento; o distanciamento do verdadeiro decorrente da arte.

#### Aula 9 – Revisão do conteúdo e discussão dos trabalhos

Ementa: revisão do conteúdo do bimestre para a realização da avaliação bimestral; discussão dos trabalhos a serem entregues, abordagem dos pontos nos quais os estudantes encontraram dificuldades, orientações finais para o desenvolvimento dos trabalhos.

#### Aula 10 – Avaliação

Ementa: aplicação de avaliação; recebimento dos trabalhos.

### **2º Bimestre**

#### Aula 11 – Aristóteles – aula 1

Ementa: explicação de conceitos essenciais para a compreensão do pensamento aristotélico: substância, atributos essenciais e acidentais, matéria e forma, potência e ato; a tripartição da alma, as funções de cada parte e o papel que desempenham na obtenção do conhecimento; a distinção entre conhecimento sensível e conhecimento racional, e como eles estão relacionados através da abstração; distinção entre os particulares e universais.

#### Aula 12 – Aristóteles – aula 2

Ementa: explicação do conhecimento por meio das quatro causas (material, eficiente, formal e final); a classificação e hierarquia das ciências (teoréticas, práticas e produtivas), os saberes que as compõem e suas características; crítica de Aristóteles sobre os filósofos que o antecederam.

#### Aula 13 – Aristóteles: a lógica aristotélica – aula 1

Ementa: apresentação da lógica como instrumento da razão que contribui para a distinção de conclusões verdadeiras e falsas; explicação de conceitos: termo, proposição,

argumento, premissas e conclusão; o quadrado das oposições.

#### Aula 14 – Aristóteles: a lógica aristotélica – aula 2

Ementa: exposição dos princípios da lógica; o silogismo e seus tipos; diferenciação entre verdade e validade; as regras do silogismo; diferenciação entre as argumentações dedutivas e indutivas.

#### Aula 15 – Ceticismo

Ementa: apresentar a concepção de Pirro de Élide sobre a suspensão do juízo ser a correta atitude do sábio; a instabilidade e não diferenciação das coisas; a impossibilidade, tanto pelos sentidos quanto pela razão, de discernimento sobre o verdadeiro e o falso. O ceticismo na Nova Academia: a suspensão do juízo defendida por Arcesilau de Pitane e o conceito de “provável” admitido por Carnéades de Cirene.

### **Tópico 3 – A teoria do conhecimento na filosofia medieval**

#### Aula 16 – Introdução ao período histórico

Ementa: apresentação dos principais aspectos que caracterizam a filosofia medieval; contextualização histórica; síntese dos modos de organização social da época; períodos nos quais a filosofia medieval se subdivide (patrística e escolástica); apresentação das principais correntes filosóficas do período; apresentação dos principais filósofos pertencentes ao período.

#### Aula 17 – Agostinho de Hipona

Ementa: diferenciação dos conhecimentos sensíveis e racionais; distinção entre ciência e sabedoria; os tipos de visão: corporal, espiritual e intelectual; a crítica de Agostinho ao ceticismo; o papel da fé no processo de conhecimento; a teoria agostiniana da iluminação divina.

#### Aula 18 – Filosofia árabe

Ementa: apresentação da teoria dos intelectos em Avicena; apresentação da teoria dos intelectos em Averróis.

#### Aula 19 – Revisão do conteúdo e discussão dos trabalhos

Ementa: revisão do conteúdo do bimestre para a realização da avaliação bimestral; discussão dos trabalhos a serem entregues, abordagem dos pontos nos quais os estudantes encontraram dificuldades, orientações finais para o desenvolvimento dos trabalhos.

#### Aula 20 – Avaliação

Ementa: aplicação de avaliação; recebimento dos trabalhos.

### **3º Bimestre**

#### Aula 21 – Tomás de Aquino

Ementa: apresentação da importância dos sentidos e do intelecto para a aquisição do conhecimento; a compreensão do caminho para a elaboração das ideias abstratas e universais a partir da percepção sensível; o processo de produção do conhecimento sensível: sentidos externos e internos; o processo de produção do conhecimento intelectual: intelecto agente e intelecto possível.

### **Tópico 4 – A teoria do conhecimento na filosofia moderna**

#### Aula 22 – Introdução ao período histórico

Ementa: apresentação dos principais aspectos que caracterizam a filosofia moderna; contextualização histórica; síntese dos modos de organização social da época; acontecimentos históricos determinantes; apresentação das principais correntes filosóficas do período; apresentação dos principais filósofos pertencentes ao período.

#### Aula 23 – Bacon

Ementa: os ídolos que desviam os indivíduos da percepção da realidade; a distinção entre as “antecipações da natureza” e as “interpretações da natureza”; o método indutivo; a concepção da indução como principal método de obtenção do conhecimento; a importância da experiência para o estabelecimento de leis científicas.

#### Aula 24 – Descartes

Ementa: apresentação do racionalismo cartesiano; o método de Descartes, seus objetivos e regras; a dúvida metódica, a certeza do “cogito” e suas implicações; o dualismo existente entre a coisa pensante e a coisa extensa; a importância epistemológica da existência

de Deus; os tipos de ideias (adventícias, factícias e inatas).

#### Aula 25 – Hobbes

Ementa: o corpo e movimento como elementos que explicam a realidade no pensamento de Hobbes; a sensação como princípio do conhecimento; a formação das ideias; a concepção de que é possível conhecer apenas aquilo que aparece da essência das coisas.

#### Aula 26 – Locke

Ementa: apresentação do empirismo de Locke: a experiência como origem de todas as ideias; crítica de Locke sobre a teoria das ideias inatas; a concepção da “tabula rasa”; diferenciação entre sensação e reflexão; as qualidades primárias e secundárias; as ideias simples e complexas; a impossibilidade de que o intelecto humano crie, sozinho, ideias simples.

#### Aula 27 – Hume

Ementa: as percepções individuais como início da construção do conhecimento; diferenciação entre impressões e ideias; o processo de associação de ideias; a crítica ao raciocínio indutivo e o papel do hábito e da crença; a negação do princípio de causalidade; o “ceticismo moderado” de Hume.

#### Aula 28 – Kant

Ementa: a posição de Kant em relação ao racionalismo e ao empirismo; a caracterização da matéria e da forma do conhecimento; o conhecimento puro e o conhecimento empírico; as faculdades da sensibilidade e do entendimento e suas formas; distinção dos fenômenos e das coisas em si; os limites do conhecimento; “a nova revolução copernicana” de Kant.

#### Aula 29 – Revisão do conteúdo e discussão dos trabalhos

Ementa: revisão do conteúdo do bimestre para a realização da avaliação bimestral; discussão dos trabalhos a serem entregues, abordagem dos pontos nos quais os estudantes encontraram dificuldades, orientações finais para o desenvolvimento dos trabalhos.

#### Aula 30 – Avaliação

Ementa: aplicação de avaliação; recebimento dos trabalhos.

## **4º Bimestre**

### **Tópico 5 – A teoria do conhecimento na filosofia contemporânea**

#### Aula 31 – Introdução ao período histórico

Ementa: apresentação dos principais aspectos que caracterizam a filosofia contemporânea; contextualização histórica; síntese dos modos de organização social da época; acontecimentos históricos determinantes; apresentação das principais correntes filosóficas do período; apresentação dos principais filósofos pertencentes ao período. Explicação do trabalho final a ser realizado.

#### Aula 32 – Hegel

Ementa: apresentação do idealismo dialético de Hegel; a contradição e as três etapas da dialética no processo de conhecimento do real; a relação de identidade entre realidade e racionalidade; apresentação dos conceitos de ideia, natureza e espírito; apresentação do percurso fenomenológico até o “Saber Absoluto”.

#### Aula 33 – Comte

Ementa: apresentação do positivismo de Comte; os três estados da evolução da compreensão humana do mundo; os objetivos e características do método positivo; a classificação hierárquica das ciências.

#### Aula 34 – Nietzsche

Ementa: a interpretação e a atribuição de sentidos na construção do conhecimento segundo a concepção de Nietzsche; a genealogia como método de investigação dos conceitos e a negação da existência de noções absolutas; o caráter cognitivo das metáforas.

#### Aula 35 – Husserl

Ementa: apresentação da fenomenologia de Husserl; explicação dos conceitos de fenômeno e intencionalidade; a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento; explicação da “*epoché*” ou redução fenomenológica.

#### Aula 36 – Bachelard

Ementa: a concepção de progresso da ciência por meio de rupturas epistemológicas; os obstáculos epistemológicos; a história da ciência enquanto instrumento de análise da racionalidade.

#### Aula 37 – Popper

Ementa: crítica de Popper ao método indutivo e ao princípio de verificabilidade; proposição do princípio da refutabilidade como meio para se alcançar o saber científico; impossibilidade de comprovação da veracidade absoluta de uma teoria; rejeição à concepção da “tabula rasa”.

### **Tópico 6 – Encerramento e discussões finais**

#### Aula 38 – Apresentação e discussão dos trabalhos finais – aula 1

Ementa: apresentação do trabalho final pelos estudantes; debates a respeito dos conteúdos apresentados; correções e observações relevantes sobre os trabalhos realizados.

#### Aula 39 – Apresentação e discussão dos trabalhos finais – aula 2

Ementa: apresentação do trabalho final pelos estudantes; debates a respeito dos conteúdos apresentados; correções e observações relevantes sobre os trabalhos realizados.

#### Aula 40 – Avaliação final

Ementa: aplicação de avaliação.

## **1.7 Referências bibliográficas**

### **Livros didáticos**

Principal:

ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando**: introdução à Filosofia. 6. ed. São Paulo: Moderna, 2016.

Complementares:

COTRIM, G.; FERNANDES, M. **Fundamentos de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

GALLO, S. **Filosofia: experiência do pensamento**. 1. ed. São Paulo: Scipione, 2013.

### **Bibliografia de apoio**

ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M. H. P. **Temas de Filosofia**. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1992.

BORNHEIM, Gerd A. (Org.). **Os filósofos pré -socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2003

CRESCENZO, L. de. **História da filosofia grega: os pré-socráticos**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia grega: de Sócrates aos neoplatônicos**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia medieval**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia moderna: de Nicolau de Cusa a Galileu Galilei**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia moderna: de Descartes a Kant**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2003, v. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

### **Bibliografia específica**

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 1, 2.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. **Organon**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Física I-II**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

- \_\_\_\_\_. **Sobre a alma**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- AVICENA. **Livro da alma**. São Paulo: Editora Globo, 2011.
- BACHELARD, G.. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BACON, F. **Novum organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- COMTE, A. **Curso de filosofia positiva**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. **Mênnon**. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.
- POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.