

AGOSTINHO E A POLÊMICA MEDIEVAL DO TEOR DAS RELAÇÕES ENTRE A MEMÓRIA, A INTELIGÊNCIA E A VONTADE

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha
PUC/SP

Resumo: Partindo da definição agostiniana da “*mens*” (como imagem do Deus-Trino), pretende-se mostrar como Agostinho, através de uma ótica não-dualista da realidade, nos conduz a uma concepção da alma como imagem de Deus unitrinitária (*memoria, intelligentia, uoluntas*) e a uma visão não dualista do mundo. Primeiramente examina-se em que sentido a vontade, a memória e a inteligência, podem ser ditas potências distintas e iguais entre si, e aquilo que há de mais importante na *mens* enquanto imagem de Deus. Em seguida é introduzida a polêmica medieval do teor das relações da *memoria-intelligentia-voluntas* apresentando-se o contexto agostiniano de origem dessa discussão e alguns desdobramentos. O trabalho finaliza-se com a discussão da identidade da alma e suas potências reportando-se a Tomás de Aquino, à forma como interpretou e desenvolveu o pensamento agostiniano.

Palavras-chave: Deus, Trindade, Alma, Memória, Inteligência, Vontade.

Abstract: Starting from Augustine's definition of *mens*, the paper tries to demonstrate how this author forms a conception of the soul as the Trinitarian image of God through a non dualistic perspective of reality. The first section examines in which sense will, memory and intelligence can be considered different and equal faculties and what is the most important in *mens* as the image of God. Thereafter, the paper focuses on the Medieval controversy over the meaning of the relations between *memoria-intelligentia-voluntas*, emphasizing the Augustinian context from which it originated as well as some of its developments. The paper concludes the analysis of the identity of the soul with its faculties, showing how Thomas Aquinas interpreted and developed the Augustinian thought.

Key words: God, Trinity, Soul, Memory, Intelligence, Will.

Inspirado na noção platônica de participação nas idéias divinas, Agostinho vê o Deus-Trindade presente em toda a criação através de vestígios, similitudes, e por fim, naquilo que designa como imagem de Deus presente na criação. Entre Deus e o mundo existe uma relação segundo a qual cada criatura é em certo grau semelhante à Trindade, e a semelhança maior se expressa pela imagem de Deus na *mens* humana.

Sendo a constituição do espírito humano análoga ao mistério da Trindade, convém examinar em que consiste essa analogia (até que ponto a memória, inteligência e vontade expressam as relações entre o Pai, Filho e Espírito Santo) a fim de compreender a indissociável relação da vontade, memória e inteligência.

Ao lermos o *De Trinitate* (obra em que Agostinho discute mais longamente a imagem de Deus na alma), surgem a esse respeito muitas interrogações. Na apresentação e desenvolvimento da idéia da imagem de Deus na alma (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor¹ Dei*) há três momentos principais: a apresentação da memória, inteligência e vontade e sua atividade de modo geral (conhecimento dos corpos, conhecimento do eterno); em seguida esses três termos são relacionados com o conhecimento de si (são pensados como conhecimento de si); e por último com o conhecimento de Deus.

A primeira interrogação que surge, se formos pensar sobre o papel da vontade e sua relação com a memória e a inteligência, se refere ao *status* da vontade em relação às outras duas potências. Por que a vontade está unida a elas? No que diferem, o que têm em comum? Por que não podem ser desvinculadas? Poderiam elas ser consideradas ou não a essência da *mens*? Somos conduzidos, então, à debatida questão sobre a identidade da alma e suas potências. O principal texto agostiniano a suscitar esse debate é aquele segundo o qual a vontade, a memória e a inteligência não são três substâncias, mas uma única, estão cada uma na outra, acham-se inseparavelmente unidas e não atuam independentemente uma da outra (*De Trinitate* X, XI, 18):

“Essas três, memória, inteligência, vontade, não são três vidas, mas uma única vida; não são três mentes, mas uma única mente; conseqüentemente não são três substâncias, mas uma única substância.....Ao contrário são três enquanto estão em relação mútua: e se não fossem iguais, não somente cada uma a cada uma, mas cada uma a todas, não se conteriam mutuamente.. Pois me lembro que tenho uma memória, uma inteligência, uma vontade; compreendo que compreendo, que quero, que me lembro, quero querer, me lembrar e inteligir; lembro-me ao mesmo tempo de [toda] minha memória inteira, de minha inteligência inteira, de

¹ O amor, para Agostinho, é uma vontade mais intensiva. Ver *De Trinitate* XV, XXI, 41, onde aparecem como sinônimos os termos amor e dileção: eles são apresentados como uma vontade mais forte, a vontade em toda sua força (“...voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas” - “...a nossa vontade ou nosso amor ou dileção, que é a mesma vontade com força maior”).

minha vontade inteira....Minha vontade, ela também, contém a inteligência toda inteira, a memória toda, quando utilizo tudo o que compreendo, tudo aquilo de que me lembro”².

Qual é o sentido exato dessa passagem? Esse texto gerou o problema tão vivo na Idade Média sobre a identidade absoluta entre a alma e suas potências, controvérsia que se estendeu até nossos tempos em comentadores de Agostinho, tais como Boyer, Gardeil, Gilson, Schmaus.

Há teólogos tomistas e filósofos, tais como Gardeil³, Boyer⁴, para os quais Agostinho não sustentou a identidade da alma e suas potências. Em contrário vemos, por exemplo, os historiadores da filosofia Gilson⁵ e Schmaus⁶.

Esse texto é discutido, juntamente com alguns outros referentes à mesma temática, pelo menos desde o século XII⁷. Mas como devemos compreender a unidade, a igualdade da memória, inteligência e vontade, e sua distinção?

Está claro, conforme vemos no *De Trinitate*, que ao falar sobre o ser humano, Agostinho buscava antes de mais nada uma analogia da natureza divina. Sua atenção centrava-se nas relações trinitárias, na vida divina (Pai, Filho, Espírito Santo) a que nos conduzem a memória, a inteligência e a vontade. Através da reflexão sobre a Trindade, Agostinho deixa-nos importante legado sobre a atividade e funcionamento da alma humana. Ele preocupou-se em estabelecer a igualdade e distinção das pessoas divinas, e sobre como as potências da alma poderiam expressá-la.

Partindo da definição agostiniana da “*mens*” (como imagem do Deus-Trino)⁸, pretendemos mostrar como Agostinho, através de uma ótica não-dualista da realidade, nos conduz a uma concepção da alma como imagem de Deus unitrinitária (*memoria, intelligentia, voluntas*) e a uma visão não dualista do mundo.

² X, XI, 18: “*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia...Eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula; non utique se invicem caperent... Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini.....Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini*”.

³ Ver *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 32, 52-55.

⁴ Ver *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne*, *Gregorianum* 27 (1946) 182-197, 344-347.

⁵ Ver *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, 290-292.

⁶ Apud TREMBLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin, Études et Recherches, Cahiers de Théologie et de Philosophie*, Paris, Vrin, 1952, 104.

⁷ Ver ODON LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII e XIII siècles: problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1942, t. I, 483-510.

⁸ Ibidem: “*Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent ejus, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente*”.

Interessa investigar em que sentido a vontade, a memória e a inteligência podem ser ditas potências distintas e iguais entre si, e aquilo que há de mais importante na *mens* enquanto imagem de Deus. Introduziremos a polêmica medieval do teor das relações da *memoria-intelligentia-voluntas* procurando apresentar o contexto agostiniano de origem dessa discussão e alguns desdobramentos. Finalizaremos essa discussão da identidade da alma e suas potências dirigindo-nos a Tomás de Aquino, à forma como interpretou e desenvolveu o pensamento agostiniano.

Passamos agora a examinar a relação da *memória-inteligência-vontade*: como se distinguem e se identificam entre si. Discutiremos a relação desses termos com a *mens*, abordando o significado da relação ternária entre as potências da alma.

Ao lermos Agostinho, não faz sentido procurarmos precisões que não podemos encontrar. Sua “teoria do conhecimento” permanece incompleta e por assim dizer imprecisa. Seria falacioso pretender atribuir a Agostinho resposta decisiva sobre temas a cujo respeito não foi claro, dizendo que tal ou tal afirmação é seu exato pensamento. Levantando os principais pontos da discussão, buscaremos uma interpretação coerente desse pensamento.

Para refletirmos sobre o significado da relação das potências da alma com a *mens* vejamos como a *memoria-intelligentia-voluntas* e o Pai-Filho-Espírito Santo expressam o binômio **ser** e **ter**. No ser humano ser e ter se distinguem, na Trindade essa divisão desaparece. Esse binômio traduz algo do *status* da *memoria, intelligentia, voluntas* na *mens*.

Se a *memoria, intelligentia, voluntas* não são a *mens*, mas estão nela, conforme diz o próprio Agostinho no l. XV, XXII, 42 (“*Digamo-lo em breves palavras, através dessas três sou eu que me lembro, eu que entelijo, eu que amo, eu que não sou nem memória, nem inteligência, nem amor, mas as possuo*”)⁹, como seria possível identificar todas as potências entre si e com a *mens*?

Vejamos essa importante passagem do l. XV na sua integralidade:

“Mas quando essas [a memória, a inteligência, amor] estão em uma pessoa, como acontece com o homem, [alguém] poderia nos dizer: essas três, memória, inteligência e amor, são minhas, não delas mesmas; não é para elas, mas para mim que agem o que agem, ou melhor, sou eu que ajo por elas. Sou eu que me lembro pela memória, entelijo pela inteligência, amo pelo amor: e quando volto o olhar do pensamento para a minha memória, e assim digo no meu coração o que sei, um verbo verdadeiro é gerado pelo meu conhecimento, e ambas as coisas são minhas, meu conhecimento e meu verbo. Pois sou eu que sei, eu que digo no meu coração o que sei. E quando, ao pensar, descubro em minha memória que já enteligia, e já amava algo, (inteligência e amor que já estavam na minha memória antes de pensar neles) é minha inteligência e meu amor que encontro na memória: eu que entelijo por eles, eu que amo, e não eles próprios. Do mesmo modo,

⁹ “*Quod breviter dici potest: Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo*”.

quando o pensamento evoca uma lembrança e quer voltar-se para aquilo que deixou na memória, e ver isso pela inteligência e dizer interiormente, é pela minha memória que [o pensamento] se lembra, e através de minha vontade que quer, não através de sua memória ou sua vontade. Meu amor também, quando lembra e entende o que deve apetecer, o que evitar, lembra-se pela minha, e não por sua memória; entende por uma inteligência que é minha e não sua tudo que ama inteligentemente. Digamo-lo em breves palavras, através dessas três sou eu que me lembro, eu que entendo, eu que amo, eu que não sou nem memória, nem inteligência, nem amor, mas as possuo”¹⁰.

Em Boyer e Tremblay¹¹, a distinção entre ser e ter representa uma das maiores oposições à tese da identidade das faculdades com a *mens*.

Quando Agostinho fala que a memória, inteligência e vontade são em alguém (*in sunt*), e não nelas mesmas, quer enfatizar que elas têm vida com a alma (não têm vida sem a alma), não são por si sós, entretanto não aderem à *mens* como um acidente adere à uma substância; estão ligadas à *mens*, pertencem a ela: a *mens* as têm como partes de um todo potencial. Elas não se identificam com a *mens*, mas por outro lado a *mens* não existe sem elas, são por assim dizer “coessenciais” a ela. A *mens* seria a complexa realidade de sua essência conjuntamente às faculdades, tal como propõe Tomás de Aquino.

Na imagem da Trindade as três potências não são um único homem, mas são de um único homem (*non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt*; XV, XXIII, 43); na Trindade (da qual o homem é imagem), o Pai, Filho e Espírito Santo não pertencem a um único Deus, mas são um único Deus. Eis o que Agostinho quer ressaltar nessa passagem do l. XV.

Somos levados aos papéis de cada potência: só me recordo pela memória, só entendo pela inteligência, só quero pela vontade (diferente da Trindade onde o Pai, Filho e o Espírito Santo lembram-se etc.; XV, VII, 12) Essas coisas podem ser ditas por uma única pessoa, que tem a memória, a inteligência e a vontade, mas

¹⁰ “*Verum haec quando in una sunt persona, sicut est homo, potest nobis quispiam dicere: Tria ista, memoria, intellectus, et amor, mea sunt, non sua; nec sibi, sed mihi agunt quod agunt, imo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem: et quando ad memoriam meam aciem cogitationis adverto, ac sic in corde meo dico quod scio, verbumque verum de scientia mea gignitur, utrumque meum est, et scientia utique et verbum. Ego enim scio, ego dico in meo corde quod scio. Et quando in memoria mea cogitando invenio jam me intelligere, jam me amare aliquid, qui intellectus et amor ibi erant et antequam inde cogitare, intellectum meum et amorem meum invenio in memoria mea, quo ego intelligo, ego amo, non ipsa. Item quando cogitatio memor est, et vult redire ad ea quae in memoria reliquerat, eaque intellecta conspiciere atque intus dicere, mea memoria memor est, et mea vult voluntate, non sua. Ipse quoque amor meus cum meminit atque intelligit quid appetere debeat, quid vitare, per meam, non per suam memoriam meminit; et per intelligentiam meam, non per suam, quidquid intelligitur amat, intelligit. Quod breviter dici potest: Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo”. [Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus].*

¹¹ BOYER, L'image de la Trinité, 345; Tremblay, La théorie psychologique de la Trinité chez Saint Augustin, Cahier VIII, p. 194.

não é estas três (*quae habet haec tria, non ipsa est haec tria*). Ao contrário, no Deus-Trino há três pessoas e um único Deus.

Em nós não é a memória que se lembra, a inteligência que conhece, a vontade que ama. Somos nós que nos lembramos, nós que nos servimos de nossa inteligência, de nossa vontade. Não somos nossa memória, nem nossa inteligência, nem nossa vontade: nós as temos, mas como partes de um todo potencial. A diferença entre ser e ter mostra-nos que em Deus há três pessoas onde as relações que derivam das processões são, subsistem, e nos mostra que no espírito criado é a alma que é, subsiste e age através das potências que tem (XV, 22, 43), formando um todo potencial que distingue a essência das potências, mas preserva a “coessencialidade” delas. É possível ter a memória – e não ser a memória – como parte de um todo; essa parte, que está no todo, contém a essência do todo.

Por outro lado, Deus é tudo o que está nele de modo peculiar (*quod est, hoc est; ibid.* 43). As três pessoas divinas, que são realmente três (mas que se distinguem somente por suas relações) e possuem uma única e mesma natureza, são um único Deus e são perfeitamente iguais entre si e igualmente perfeitas.

As três potências do ser humano, ao contrário, não podem pretender semelhante igualdade, mas a igualdade própria, pertinente ao criado, ou seja limitada; a igualdade existente na relação das partes com o todo potencial, onde as partes não são acidentes aderindo a uma essência, mas têm em si a essência do todo potencial.

Num primeiro momento Agostinho afirma que a memória, a inteligência e a vontade são uma única substância, uma única *mens* (cf. *De Trin.*, l. X, XI, 18) – e daí podemos deduzir que são o que há de mais importante na alma, visto que a *mens* é a parte mais nobre da alma –, e depois enfatiza que não são a *mens*, mas que ela as possui. Como pôde afirmar coisas aparentemente tão contraditórias?

Quando falamos que possuímos memória, inteligência e vontade, a primeira coisa que pensamos é que as possuímos da mesma forma como os acidentes aderem à substância, isto é, atribuímos um pensamento aristotélico a Agostinho; não se trata disso. Ter a memória, a inteligência e a vontade significa tê-las como partes de um todo potencial; isto é, memória, inteligência e vontade formam uma única *mens*, são uma única *mens*. Tal união é de outra ordem que a de uma substância com simples acidentes.

Com o conceito de todo potencial recorreremos a Tomás de Aquino que, desenvolvendo o pensamento agostiniano, falou das potências como sendo realidades de algum modo intermediárias entre a substância e o acidente:

“Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales, vel essentiales, id est essentiam animae naturaliter consequentes.... Causantur ex principiis essentialibus speciei” (De spirit. creat., art. II, c. fin.).

Importa acrescentar também a definição tomasiana de todo potencial, tal como a encontramos na *Summa* (I^a, q. 77, art. 1, concl.):

“Ou como dizem alguns, essa expressão significa o modo como se predica de suas partes o todo potencial, que é intermediário entre o todo universal e o integral. O todo universal está presente em todas as partes segundo toda sua essência e virtude [potência?], como “animal” no homem e no cavalo; através dele se predica propriamente de cada uma das partes. O todo integral não está em todas suas partes, nem segundo toda sua essência nem segundo toda sua [potência] virtude. Por isso não se predica de cada uma das partes, mas de algum modo, ainda que impropriamente, predica-se de todas de uma única vez; como quando dizemos que a parede, o teto e os alicerces são a casa. O todo potencial está presente em cada uma das partes segundo toda a essência, mas não segundo toda virtude. Portanto, pode-se predicar de certo modo de qualquer parte, mas não tão propriamente como o todo universal. Por isso Agostinho disse que a memória, a inteligência e a vontade são a mesma essência da alma”¹².

Em outras palavras, as partes do todo integral são partes constitutivas – a casa tem como partes as paredes, o teto, o alicerce. Partes subjetivas são aquelas que recebem a predicação de um todo universal; assim o gênero (animal) se predica de suas partes (espécies), como, por exemplo, o boi e o leão. E as partes potenciais, que não integram o todo nem recebem a predicação do mesmo, são aquelas que participam de algo que se encontra principal e perfeitamente no todo¹³.

A noção de todo potencial nos ajuda na compreensão da questão da unidade e distinção das potências. As potências são partes de um todo onde cada uma delas contém a essência do todo. Essas partes relacionam-se entre si. A vontade não está isolada das demais potências, está associada à *memória* e à *intelligentia*, pois não há um ser humano só com vontade, sem memória e sem inteligência, como também não encontramos alguém só com inteligência, sem memória e sem vontade, como por fim não há alguém só dotado de memória, sem inteligência e vontade.

A vontade, a memória e a inteligência, como lemos no l. X (XI, 18) do *De Trinitate*, não são três substâncias, mas uma única, e estão cada uma na outra. Estão inseparavelmente unidas e não atuam independentemente uma da outra: dizer que nos lembramos é se referir a uma ciência que possuímos em nós mesmos, nos lembramos do que sabemos: inteligência e memória são correlativos.

¹² “*Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut “animal” homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una animae essentia*”

¹³ Cf. C. A. RIBEIRO DO NASCIMENTO, A prudência segundo Santo Tomás de Aquino, *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62 (1993) 381.

Querer e amar é voltar-se para aquilo que conhecemos e de que nos lembramos. Memória, inteligência e vontade se opõem como termos de relações que se estabelecem. A imagem da Trindade se esboça: três termos na alma apresentam relações distintas, sem multiplicar a substância onde se encontram.

Ressaltemos tanto o aspecto estático quanto a dinâmica da interação da *mens* e das potências: essas últimas são iguais quando não estão em relação, quando ainda são poderes não diferenciados na alma; são três quando estão em relação - *Eo vero tria, quo ad se invicem referunt*. Quando estão em ato, as grandezas diversas das potências se manifestam, o que leva imediatamente a uma circumincessão, isto é, a atividade das potências, a relação entre elas remete novamente à igualdade entre elas. O resultado da relação entre as potências leva à circumincessão, que por sua vez é expressão da igualdade. Recordemos novamente a passagem:

“Minha vontade também contém a inteligência toda inteira, a memória toda inteira, quando utilizo tudo que compreendo, tudo que recordo. Concluindo, quando todas e cada uma se contém reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma única substância, uma única vida”¹⁴.

Todas as vezes que realizamos, que completamos o ato do pensamento, ou da lembrança, ou da vontade, a atividade das potências iguala, ao final desse processo, uma potência às outras.

Mas Agostinho ressalta que as potências podem se distinguir quanto à sua grandeza. Vejamos o que isso significa:

“Por outro lado, essas três potências que estão na imagem imperfeita da Trindade, apesar de não serem separáveis pelo espaço (não são corpos) são agora nesta vida separadas por sua grandeza... Pois embora não haja nelas qualquer massa material, nem por isso deixamos de constatar que a memória de alguém pode ser maior que a sua inteligência; e em outra pessoa o contrário. E ainda em outra pessoa, essas duas potências podem ser superadas pela grandeza do amor, sejam ou não iguais entre elas. Assim, acontece que duas sejam superadas por uma, e uma só pelas duas outras, ou por uma só que seja – as menores pelas maiores” (XV, XXIII, 43)¹⁵.

Se elas diferem em grandeza, são iguais sob o ponto de vista da essência da *mens*, do todo potencial, o que não impede a variação das grandezas.

Ao analisarmos o pensamento agostiniano sobre o relacionamento das potências com a *mens*, muitas dúvidas surgem e permanecem pendentes. Vejamos como

¹⁴ “*Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia*” (X, XI, 18).

¹⁵ “*Ista vero tria quae sunt in impari imagine, etsi non locis quoniam non sunt corpora, tamen inter se nunc in ista vita magnitudinibus separantur. Neque enim quia moles nullae ibi sunt, ideo non videmus in alio maiorem esse memoriam quam intelligentiam, in alio contra: in alio duo haec amoris magnitudine superari, sive sint ipsa duo inter se aequalia, sive non sint, atque ita a singulis bina, et a binis singula, et a singulis singula, a maioribus minora vincuntur.*”

essa discussão se projetou no tempo, e algo de sua longa história até chegarmos à posição de Tomás de Aquino, onde a apresentaremos de forma mais ampla.

As reflexões agostinianas exercerão profunda influência sobre o pensamento medieval que, a partir do século XIII, se preocupará em negar a identidade da alma com suas potências, ou pelo menos em restringi-la, pois para alguns a identidade das potências com a *mens* ia contra o princípio fundamental de que somente em Deus o ser e o operar identificam-se (somente em Deus é possível identificar potência e essência).

Alguns agostinianos, conforme veremos adiante, permanecerão fiéis à letra de Agostinho; desejosos de conservarem a unidade que faz da alma imagem de Deus, não a distinguirão de suas potências, nem as potências entre elas. Mas outros, notadamente toda a escola franciscana, dirão traduzir o autêntico pensamento agostiniano admitindo essa distinção.

O. Lottin, em seu interessante artigo “L’identité de l’âme et de ses facultés avant saint Thomas d’Aquin”¹⁶, faz um levantamento da primeira metade do século XIII sobre o assentimento à tese da identidade e a oposição a ela. Apontamos aqui algumas das soluções apresentadas ao debate, para ilustrar o leque de saídas encontradas, como se desenvolveu a questão, e a forma que adquiriu em Tomás de Aquino.

Com Pedro Lombardo surgem os primeiros sinais de reação à tese agostiniana da identidade da alma. Surpreso com o texto agostiniano onde se lê que a memória, inteligência e vontade são uma mesma essência (*haec tria una vita, una mens, una essentia; Haec igitur tria memoria, intelligentia, voluntas ...nec tres substantiae sunt, sed una substantia...haec tria una essentia; De Trin., I.X, XI*), objeta: “essas três faculdades são diferentes entre elas; como poderiam ter uma mesma essência? Santo Agostinho não teve escrúpulos em identificar essência e substância”¹⁷. Entretanto, não leva adiante a discussão. Limita-se a concluir que as três faculdades formam com a alma uma única substância, porque são inerentes à alma substancialmente, e não à maneira de um simples acidente. O tema só será retomado em 1220. A partir de então seguem-se muitas teses de oposição à identidade das potências e da *mens*; a de Guilherme de Auxerre será a primeira delas.

Para Guilherme a doutrina que identifica a alma e as três faculdades opõe-se à teologia e à filosofia. À teologia, porque é somente em Deus, infinitamente simples, que o *esse* e o *posse* se identificam; em todo ser criado, anjo ou homem, é necessário distinguir a essência da alma e seus poderes de operação. Tal doutrina contradiz também a filosofia: a árvore de Porfírio coloca a racionalidade como qualidade entre os predicados distintos da substância¹⁸. Mas não se pense que distinguindo a alma de suas faculdades fazemos delas algo de adventício,

¹⁶ *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, I, 483-502.

¹⁷ Cf. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, I, 483. PETRUS LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, lib. I, dist. 3, cap. 2, ed. Quadrachi, 1916, t. I, 35.

¹⁸ Cf. O.Lottin *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, I, 485.

acidental. Pois essas faculdades não são de modo algum qualidades acidentais à alma, mas aperfeiçoam sua essência, *non sunt adventicia ipsi animae, sed completa esse ipsius*. O composto formado pela alma e suas faculdades não é um composto físico de matéria e de forma, mas um composto lógico, à maneira de Porfírio. Conforme Lottin¹⁹, o que se chamaria hoje um composto metafísico.

Como será recebida a oposição à identidade da *mens* e das potências? O mestre dominicano Hugo de Saint-Cher (1230-1235) refuta a crítica à tese da identidade. Se as faculdades se especificam conforme seus atos, não é necessário concluir que diferem entre si, como seus atos, e que então diferem da alma? É de fato, nota Hugo, o que alguns pretenderam: as faculdades diferem entre si, embora inerentes a uma mesma essência, a da alma.

Mas logo acrescenta: se essas faculdades são inerentes à alma, não podem ser acidentalmente, pois a alma não pode ser concebida sem elas; não podemos conceber a alma sem a racionalidade (que por sua vez implica as três faculdades: memória, inteligência, vontade). Essas faculdades são portanto inerentes à alma essencialmente; são portanto idênticas à alma. Os atos dessas faculdades são diferentes, e as faculdades de onde emanam esses atos são essencialmente a mesma coisa que a alma.

Ainda entre 1230 e 1235, dois personagens de renome são levados a se pronunciar sobre o tema: o bispo e o chanceler de Paris. Guilherme de Auvergne, em seu *De anima* (1231-1236), sustenta a tese da identidade. Diz-se, nota o bispo de Paris, que a faculdade intelectual entende, e assim as outras faculdades. Mas ninguém, tão limitado que seja, admitirá que um acidente seja princípio de inteligência; portanto esse princípio só pode ser a substância da alma. Assim, não há nenhuma diferença real entre a substância da alma e suas faculdades; estas diferem entre si pela simples relação de seus respectivos atos.

Por sua vez, o chanceler Felipe também defende a identidade da *mens* e das potências. Em uma questão dedicada ao texto *Faciamus hominem ad imaginem nostram*, reúne passagens do *De Trinitate* de Agostinho, do *De spiritu et anima*, acrescentando um outro texto de São Bernardo, todos em favor da identidade²⁰.

Podemos, diz ele, distinguir três espécies de potências: uma acidental, tal como o poder que o olho tem de receber a imagem das coisas; outra natural, tal como o poder que o fogo tem de difundir seu calor; outra, enfim, essencial, tal como o poder que a matéria primeira tem de receber a forma substancial.

Este último poder é idêntico à essência da matéria primeira, visto que é através dele que esta se define essencialmente. Ora, é a este último gênero de potências que pertencem as faculdades da alma: é pelas faculdades da memória, inteligência e vontade que a alma se define. As faculdades da alma não são de modo

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cf. Ibidem. 488.

algum distintas da alma; elas diferem entre si pela relação que têm com os atos que dela emanam.

No decorrer de 1230-1235 muitos autores sustentam as mesmas teorias da identidade. O fato é portanto inegável: durante esses anos há uma reação unânime contra a posição de Guilherme de Auxerre; a tese da identidade da alma e de suas faculdades predomina.

Mas com a nascente escola franciscana as coisas se transformam. Vejamos a questão quodlibética de Paris (*Nat. lat.* 16406) atribuída a Alexandre de Hales²¹.

Para o mestre franciscano a alma é diferente de suas faculdades *secundum essentiam*, mas forma com suas faculdades uma única substância. Essa é a nova solução que, aperfeiçoada, definirá a posição da escola. A alma difere essencialmente de suas faculdades. Somente em Deus os atributos identificam-se com a essência, do mesmo modo que a essência – o *quo est* – se identifica com o *quod est*. Na alma, ao contrário, como em todo ser criado, o *quod est* difere do *quo est*; portanto os atributos ou faculdades diferem da essência.

Não podemos mais dizer que a inteligência é essencialmente idêntica à alma. Mas também se afirmará que as faculdades não são adventícias como os hábitos; pois elas se unem substancialmente à alma, *ei substantialiter insunt*. Essa distinção será muito bem recebida: ela salvaguarda a transcendência de Deus e harmoniza os textos de Agostinho sobre essência e substância.

Do mesmo modo que em todo ser criado o *quod est* difere do *quo est*, distingui-mos na alma humana a própria alma, *quod potest*, e a faculdade, *quo potest*. Entretanto a alma e as faculdades se unificam em uma mesma substância, seu sujeito comum de inerência.

Odon Rigaud, no comentário às *Sentenças* que escreveu, acrescenta precisões à solução franciscana e permanece na mesma linha de pensamento que Alexandre de Hales. Podemos distinguir, diz ele, três gêneros de identidade: a de essência, a de substância e a de sujeito.

Certas perfeições são puramente acidentais, tais como a doçura e a cor do mel, mas estão unidas à substância em um mesmo sujeito de inerência. A essa identidade do sujeito opõe-se uma identidade mais perfeita, a de muitas perfeições formando uma mesma essência: essa identidade encontra-se somente em Deus (que é a identidade das três pessoas divinas em uma mesma essência).

Entre esses dois tipos de identidade está a identidade da substância, onde vários elementos necessários e não acidentais se unem para completar a essência de um ser. Ora, tal é, prossegue Odon, a maneira de ser das potências da alma. Essas potências não são de modo algum acidentais à alma, mas por outro lado não constituem a essência da alma: são elementos necessários à perfeição da alma e inseparáveis dela.

²¹ Ibidem, 490.

Há portanto, no que se refere às faculdades da alma, mais que uma simples identidade de sujeito com a alma, menos entretanto que uma identidade de essência: há identidade de substância.

Passemos agora a Alberto Magno, contemporâneo de Odon Rigaud, e seu comentário sobre as *Sentenças*. A alma pode ser considerada sob dois aspectos: em seu ser estático, em sua perfeição absoluta, e em seu ser dinâmico, como princípio de operação²².

Sob o primeiro ponto de vista, é distinta de suas faculdades: elas provêm da alma e recebem dela sua perfeição. Sob o segundo ponto de vista, é um todo potencial que se perfaz nas suas faculdades. A alma não forma de modo algum uma mesma essência com suas faculdades: elas não são, como são os princípios *quod est* e *quo est*, componentes essenciais, mas são propriedades que supõem a essência constituída, e decorrem dela.

Todavia a alma forma com suas faculdades uma mesma substância, precisamente porque ela é um todo potencial, cujas potências, longe de serem acidentes, são necessárias para que a alma exerça seu poder de ação. A posição de Alberto Magno distingue-se das anteriores; mas, apesar da novidade da forma, permanece no mesmo âmbito de discussão apresentado pela escola franciscana: identidade de substância, mas não de essência.

Em retrospecto: primeiro rechaçada por Guilherme de Auxerre, a tese agostiniana da identidade essencial da alma e de suas faculdades reconquista, nos anos 1230-1235, a atenção dos mestres da época: Hugo de Saint-Cher, Guilherme de Auvergne, Felipe, o Chanceler, um certo mestre Odon. Logo ela sofre uma profunda modificação, que em certo sentido é sua negação: os mestres da escola franciscana negam a tese da identidade essencial, em nome da perfeição daquele que somente é simples; mas, conscientes da estreita relação entre a alma e seus meios de ação, ficam felizes por encontrar em Agostinho o termo “substância” que resolve o impasse. O achado agrada a Alberto Magno, que o enriquece com o conceito de “todo potencial” retomado por Tomás de Aquino.

O texto de Lottin encerra-se aqui. Passemos à posição de Tomás de Aquino em detalhe e ao que pode trazer de avanço para uma perspectiva não dualista de análise sobre a vontade em Agostinho.

É preciso ressaltar que também descreveremos a posição de Tomás de Aquino para apontar a dimensão e complexidade que a questão alcança. Nosso objetivo inicial era investigar a aplicabilidade da noção de todo potencial ao pensamento de Agostinho; não como garantia da não identidade entre a alma e as potências, tal como Tomás a utiliza²³, pensávamos ser possível utilizá-la como garantidora

²² Cf. *Ibidem*, 500.

²³ A noção de “todo potencial” foi utilizada, antes de Tomás de Aquino, por Alberto Magno, mas também não foi criação deste último; entretanto foi Alberto Magno o primeiro a utilizá-la como núcleo de sua exposição.

da identidade entre a *mens* e as potências²⁴. No entanto, à medida que fomos avançando na pesquisa, ficou claro que a reflexão de Tomás de Aquino, e a de alguns comentadores tomistas, não só trouxe novos elementos à discussão como também acrescentou novos problemas.

Sentimos a restrição de não se poder consultar bibliotecas (devido à carência no Brasil) para dar desenvolvimento à discussão do conceito de “todo potencial”, mas eis onde nos situamos agora: a noção de todo potencial, utilizada por Tomás de Aquino para afirmar a distinção da alma e de suas potências, é considerada por tomistas, como Tremblay, Boyer e Gardeil, como afirmativa de “consustancialidade” entre as potências e a essência da *mens*. Ora, ao analisarmos os textos de Tomás, não encontramos o termo “consustancialidade”. Tomás fala que as partes do todo potencial têm a essência do todo em si, e não a substância. Ele, na verdade, não se situaria na linha de pensamento da tradição franciscana, tal como seu mestre Alberto Magno que, afirmando a distinção entre a essência e a substância, fala de distinção de essência e unidade de substância a respeito da memória, inteligência, vontade e *mens*. Tomás considerava essência e substância como sinônimos. Eis sua ruptura com a escola franciscana. Para deixar claro esse rompimento é mais exato dizer que em Tomás, no todo potencial, as potências distinguem-se da essência; as potências fluem da essência, mas por outro lado a essência também está presente nas potências, seria portanto mais exato dizer que há uma “coessencialidade”. Ao falarmos em “consustancialidade”, poderíamos pensar que Tomás estaria seguindo o pensamento de Alberto Magno e estaria distinguindo essência de substância.

Tomás de Aquino retoma a solução de seu mestre Alberto, adaptando-a, liberando-a da fórmula franciscana: as potências são propriedades que provêm da própria essência da alma considerada como um todo potencial²⁵; não há mais aqui a distinção entre essência e substância.

A alma distingue-se de suas potências, e as potências distinguem-se entre si, mas a alma constitui com suas potências um todo potencial: ela está toda inteira em suas potências, sem estar aí conforme toda sua virtude.

Interessa-nos agora mostrar como Tomás de Aquino compreende a relação da *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* e *mens* em Agostinho, e também mostrar a própria concepção de Tomás de Aquino a respeito do tema – que difere da que atribui a Agostinho.

É concordante a idéia geral que têm da *mens* Agostinho e Tomás de Aquino²⁶. Ela é a parte superior da alma humana, através da qual ultrapassa o que há de

²⁴ O conceito de “todo potencial” não poderia ser empregado de modo contrário, isto é, para afirmar a identidade da alma e de suas potências, visto que a essência do todo estaria presente nas partes?

²⁵ *In I Sent.*, d.3, q.4, a.2, in corp. et ad I um.

²⁶ Ver Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 147.

inferior na alma e aquilo que é comum com os animais. É a parte mais elevada da alma, não é a alma, mas o que é excelente nela (*De Trin.* XV, 11; *De Verit.* Q.10, a.I, corp.). Porém, ao analisarmos o pensamento de ambos, surgem perspectivas diferentes a respeito das relações da *mens* com a memória, inteligência e vontade.

Agostinho identifica a *mens* com as potências? Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* e no *De Veritate* apresenta duas interpretações plausíveis de Agostinho, e também uma terceira concepção, sua visão particular sobre as relações entre a *mens* e as potências.

Segundo Tomás de Aquino, quando Agostinho diz que:

1) “*memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia*” (“memória, inteligência e vontade são uma vida, uma mens, uma essência”), quer dizer a mesma coisa quando, no l. IX, diz que “*mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*” (“a mens, o conhecimento e o amor estão substancialmente ou essencialmente na alma”); isto é, Agostinho não quer dizer que a essência da alma são suas potências, mas fala da *mens* enquanto se ama e conhece a si mesma, enquanto é conhecida e amada: “*se o conhecimento e o amor, enquanto referem-se à alma conhecida e amada estão nela substancialmente e essencialmente, é porque a substância ou essência da alma se conhece e se ama*” (*Summa*, q. 77, a. I)²⁷.

2) A *mens* é a essência da alma simultaneamente com a potência – *simul cum tali potentia* (*De Verit.* q. 10, a. I)²⁸ – formando uma justaposição não analisada, um todo potencial (a essência está presente nas partes do todo, que no caso são as potências; *Suma Teológica* q. 77, a. I). A *mens* não se identifica com as potências.

3.) A visão de Tomás de Aquino em parte difere da interpretação que dá de Agostinho. Ele também não identifica a *mens* com as potências, e a imagem de Deus pertence à potência intelectual (entendida em toda sua generalidade, isto é, compreendendo a memória e a vontade) e não à essência; ou então a *mens*, enquanto imagem de Deus, é essência da alma, e dela emana a potência intelectual formando um todo potencial:

“...imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius: et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia”(De Verit, q. 10, a. I)²⁹.

²⁷ “*Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur*”.

²⁸ “*Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae simul cum tali potentia*” (*De Verit.* q.10, a.I).

²⁹ “...imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius: et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia”.(De Verit, q. 10, a.I).

Em Tomás de Aquino, na *mens* o que representa Deus mais diretamente não é sua essência, pois as essências em si estão ocultas, nós as conhecemos através de seus acidentes ou atos; a atividade da *mens* se dá segundo seus atos, seus hábitos, que são princípios imediatos de seus atos, enfim, suas potências³⁰.

Dizendo de outra maneira, na alma o ser e o operar não se identificam e, portanto, a potência não se identifica com a *mens*:

“Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra (q. 54, a.3) etiam de angelo dictum est”. (Summa, q. 77, a. 1)³¹.

Tomás de Aquino no *De Veritate* (a. I) diz ser a *mens* a essência da alma, enquanto a potência intelectual é capaz de emanar da essência *nata est ab ea progredi*. No mesmo texto, mais adiante, afirma que a *mens* é a própria potência intelectual, *altissima potentiam animae* (*De Verit.*, q. 10, a. I, cf. *Ad 2m*, 7m, 8m, 9m). Mas não há contradição aí:

“Visto que a imagem divina encontra-se em nós em razão do que há em nós de mais elevado, a imagem de Deus provém da essência da alma enquanto ela é mens, isto é, denomina sua potência mais elevada; e assim a mens, enquanto a imagem está nela, designa a potência e não a essência; ou, se ela designa a essência, é enquanto a potência intelectual pode provir dela (*De Verit.* q. 10, a. 1)”³².

A *mens* enquanto sede da imagem de Deus é a potência da alma mais elevada, ou a essência da alma enquanto dela emana a potência. Em suma, sob o ponto de vista absoluto do ser, a *mens* designa diretamente a essência da alma, enquanto é capaz de fazer emanar de si a potência intelectual. Como sede da imagem, a potência intelectual vem em primeiro lugar, a essência em segundo.

A localização da imagem na *mens*, enquanto designa a potência intelectual em toda sua generalidade (isto é, incluindo a vontade e memória), aparentemente choca-se com certas passagens do livro IX, II do *De Trinitate*, onde Agostinho parece atribuir à *mens*, sede da imagem de Deus, o absoluto de uma essência. Diz Agostinho: “*mens et spiritus essentiam demonstrant*”. Como entender essa passagem? O próprio Tomás de Aquino apresentou essa aparente objeção contra a localização da imagem na *mens* considerada como potência. Mas eis como Agostinho deve ser compreendido: a *mens* e o *spiritus* (*De Trin.* l.XV, 22) não são termos relativos (a outros), mas designam a essência, *essentiam demonstrant*

³⁰ Cf. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 148 (*Summa th.*, I, qu. 93, a.7; *De Ver.*, q. 10, a.3).

³¹ “... a operação da alma não está no gênero da substância; a não ser em Deus, cuja operação é sua substância; e por isso a potência de Deus, que é princípio de operação, é a própria essência de Deus. Isso não pode ocorrer nem na alma nem em nenhuma criatura, como foi dito acima ao se falar sobre os anjos”.

³² “Cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius: et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia”.

(l. IX, 2). *Amor* como *notitia*, a saber, os dois últimos termos da primeira trindade (*mens*, *notitia*, *amor*), implicam, para Agostinho, uma relação, ao passo que o primeiro termo, *mens*, apresenta-se como um absoluto, uma essência.

A principal preocupação de Agostinho, quando se ocupa da *mens*, é a de ressaltar na alma humana a imagem de Deus. Quando diz “*mens et spiritus essentiam demonstrant*”, cabe explicitar o contexto em que é utilizada e o sentido atribuído à palavra essência. Ela não representa o sujeito de acidentes, das potências, como erradamente se poderia supor, mas trata-se de “essência” no sentido de que não implica relação³³.

Conclusão: Quando Agostinho no *De Trinitate* diz que “*mens et spiritus essentiam demonstrant*”, não está considerando a *mens* como sinônimo de essência enquanto se opõe à potência, mas como uma essência concebida absolutamente, que se opõe ao que é relativo (como a *notitia* e o amor)³⁴.

Notemos agora a diferença entre a fórmula *simul cum tali potentia*, através da qual Tomás sugere que podemos compreender Agostinho, e a fórmula que Tomás adota quando fala da *mens* como sujeito da imagem: *mens in quantum ab ea nata est progredi talis potentia*.

A primeira designa uma realidade formada pela justaposição não analisada da essência e da potência. A segunda distingue a realidade da essência e da potência: a *mens* designa a essência da alma, não conjuntamente à potência, mas no sentido de que dela provém ou se pode extrair sua própria potência (intellectual).

Em suma, Tomás de Aquino atribui a Agostinho uma perspectiva semelhante à sua, com algumas variações; o resultado de ambas (a interpretação de Agostinho e a perspectiva de Tomás) é o mesmo: as potências não se identificam com a essência da alma. A *mens* é essência da alma, conjuntamente com a potência em toda sua generalidade – Agostinho; a *mens* é essência, e dela emana a potência – Tomás.

Endereço da Autora:
Rua Ourânia, 120 / 72
05445-030 São Paulo — SP
e-mail: mservulo@hotmail.com

³³ Na primeira trindade (*mens*, *notitia*, *amor*), Tomás de Aquino nota que a palavra *mens* exprime a parte superior da alma, no estado absoluto, sem denunciar nenhuma relação como a palavra homem; ao contrário das palavras *notitia* e *amor*. Estes dois últimos termos da primeira trindade implicam, para Agostinho, uma relação, ao passo que o primeiro termo apresenta-se como um absoluto, uma essência. Tal é a palavra homem.

³⁴ Cf. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 151.