

FACULDADE DE SÃO BENTO
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLIANE GOMES RODRIGUES

O HOMEM EXTERIOR E O HOMEM INTERIOR
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

São Paulo

2015

CARLIANE GOMES RODRIGUES

**O HOMEM EXTERIOR E O HOMEM INTERIOR
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade de São Bento como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Joel Gracioso

São Paulo

2015

CARLIANE GOMES RODRIGUES

**O HOMEM EXTERIOR E O HOMEM INTERIOR
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade de São Bento como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Joel Gracioso

Monografia defendida e aprovada pela
Comissão julgadora em: 01/02 /2016

Membros da Comissão Julgadora

Prof. Dr. Joel Gracioso (Orientador)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez

A Deus-Trindade, em quem vivemos, nos
movemos e existimos.

AGRADECIMENTOS

A realização do curso de Licenciatura em Filosofia e deste trabalho tornou-se possível devido à colaboração pronta e generosa de muitas pessoas. Destaco em especial Dom Mathias Tolentino Braga pelo apoio e incentivo; aos professores da Faculdade de São Bento-SP, assim como os amigos de sala que compartilharam conhecimentos, ânimo e o desejo pela Verdade. Ao Sr. Ismael Pontes. Agradeço ainda a meus pais, meus irmãos pela presença constante, a família religiosa à qual pertença (Filhas da Pobreza do SS. Sacramento) e ao meu orientador Prof. Dr. Joel Gracioso pelas correções, sugestões e disponibilidade.

[...] nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantajava aos animais. [...] portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente.

Santo Agostinho

RESUMO

O presente trabalho se dispõe a analisar o que é o homem exterior e o que é o homem interior, tal como está descrito por Agostinho, sobretudo, na sua obra *De Trinitate*, livro XII, capítulos I e II. As características próprias do homem (exterior e interior) serão estabelecidas e explicadas de maneira clara, buscando entender o que lhes compete, o que os qualifica, assim, como também o que os distingue um do outro. Pretende-se averiguar o que o homem traz em si que o diferencia de todos os outros animais criados e o que nele mais propriamente pode ser dito imagem e semelhança de Deus.

Palavras-chave: Agostinho, homem exterior, homem interior, corpo, *anima*, *mens*, imagem, semelhança

ABSTRACT

The present work analyzes what is the exterior man and what is the interior man, as described by Augustin, specifically in his writing, *The Trinity*, book XII, chapters I and II. The characteristics of the man (exterior and interior) will be defined and explained very clearly, in order to understand what creates them, what classifies them and what distinguishes one from the other. It is intended to verify what men bring with themselves that differentiates them from other animals and what can be said of their image and similarity to God.

Key-words: Augustin, exterior men, interior men, body, *anima*, *mens*, image, similarity

RÉSUMÉ

Le présent travail se propose d'analyser ce qu'est l'homme extérieur et ce qu'est l'homme intérieur, tel qu'il est décrit par Augustin, principalement dans son oeuvre *De Trinitate*, livre XII, chapîtres I et II. Les caractéristiques propres à l'homme (extérieur et intérieur) seront établies et expliquées d'une manière claire, cherchant à comprendre ce qui leur revient, ce qui les qualifie, ainsi que ce qui les distingue l'un de l'autre. Il s'agira de vérifier ce que l'homme porte en lui qui le différencie de tous les autres animaux créés et ce qui, en lui, plus spécifiquement, peut être dit image et ressemblance de Dieu.

Mots-clé: Augustin, homme extérieur, homme intérieur, corps, *âme*, *mens*, image, ressemblance

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	15
1 A CORRETA DISTINÇÃO ENTRE SABEDORIA E CIÊNCIA.....	15
CAPÍTULO 2	19
2 O HOMEM EXTERIOR	19
2.1 CORPO E <i>ANIMA</i>	19
2.2 CONHECIMENTOS SENSÍVEIS, IMAGENS E LEMBRANÇAS DAS SENSações 24	
CAPÍTULO 3	29
3 O HOMEM INTERIOR	29
3.1 A <i>MENS</i>	29
3.2 A <i>MENS</i> COMO <i>IMAGO DEI</i>	35
4 CONCLUSÃO.....	42
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	45

1 INTRODUÇÃO

O principal intento deste trabalho é descrever o que Agostinho diz sobre o homem exterior e sobre o homem interior, a partir, sobretudo, do livro XII, cap. 1 e 2 do *De Trinitate*. A obra começa a ser escrita no ano de 399 e só será concluída, devido a alguns contratempos, cerca de 20 anos depois entre 419 e 420¹. Sendo um dos mais difíceis feitos de Agostinho,² ele procura chegar a Trindade por meio das similitudes trinitárias, quer na criação, quer no próprio homem. Neste caminho ascensional o autor se atém às obras criadas que trazem em si rastros de seu Criador, a procura da Trindade “não uma qualquer, mas a Trindade que é Deus, o Deus verdadeiro supremo e único”³. Vemos, assim, que sua busca tem um fim, um objetivo; não é um caminho sem destino, tem-se uma meta; “desejo conhecer Deus e a alma”⁴, para isso ele se detém no homem, pois este “ganha uma interpretação que generaliza a primazia por sobre o conjunto da criação divina”⁵ já que é a seu respeito que foi dito: “Façamos [...] à nossa imagem, como nossa semelhança”⁶, o que nos permite afirmar que “para Agostinho, onde Deus está, aí também se encontra o homem; e onde está o homem, aí também podemos encontrar Deus”⁷.

O conceito de *homem* esteve sempre presente para o próprio homem através da história. Foi um dos assuntos mais tratados pelo mundo antigo. A cultura grega que floresce nos séculos VIII e VII A. C. nos desenha a concepção clássica do homem. Desenho este caracterizado por sua riqueza, mas também por sua complexidade⁸.

Podemos ver a título de exemplificação a interessante imagem de homem formada por Diógenes de Apolônia um pré-socrático, que é tido como o “primeiro autor representativo de um pensamento antropológico claramente definido”⁹. Para ele o homem goza de uma superioridade que o distingue de todos os outros animais, pois este possui uma estrutura física corporal diferenciada pela postura vertical e pela marcha. Embora pareça uma observação simples, ela é repleta de significação. Vemos, no decorrer de seu pensamento, outra

¹ROSA, José M da Silva. *De Trinitate* de Sto Agostinho, em colab. Notas, Introd. Coimbra: Paulinas, 2007, p.

²Id., 2007, XXI.

³AGOSTINHO, Santo. *De Trinitate*. Coimbra: Paulinas, 2007, IX. 1.1.

⁴AGOSTINHO, Santo. *Soliloquios*. São Paulo: Paulinas, 1993, I. 2-7.

⁵NOVAIS, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 197.

⁶A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

⁷CAMPELO, Moisés M. *Temas de filosofia agostiniana*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 15.

⁸VAZ, Henrique C. Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 27 e 28.

⁹Ibid., p. 30.

característica própria do homem; ele constata outra especificidade humana, o olhar voltado para o alto, que segundo ele, indica a capacidade particular do homem para a contemplação dos astros¹⁰. Tal concepção vai se desenvolvendo e ganhando novos representantes, que contribuem de maneira significativa com o pensamento que se forma a respeito do ser humano.

No ocidente, uma das grandes chaves de leitura da compreensão filosófica do homem é representado por Sócrates, que como se sabe nada escreveu, mas seguindo as interpretações de comentadores seus, sua meditação fez emergir na história uma nova concepção de homem, segundo a qual o “humano” está estritamente ligado a uma dimensão interior do mesmo, a uma capacidade de interioridade, que ele nomeia de *psyché* (alma). Sendo assim, vinculado a esta atribuição ele concebe o homem enleado a uma teleologia do bem e do melhor; a uma valorização do indivíduo, resultado do “conhece-te a ti mesmo”; e exaltação do homem como portador de um *logos*, homem que fala e discorre (*zôon logikón*)¹¹.

A influência platônica também é vista como uma das mais poderosas compreensões a respeito do homem:

A antropologia platônica pode ser considerada uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*Paidéia*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do “homem interior” e da “alma” (*psyché*)¹².

A visão platônica antropológica é apresentada como uma unidade resultante de uma síntese dinâmica de temas. Em Platão, o homem é tema de seus diálogos na medida em que o filósofo trabalha situações concretas, que provocam o aparecimento dos conteúdos que serão a visão platônica do ser humano (homem). Temos, então, o tema do *logos* verdadeiro, da imortalidade, do destino, a educação do indivíduo seja em si mesmo ou na cidade, o tema do desejo, do movimento imanente à alma, o tema do homem na ordem do mundo, sua relação com o divino. Todas estas temáticas vão traçando a imagem antropológica platônica¹³. É importante observar que a visão de Platão em alguns aspectos será importante, num primeiro momento, para a compreensão filosófica de Agostinho e as questões por ele refutadas, sobretudo, a tese platônica de uma realidade material e outra imaterial. Tais questões lhe

¹⁰VAZ, 1991, p. 31.

¹¹Ibid., 1991, p. 33-35.

¹²Ibid., 1991, p. 35.

¹³Ibid., 1991, p. 38.

chegaram por uma fonte já modificada e acrescentada, que é considerada a última concepção antropológica clássica, o neoplatonismo, com especial relevo à pessoa de Plotino.

A filosofia Neoplatônica (séculos III-VI) faz parte do período chamado Antiguidade Tardia e alguns de seus pensamentos serão de grande monta e novidade para o conceito de homem neste contexto levantoso do poder imperial romano, caracterizado por grandes diversidades de povos e conseqüentemente de crenças. Neste contexto, duas presenças se levantam com maior destaque: o Neoplatonismo e o Cristianismo, como forma de orientação espiritual para aquela época conturbada. “É na obra de Plotino que a imagem neoplatônica do homem encontra sua expressão mais completa, sendo a questão o que é o homem? um dos fios condutores para a leitura das *Enéadas*”¹⁴. Compete-nos aqui, apenas mencionar que tudo indica que Agostinho teve não somente contato com esta obra e outros escritos neoplatônicos, mas também teria sido fortemente influenciado por elas em aspectos relevantes.

Assim como os filósofos clássicos, Agostinho, fazendo parte da expressão latina, terá o homem como objeto de reflexão. Na sua obra *Solilóquios* investiga sobre o homem¹⁵ e várias são as passagens onde expressa sua admiração diante deste ser: “Entre os animais terrenos ocupa o primeiro lugar o homem, feito por Deus à sua imagem”¹⁶; “Grande abismo é o próprio homem, Senhor!”¹⁷ e “Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, múltipla e extraordinariamente ampla”¹⁸. O homem possui um valor que lhe é inerente e ontológico, distinto de tudo o mais; em Agostinho, isso fica evidente na medida em que o homem é mistério que ajuda a decifrar o Mistério, pois é sua imagem e semelhança, “[...] é uma natureza sublime porque é capaz de uma natureza suprema e dela pode ser partícipe”¹⁹.

Esse esboço na história nos situa no tempo e em uma visão da concepção de homem, ainda que sob aspectos muitos gerais da problemática antropológica, que na referência ao qual nosso trabalho vai se desenrolar ganha um lugar específico vinculado à necessidade de demarcar o que compete à Sabedoria e o que compete à Ciência, segundo o livro XII do *De Trinitate*. Agostinho entende a ciência, neste contexto, como o conhecimento das coisas humanas, e a sabedoria, como das coisas divinas. Uma não se opõe a outra, mas estão dentro

¹⁴VAZ, 1991, p. 48.

¹⁵AGOSTINHO, 1993, I. 2-7.

¹⁶ AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012, XII. 27. 1.

¹⁷ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultura (os pensadores), 1980, IV. 14.20.

¹⁸ Ibid., X. 27. 26.

¹⁹AGOSTINHO, 2007, XIV. 4.6.

de uma relação hierárquica, onde a primeira é necessária para que se chegue à segunda, ou seja, é por meio da ciência que o homem vai ascender até ao nível da contemplação da sabedoria, quando sua mente, já apartada das realidades inferiores, contempla as coisas divinas. Assim, é verdadeiro afirmar que a ciência é menos nobre que a Sabedoria, e que, na procura pela imagem e semelhança de Deus no homem, a ciência está para o homem exterior, e a sabedoria é dita mais propriamente, do homem interior. Assim, é em consonância com essa interpretação que surge, também, a inevitável tarefa, colocada por Agostinho no início do livro XII do *De Trinitate* de se perguntar: o que é o homem exterior e o que é o homem interior? Buscaremos encontrar a resposta no pensamento do mesmo que as lançou. Tudo indica que ao filósofo cristão a resposta a essas indagações lhe impedirá de trocar os meios pelo fim, o passageiro pelo eterno, enfim, as similitudes pelo que realmente pode ser dito semelhante entre o homem e Deus. Portanto, é o que veremos.

Nossa exposição possui uma parte introdutória que nos lançará dentro da problemática do tema proposto, porém, vai ser composta em sua maior parte, dos capítulos que tratarão pormenorizadamente das definições, manifestações e elucidações do que seja o homem exterior e homem interior e na sequência a conclusão do pensamento. Vejamos um pouco mais de como o trabalho está dividido:

O primeiro capítulo vai tratar da necessidade da correta distinção entre a sabedoria e a ciência. É de clara evidência que este tema é proporcional e diz respeito, também, ao homem exterior e interior no *De Trinitate*, sobretudo nos últimos livros (XII, XIII, XIV). No início do livro XIII, vemos notoriamente que na distinção da função da mente racional nas realidades temporais (própria do homem exterior) e a função mais nobre da mesma mente que se dá a contemplação (própria do homem interior), é por Agostinho melhor exemplificado, como as coisas que dizem respeito à ciência e à sabedoria²⁰.

No segundo capítulo é focada de maneira bastante gradual a primeira parte do tema mais especificamente tratado neste trabalho: o homem exterior. Apesar de este ser descrito por Agostinho e analisado em todo o livro XI, e recorreremos a algumas passagens dele, é seguido com mais atenção a descrição que o autor dá ao homem exterior no primeiro capítulo do livro XII, como uma espécie de resumo do mesmo. Falamos, então, e procuramos descrevê-lo dentro de dois subtítulos, que são: corpo e *anima* e conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações.

²⁰AGOSTINHO, 2007, XIII. 1.1 e 1.2.

No terceiro capítulo discorreremos sobre a segunda parte mais específica do tema que é o homem interior. Começamos por defini-lo como *mens* e num segundo momento a *mens* como *imago Dei*.

E por fim a conclusão que reúne uma panorâmica deste caminho traçado e vivido por Agostinho que partindo do exterior, chega ao interior e lá se encontra com a parte do homem que mais propriamente pode ser dita imagem e semelhança de Deus.

CAPÍTULO 1

1 A CORRETA DISTINÇÃO ENTRE SABEDORIA E CIÊNCIA

O tema da sabedoria nas obras de Agostinho aparece com uma determinada frequência e definir o conceito exato em que ele usava essa palavra nas várias obras é tarefa difícil; debruçaremos-nos mais sobre o modo por ele expresso e definido nos livros finais do *De Trinitate*. “A sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”²¹. Também é provável que o *De Trinitate* seja a obra em que Agostinho mais trabalha na distinção entre sabedoria e ciência, ele faz isso buscando estabelecer uma relação clara entre ambas, mas também supondo uma hierarquia existente entre as duas. Para ele a ciência “é o conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessário à realização das ações da vida”²². É aquela que se ocupa e se volta para as necessidades materiais, que tem sua importância, mas é marcada pela efemeridade própria das coisas que passam. A sabedoria é vinculada a parte de nossa mente que está voltada para as coisas mais elevadas, aquela que se dedica ao incorpóreo e ao eterno²³. Por isso, essa parece ganhar vantagem em relação à ciência, onde uma se volta para a exterioridade e a outra se ocupa, sobretudo, da contemplação das coisas do alto.

No entanto, poderíamos pensar que tais definições não correspondem àquelas apreoadas à sabedoria cujo amor é objeto da filosofia, o que seria um equívoco, pois “o estudo da sabedoria consiste na ação e na contemplação, uma parte pode chamar-se ativa e outra, contemplativa”²⁴, ambas possuem funções que longe de se contradizerem se completam, “a ativa tem como mira organizar a vida, isto é, estabelecer costumes; a contemplativa pretende considerar as causas da natureza e a verdade pura”²⁵. Tais estudos a respeito da sabedoria foi exatamente o que levou o discípulo mais eminente de Sócrates que “destacou-se pelas vivas claridades da glória mais legítimas,” Platão “verdadeiro príncipe da filosofia pagã,”²⁶ ao “aperfeiçoamento da filosofia, ao reunir as duas partes e dividi-las em três. Uma é a moral e diz respeito principalmente à ação; outra, a natural, compete à

²¹ AGOSTINHO, 2007, XII. 15.25.

²² AGOSTINHO, 2007, XII. 12.17.

²³ AGOSTINHO, 2007, XII. 3.3.

²⁴ AGOSTINHO, 2012, VIII. 4.

²⁵ *Ibid.*, VIII. 4.

²⁶ *Ibid.*, VIII. 4.

contemplação; a terceira, a racional, distingue o verdadeiro do falso”²⁷. Tudo isso é assunto da filosofia no que diz respeito diretamente ao homem, mas, sobretudo, diz respeito a Deus, pois nele “se encontram a causa da existência, a razão da inteligência e a ordem das ações”²⁸, por isso que “o homem foi criado para atingir, pela existência do ser, o Ser por excelência, quer dizer, o único Deus verdadeiro, soberanamente bom, sem o qual natureza alguma subsiste, nenhuma ciência instrui e nenhum costume convém”²⁹.

O pensamento de Agostinho é sempre marcado por um caminho ascensional e hierárquico. Ele parece admitir a contribuição dos filósofos pagãos, acentuadamente, a doutrina platônica, “esses filósofos, tão verdadeiramente dignos de preferência aos demais, [...]”³⁰. Há uma aproximação entre estes e a verdade da fé cristã, vejamos:

Todos os filósofos, pois, que a respeito do verdadeiro e supremo Deus pensaram ser o autor da Criação, a Luz das inteligências, o fim das ações, que dele nos vêm o princípio da natureza, a verdade da doutrina e a felicidade da vida, [...] repetimos, preferimo-los a todos os outros e confessamos que nos tocam de perto³¹.

Contudo, o que vai ficando claro, no que diz respeito à contribuição destes filósofos é que é possível um avizinhamo e até uma aprendizagem com estes, nos elementos de verdade que encontramos em suas doutrinas, como por exemplo, o reconhecimento de um Deus Criador que dá origem e fundamenta a natureza:

Acima de toda natureza da alma, admitem Deus, que não apenas fez o mundo visível, com frequência denominado céu e terra, mas também, em absoluto, toda alma. Fez também a alma racional e intelectual, como a alma humana, bem-aventurada por participar-lhe da sua luz incomensurável e incorpórea³².

Portanto, vemos, que Agostinho nomeia de verdadeira filosofia e conseqüentemente de verdadeiros filósofos aqueles que se ocupam da sabedoria que é Deus, logo, o filósofo é aquele que ama a Deus³³.

No entanto, a sabedoria, igualmente, é dita ciência. Em que consiste tal afirmação?

²⁷ AGOSTINHO, 2012, VIII. 4.

²⁸ Ibid., VIII. 4.

²⁹ Ibid., VIII. 4.

³⁰ Ibid., VIII. 7.

³¹ Ibid., VIII. 9.

³² Ibid., VIII. 1.

³³ Ibid., VIII. 1.

Agostinho diz: “também eu [...] não silencieei que se poderia designar não só sabedoria, mas também ciência, o conhecimento de ambas as realidades, isto é, das divinas e das humanas”³⁴, desta maneira sabedoria e ciência parece se equipararem. A ciência é dita “todo conhecimento certo e indubitável,”³⁵ e que “a sabedoria não seria um conhecimento digno desse nome se não apresentasse as características de uma certeza absoluta”³⁶, logo, se “não fosse um conhecimento científico”³⁷. Agostinho continua dizendo, “mas de acordo com a distinção que faz o apóstolo ao dizer: A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência, essa definição deve ser dividida [...]”³⁸. Ele atribui à primeira, ou seja, à sabedoria a ciência das coisas divinas e à segunda, que é a ciência, o conhecimento próprio das coisas humanas; essa distinção, longe de ser uma questão didática ou prática, é uma questão crucial para se chegar onde se pretende. Assim, “a confusão entre a sabedoria propriamente dita e a ciência seria fatal à ideia de sabedoria”³⁹. No início do livro XIII do *De Trinitate*, Agostinho discorre sobre uma passagem do prólogo de João e conclui: “há aí coisas que respeitam à ciência, outras, à sabedoria”⁴⁰. O fato é que aquela não pode ser tida como esta, que se ocupa das coisas divinas, então, esta e não aquela é responsável de nos conduzir ao Sumo Bem, ou seja, a beatitude, ou ainda, ao nosso fim último:

Se, portanto, a distinção correta entre sabedoria e ciência reside em que à sabedoria respeita o conhecimento das coisas eternas e à ciência o conhecimento racional das coisas temporais, não é difícil ajuizar qual delas deve ser preferida e qual delas deve ser preterida em relação à outra⁴¹.

Por conseguinte, fica dada uma noção de hierarquia onde a ciência está subordinada à sabedoria. A mente humana parece progredir, passando das coisas exteriores e corporais às interiores e inteligíveis. Fica em evidência a necessidade de identificar e determinar o que é papel de cada uma, qual a atividade que lhes compete. Seguindo este raciocínio, Agostinho analisa “a que ordem de conhecimento a sabedoria pertence”⁴² e trata de determinar “as

³⁴ AGOSTINHO, 2007, XIV. 1. 3.

³⁵ GILSON, 2010, p.225.

³⁶ Ibid., p. 225.

³⁷ Ibid., p. 225.

³⁸ AGOSTINHO, 2007, XIV. 1. 3.

³⁹ GILSON, 2010, p 225.

⁴⁰ AGOSTINHO, 2007, XIII. 1.2.

⁴¹ AGOSTINHO, 2007, XII. 15. 25.

⁴² GILSON, 2010, p. 225.

atividades mais nobres”⁴³, em extrema consonância com a necessidade de indagar e averiguar sobre o homem exterior e o homem interior.

Assim sendo, a ligação entre ciência e homem exterior, sabedoria e homem interior pode ser analisada da seguinte forma: já que os primeiros são aqueles que lidam com as realidades corporais, sensíveis e temporais, ou seja, estão totalmente voltados para a ação, e os segundos estando mais em contato com as verdades eternas, voltados, sobretudo, à contemplação, estes são mais habilitados para a orientação e administração daqueles. Passemos, então, a uma análise mais pormenorizada do homem exterior e do homem interior.

⁴³Ibid., p. 225.

CAPÍTULO 2

2 O HOMEM EXTERIOR

Dentro da distinção entre sabedoria e ciência, Agostinho trata de identificar a correspondência existente entre duas esferas dessemelhantes. Lembremos do objetivo primeiro de Agostinho: ele está à procura de similitudes da Trindade e procura estabelecer um caminho para dentro, para o interior, “daí que o tempo inste comigo para procurar esta mesma trindade no homem interior”⁴⁴, aspirando encontrar aquilo que é seu intento. Desta maneira se dispõe a romper com a exterioridade na alma e se “encaminhar do homem animal e carnal, que se chama homem exterior [...] para o homem interior”⁴⁵. Agostinho, procura delimitar bem as características de ambos, pois “[...] o homem interior é dotado de inteligência,”⁴⁶ e “o homem exterior é dotado dos sentidos do corpo”⁴⁷. Começaremos por analisar o segundo.

2.1 CORPO E ANIMA

Segundo Agostinho, o que temos em comum em nosso espírito com os animais irracionais pertence propriamente ao homem exterior. Desta maneira o mais óbvio é começarmos nos perguntando: O que pertence ao homem que, também, é partilhado pelos animais?

Para o filósofo cristão, procurar uma imagem da Trindade naquilo que se corrompe seria mais fácil de ser reconhecido, devido a nossa condição de mortais e carnis, que nos faz lidar com as coisas visíveis com maior familiaridade que com as inteligíveis. Ele ressalta:

[...] estabelecemos com os corpos uma tão grande familiaridade, e a nossa atenção, deslizando de modo surpreendente para o exterior, projeta-se de tal modo neles que,

⁴⁴AGOSTINHO, 2007, XI. 9. 16.

⁴⁵Ibid., XI. 11. 18.

⁴⁶Ibid., XI. 1.1.

⁴⁷Ibid., XI. 1. 1.

ao ser arrancada da incerteza do mundo dos corpos para se fixar com conhecimento mais seguro e mais estável no espírito, de novo torna para eles e busca o seu repouso no lugar de onde tirou sua fraqueza⁴⁸.

O que Agostinho parece querer nos prevenir é que devemos estar atentos, pois na busca pelas realidades inteligíveis e espirituais, podemos encontrar dificuldades devido a nossa condição enferma que nos puxa para o sensível e exterior, sendo que devemos colher destas realidades exteriores e corporais, exemplos de similitude. A reflexão do filósofo cristão, desta forma, parte da realidade sensível, pois nesta relação, nós gozamos de aproximação com os animais.

Ora, o que partilhamos com os outros animais, o que temos em comum com eles é um corpo, uma espécie de vida que move este corpo, os sentidos e a capacidade de por meio destes sentidos guardarmos imagens e lembranças e recorrermos a eles quando necessário, consultando-os através da recordação. Noutras palavras, “corpo material, vida vegetativa, conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações”⁴⁹. Toda essa descrição analógica entre o homem e os outros animais evoca uma realidade totalmente sensível, até aqui o homem é avaliado no âmbito da exterioridade. Agostinho diz que em tudo isso há uma coisa em que nos diferenciamos dos irracionais “porque pela figura do corpo andamos eretos e não curvados,”⁵⁰ e que:

Nesta diferença, alerta-nos aquele que nos criou para não sermos, na melhor parte de nós, isto é, no espírito, semelhantes aos animais irracionais, dos quais nos distanciamos pela posição ereta do corpo. Não para que projetemos o espírito naquilo que há de mais sublime nos corpos. Buscar neles o repouso da vontade é rebaixar o espírito. Mas, da mesma forma que o corpo se eleva naturalmente em direção àqueles que são os corpos mais elevados, isto é, os celestes, assim também o nosso espírito, que é substância espiritual, se deve elevar, não pela arrogância do orgulho, mas pela piedade da justiça, até aos corpos mais sublimes, na natureza espiritual⁵¹.

⁴⁸Ibid., XI. 1. 1.

⁴⁹GILSON, 2010, p. 225.

⁵⁰ AGOSTINHO, 2007, XII. 1.1.

⁵¹ Ibid., XII. 1. 1.

O corpo nesta perspectiva parece estar à disposição da parte mais elevada do homem. O tronco físico possui em sua estrutura uma espécie de indicação, de sinal, que é sua postura alçada, a lhe falar da possibilidade de que a ele (o homem) não só é permitido, mas ele é chamado a ultrapassar a esfera meramente sensível e exterior, para chegar àquilo que realmente é sua natureza mais elevada e espiritual. Do contrário, o homem se relaciona com as coisas muito semelhantemente aos animais, não exercendo sua capacidade de transcender a realidade meramente corpórea. Portanto, se o homem tem essa faculdade e não busca exercê-la, isso parece indicar, nas próprias palavras de Agostinho, que há uma espécie de rebaixamento. Projetar o espírito, ou seja, a parte mais elevada do homem, apenas ao sensível é assemelhá-lo ao irracional, quando dever-se-ia a exemplo dos corpos que se direcionam para os astros celestes, ou ao céu, elevá-lo ao que é mais sublime e elevado.

Aqui, mais uma vez, cabe-nos recordar que embora o *De Trinitate* seja uma obra do período de maturidade de Agostinho as suas expressões não deixam de evocar algumas de suas experiências passadas, pois vale lembrar que Agostinho antes de sua síntese cristã foi por muito tempo conhecedor do maniqueísmo que possuía uma doutrina corporalista-materialista da realidade⁵², contudo, superando-a, como ele mesmo nos relata nas suas *Confissões*.⁵³ É essencial evocar que essa visão materialista maniqueísta decaiu em Agostinho, após seu encontro com o platonismo, pois ele se dá conta de que ela era insuficiente para corresponder a ideia de verdade que o homem tem em si. É fundamental adentrarmos um pouco mais nestes detalhes que cooperam grandemente com nossa pesquisa.

O maniqueísmo⁵⁴ surge na vida de Agostinho como a possibilidade de ingressar numa religião que lhe fundamentasse a doutrina experimentada por ele no *Hortensius*, uma busca de juntar sabedoria e religião. Até antes de ler o livro de Cícero, Agostinho ainda não tinha sentido fome de “alimentos incorruptíveis”, mas agora sim. Quer encontrar tal alimento nos

⁵²Para compreender a antropologia agostiniana, é útil lembrar que Agostinho, antes de chegar à sua síntese cristã, foi um bom conhecedor do maniqueísmo, adotando, por isso, uma visão corporalista-materialista da realidade. Isso quer dizer que ele concebia tudo como dotado de um corpo, fosse ele mais ou menos denso. Com efeito, os maniqueus interpretavam a realidade como resultante da luta eterna entre dois princípios, o bem e o mal, que seriam, de certa forma, materiais. É por essa razão que Agostinho, quando narra seu itinerário biográfico-intelectual nas *Confissões*, lembra-se de sua fase maniqueísta como um momento em que, quase de maneira cômica, era atormentado pela questão de saber se um elefante possuía uma porção maior de Deus do que um pardal; afinal, o ser divino era visto como algo que envolvia toda a realidade. SAVIAN FILHO, Juvenal; BOÉCIO. O ser humano é corpo-alma (sobre Agostinho de Hipona). Cult (São Paulo), São Paulo, 2012, p. 36 - 37. Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2012/09/obra-completa-de-santo>>. Acesso em: 04 out. 2015.

⁵³AGOSTINHO, 1980, V. 7.12.

⁵⁴Sobre: histórico e aprofundamento sobre Mani e sua doutrina, ler: BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 76-86 e BRAUN, Peter. *Agostinho: uma introdução*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 57-74.

maniqueus, mas estes só lhe serviram “iguarias terrenas”⁵⁵. Num olhar posterior, quando narra seu itinerário bibliográfico, nas *Confissões* ele relata:

E, assim caí nas mãos de uns *homens* orgulhosamente tresvariados, extremamente carnis, e palradores, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome Senhor [...]. E diziam: “Verdade e verdade”, e muito se falavam dela, e não estavam de nenhum lado dentro deles, mas diziam mentiras não somente sobre ti, que és verdadeiramente a verdade, mas também sobre os elementos deste mundo, tua criatura, [...] Ó Verdade, Verdade, quão intimamente a medula da minha alma suspirava por ti [...]”⁵⁶.

Agostinho se refere sobre a concepção errônea dos maniqueístas a respeito de Deus e das criaturas e confessa a sua própria dificuldade de conceber Deus destituído de um corpo:

E como podia vê-lo eu, cujos olhos não conseguiam ver além do corpo e cujo espírito não via para além dos fantasmas? E não sabia que Deus é espírito, que não tem membros em comprimento e largura, que não tem matéria, porque a matéria é menor na parte que no todo, e, se for infinita, é menor numa parte delimitada por um espaço definido do que pelo infinito, e não está em toda a parte, tal como o espírito, tal como Deus. E ignorava inteiramente que coisa há em nós, segundo a qual somos, e segundo a qual na Escritura é dito com verdade que somos à imagem de Deus⁵⁷.

A concepção materialista de mundo dos maniqueus refere-se igualmente ao seu modo de enxergar o homem, ou seja, a sua antropologia “é totalmente marcada por sua visão dualista básica. O corpo humano é um mal, pois é criado pelos demônios das trevas. Em contrapartida, a alma é luz e pertence, por sua natureza, ao Pai, o Grande”⁵⁸. Agostinho se distancia dessa concepção, pois apesar de ser influenciado por ela, não aceitará tal realidade posteriormente, apartando-se deste pensamento e até refutando-o. É importante nos darmos conta de que embora Agostinho admita e seja até enfático a respeito de uma certa prioridade da alma sobre o corpo, ele jamais tem nesta concepção um desprezo pelo mesmo, como alguns podem pensar. Um exemplo disso é quando faz referência ao sepultamento dos mortos e diz: “Se a roupa do pai, o anel ou objeto semelhante é mais precioso para os filhos na medida em que sua piedade filial é mais terna, que cuidados não nos merece o nosso corpo

⁵⁵BRACHTENDORF, 2008, p. 85.

⁵⁶AGOSTINHO, 1980, III. 6. 10.

⁵⁷AGOSTINHO, 1980, III. 7. 12.

⁵⁸BRACHTENDORF, 2008, p. 80.

que nos está mais intimamente ligado que a roupa seja qual for?”⁵⁹ e ainda, “o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório; faz parte de sua natureza”⁶⁰. Para o filósofo cristão o homem é formado por corpo e alma, numa espécie de harmonia, de identidade, não num sentido de ser uma mesma substância, mas de terem uma unidade, que apesar de diferentes, só na junção dos dois o homem é constituído. Nem alma, nem corpo podem ser referidos singularmente ao homem, pois este, o homem, é formado por alma e corpo juntos, como ele nos afirma “estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma”⁶¹.

A outra característica com a qual nos aproximamos dos animais é que equivalentemente a eles o nosso corpo possui uma vida que o anima. Ou seja, o homem tem uma *anima*, também os animais.

A compreensão do filósofo cristão indica que segundo ele todos possuem uma alma, só que dentro de uma nuance; deste modo todo corpo que possui animação pode ser identificado através dessa função vital como possuidor de uma *anima*, no entanto, uma alma pode diferenciar-se de outra por alguns atributos próprios. Desta forma a alma que vivifica um vegetal se diferencia da alma que vivifica um animal, mas ambas são tidas como princípio de vida. Esse princípio está presente mesmo nos menores seres. Neste sentido, a título de modelo, a mosca teria uma alma, pois esta possui movimento. Vejamos o que Agostinho diz a esse respeito em uma obra sua intitulada *Sobre as duas almas do homem*:

E se , aqui, embora embaraçados, tivessem me perguntado, se eu achava que também a alma de uma mosca excede essa luz [luz natural] , eu teria respondido que assim é. Eu não teria me assustado com a consideração de que a mosca é pequena; ao contrário, eu teria mantido a minha posição que ela tem vida .⁶²

Anima é aqui então entendido como o que dá vida ao corpo, é a alma sensitiva, que move, que vivifica, que gera o funcionamento do corpo. Assim, na sequência das igualdades com os animais daremos mais um passo em direção a outros atributos comuns entre aqueles e o homem.

⁵⁹ AGOSTINHO, 2012, I. 13.

⁶⁰ Ibid., p. I. 13.

⁶¹ AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998, p. II. 7.

⁶² AGOSTINHO, santo. *Sobre as duas almas do homem*. Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2012/09/obra-completa-de-santo>>. Acesso em: 12 out. 2015. [Tradução e parênteses nosso].

2.2 CONHECIMENTOS SENSÍVEIS, IMAGENS E LEMBRANÇAS DAS SENSACIONES

Não podemos esquecer que Agostinho está à procura de similitudes da Trindade no homem que é imagem e semelhança de Deus; passando por aquele quer chegar neste. Desta forma o filósofo cristão vai buscar determinados tipos de trindade no modo como é construído o conhecimento sensível. Antes ele nos esclarece, “é pelos sentidos do corpo, de que o homem exterior é dotado, que sente os corpos, e esses sentidos, como facilmente se percebe, são cinco: vista, ouvido, olfato, gosto e tato”⁶³. Segundo ele, seria desnecessário, para o objetivo desejado, interrogar todos os cinco sentidos, mas o que um nos oferece igualmente serve para todos os outros; usa-se deste modo o sentido da visão. Vale lembrar que os sentidos estão entre as características que nos assemelham aos animais irracionais, ou seja, características que dizem respeito ao homem exterior. Agostinho esclarece:

O que em nosso espírito temos de comum com os animais irracionais diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior. De fato o homem exterior não é considerado apenas o corpo, mas sim quando se lhe acrescenta uma espécie de vida própria, que revigora o organismo físico e todos os sentidos de que está dotado para sentir as coisas exteriores. Quando as imagens desses objetos dos sentidos gravados na memória são evocadas pela recordação, trata-se ainda de uma realidade que pertence ao homem exterior⁶⁴.

Assim, podemos dizer então, que o homem exterior é dotado de sensibilidade e é através dessa característica que buscaremos como num exercício aquecer-nos para a compreensão do que ainda está por vir. Agostinho começa, como já dissemos, a examinar o sentido da visão, que ele entende como o sentido mais nobre do corpo⁶⁵. Temos desta maneira, três relações que dizem respeito uma à outra, e ao mesmo tempo são distintas. Ao vermos, devemos distinguir em primeiro lugar, a própria coisa que vemos, seja o que for que se possa ver com os olhos e que já existia mesmo antes de ser visto; em segundo lugar, a visão, que não existia antes da apreensão do objeto pelo sentido, desde que este lhe informa; e em terceiro lugar, a atenção do espírito, que é a atenção da vista no objeto que se vê durante o tempo em que é visto, aquela liga-os entre si. Agostinho diz que estes três elementos são de

⁶³AGOSTINHO, 2007, XI. 1. 1.

⁶⁴AGOSTINHO, 2007, XII. 1.1.

⁶⁵AGOSTINHO, 2007, XI.1.1.

naturezas distintas. O corpo que é visto é distinto do sentido da vista. Assim, a visão nada mais é que o sentido informado pelo contato com o objeto visto. Embora não possa haver visão sem o objeto que seja visto, este não é da mesma substância daquele. O corpo tem uma natureza desprendida da visão. É importante observar que o sentido como potencialidade para ver já está presente no ser vivo, mesmo antes desse ver o objeto que em contato com o sentido gera a visão. Logo, a visão ou o sentido, não é informado a partir do exterior, mas pertence à natureza do ser vivo, que se difere do corpo visto que é percebido pela vista; pelo objeto o sentido não é informado para ser sentido, mas apenas em vista da visão. Assim, o que nos diferencia, por exemplo, de um cego é justamente essa possibilidade que existe em nós para ver, mesmo quando estamos na escuridão e não podemos ver objeto algum. Já a atenção do espírito que é responsável por prender o sentido à coisa vista difere semelhantemente àqueles tanto da coisa percebida, como difere igualmente do próprio sentido e da visão. Porém, o que podemos observar é que nesta trindade há certa unidade, apesar da independência e das distinções existentes nelas. O objeto, a visão e a vontade, tomadas isoladamente não podem produzir o conhecimento. Este é resultado da junção dos três: objeto, sentido, juntados pela vontade, que dá origem à sensação. Mas afinal o que vem a ser a sensação?

A obra de Agostinho, intitulada *A grandeza da alma*, pode nos auxiliar nesta definição. Lá ele diz: “penso que a sensação é a percepção pela alma do que sofre o corpo”⁶⁶. Tal citação nos indica uma reflexão de suma importância, mas também de certa complexidade. Fazer tal afirmação identifica a alma como a responsável pela sensação desde que esta sofra uma ação de fora, como por exemplo, a luz sobre o olho. Até aqui “essa afirmação significa que a paixão sofrida pelo corpo é suficiente para que ela ocasione o que se designa pelo nome de sensação, sem que nenhuma operação intelectual suplementar seja requerida”⁶⁷. Agostinho parece querer distinguir bem tais características e assim “dissociar estritamente o objeto percebido e a sensação que temos dele”⁶⁸, sendo que “a sensação tem total relação com o conhecimento e com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo”⁶⁹. Há uma distinção fundamental, mas, “como conceber o conhecimento sensível se é verdade que ele depende de um estado do corpo e, contudo, é inconcebível a ação de um corpo sobre uma alma?”⁷⁰. A resposta a essa

⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. *A grandeza da alma*. São Paulo: Paulus, 2008, XXIII. 41.

⁶⁷ GILSON, 2010, p. 122

⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 124.

pergunta nos remete à noção de ordem entre os elementos da percepção, pois se de fato a alma é superior ao corpo, seria contraditório este agir sobre aquela. A complexidade pode amenizar se deixarmos de lado uma visão frequente de que a alma humana se tornou prisioneira do corpo e vê-la como aquela que foi “criada por Deus com o desejo do corpo, que ela anima e ao qual ela quer se unir”⁷¹. Assim, o papel da alma no corpo tem a ver com o conferir-lhe vida e este com o de conferir-lhe uma unidade entre suas partes e defendê-lo de ações nocivas que possam ameaçá-lo vindo do exterior, logo, a alma tem a responsabilidade de perceber as modificações advindas do exterior que podem afetar o corpo que ela anima. Sua função animadora implicaria, portanto, na sensação⁷². Por conseguinte, podemos dizer:

Que a sensação deve ser apenas uma função vital exercida pela alma no corpo e para seu benefício. [...] Longe de estar nele para submeter e para perceber, ela está aí somente para agir e dar. [...] uma alma é uma animadora, quer dizer uma força espiritual que constantemente age dentro do corpo submetida a Deus pela dominação deste. [...] a sensação se torna ação da alma⁷³.

Contudo, fica claro que estamos no nível do conhecimento pela sensação gerada pela alma em contato com o objeto; estamos falando do primeiro grau de conhecimento e que esse ainda não é o verdadeiro conhecimento de que falaremos posteriormente. Cabe-nos, agora, adiantarmos um pouco mais em direção ao tema das imagens e da recordação das sensações.

Do que foi dito sobre a sensação, fica evidenciado que ela só está presente enquanto a coisa permanece desta forma seria impossível conhecer qualquer coisa, pois quando não estivéssemos diante do objeto não nos lembraríamos dele. Ele justifica dizendo:

[...] removida a forma do corpo que era percebida corporalmente, fica na memória a sua semelhança, para a qual a vontade de novo volte o olhar a fim de daí o sentido da vista seja informado interiormente da mesma maneira que era informado exteriormente a partir do objeto sensível⁷⁴.

Desta forma, ao quisermos nos remeter a algo, não será necessário nos dirigirmos ao objeto sensível, mas apenas trazer presente sua imagem que está na memória. E ao trazermos à tona a imagem contida na memória, esta não é aquela. Uma é a imagem que está guardada

⁷¹GILSON, 2010, p. 129.

⁷²Ibid., p. 121- 130.

⁷³Ibid., p. 130.

⁷⁴AGOSTINHO, 2007, XI. 3. 6.

na memória, outra será a visão interior que teremos ao nos lembrar do que lá está. A imagem encerrada na memória é tão estritamente ligada à imagem que se forma através do olhar interior, que ambas podem quase ser confundidas:

[...] se, porém, o olhar, quando se recorda, não fosse formado a partir daquela coisa que estava na memória, de nenhum modo haveria visão quando se pensa. Mas a união de ambas, ou seja, daquela que a memória guarda e daquela que dessa decorre, para que seja formado o olhar quando se recorda, porque são absolutamente iguais faz que apareçam como uma única coisa⁷⁵.

O movimento de união dos dois não é involuntário, é a vontade que leva o olhar interior a buscar na memória o que deseja encontrar, é a vontade que faz essa unidade. Desde a primeira tríade, a faculdade da vontade já desempenhava um papel fundamental, pois ela é responsável por mover os nossos sentidos em direção aos objetos, ou também mover nossa visão interior à memória. A vontade tem papel fundamental em toda ação de pensamento, assim, qualquer que seja a “aquisição de conhecimento que se trate, ela sempre será determinada por um movimento de busca por parte da vontade”⁷⁶. Esta faculdade constantemente está interferindo, seja em nossas sensações, seja em nossa memória. Vemos, portanto, o papel indispensável da vontade nas analogias sensíveis a qual discorremos até aqui. Ela está sempre presente nesta espécie de cadeia que vai sendo formada, onde as coisas tornam-se imagens de objetos sensíveis e progressivamente se transformam em imagens contidas na memória e destas origina-se a imagem do olhar interior, pela qual evocamo-las na recordação. A faculdade da vontade é desta forma essencial para a unidade das tríades citadas. Nestas, podemos notar o caminho ascensional de Agostinho que quer, partindo do sensível, se dirigir ao espiritual, superior, duradouro e verdadeiro.

Assim, Agostinho conclui que apesar destas trindades, aqui vistas, possuem similitudes da Trindade verdadeira, sendo formas analógicas trinitárias, elas não são ainda a melhor imagem do Deus Trindade, a quem o filósofo cristão se propôs a buscar. Não se dando por satisfeito ele se põe em direção à análise do homem interior, pois crê que lá isso será possível. No final do livro XI do *De Trinitate* exprime: “Aí [no homem interior]

⁷⁵AGOSTINHO, 2007, XI. 3.6.

⁷⁶GILSON, 2010, p. 256.

esperamos nós poder encontrar a imagem de Deus, segundo a Trindade, auxiliando o mesmo Deus os nossos esforços, ele que tudo dispõe [...]”⁷⁷.

⁷⁷AGOSTINHO, 2007, XI. 11. 18. [Parênteses nosso].

CAPÍTULO 3

3 O HOMEM INTERIOR

Agostinho aponta que o homem possui uma diferença significativa que o distingue dos outros animais, a sua natureza racional. Observemos que até aqui, neste trabalho, estávamos a falar sobre o que temos em comum com os animais, ou seja, tratávamos do homem exterior, do homem no âmbito do sensível. Agostinho caminha na direção de introduzir-nos no que ele chama de homem interior. Sua pedagogia nos direciona neste sentido. Ele se refere ao homem interior como a “melhor parte de nós”⁷⁸, aquele que é mais sublime, de natureza espiritual. Mas afinal, como podemos definir e qualificar o homem interior?

Uma definição importante que exige uma explicação meticulosa é que o homem interior é a sua *mens*, ou, o homem é, sobretudo, seu pensamento⁷⁹. Adentrar na esfera de um conhecimento mais elevado já nos contrapõe a toda forma de similitude com os outros seres irracionais, pois destes nos distanciamos pela capacidade de gozarmos de um entendimento superior a aqueles; assim sendo, o homem interior está para a parte mais elevada do espírito⁸⁰ que se direciona a realidades maiores.

3.1 A *MENS*

A palavra “mente” é empregada por Agostinho, como já assinalamos, para designar a parte mais elevada do homem, por isso não é de estranhar que se interesse por ela e deseje conhecê-la em seu itinerário, na medida em que seu pensamento se alarga. “Retiremos, então, desta reflexão todos os outros elementos, e são muitos, de que o homem é constituído, e para esclarecermos, quanto nesta matéria é possível, aquilo que agora investigamos, tratemos apenas da mente”⁸¹.

De fato, é pela *mens* que o homem distingue-se dos outros seres criados, e pode-se dizer igualmente que a mesma afirmação é usada para o homem interior, “diz respeito ao

⁷⁸AGOSTINHO, 2007, p. XII. 1.1.

⁷⁹GILSON, 2010, p. 226.

⁸⁰CAMPELO, 2013, p. 16.

⁸¹AGOSTINHO, 2007, p. 617.

homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais”⁸². É próprio da *mens* e, portanto, do homem interior, o ocupar-se das realidades mais puras ou inteligíveis, assim, “julgamos nossas sensações, comparamo-las entre si, medimos os corpos e as figuras submetendo-os às proporções e aos números”⁸³, tudo isso como se percebe, é próprio do homem interior, pois “em cada uma dessas operações, [...] intervêm as razões eternas e divinas, que são perceptíveis apenas ao pensamento propriamente dito: *mens*”⁸⁴. Tentemos analisar um pouco mais o que acabamos de dizer.

Na primeira afirmação, quando dizemos o que é próprio da *mens*, ou seja, que ela julga as sensações e as compara e que submete corpos e figuras a proporções e números, o que isso quer dizer?

Gilson traduz *mens* por pensamento⁸⁵. Esta possui de maneira inerente a si mesmo, a razão e a inteligência⁸⁶. Da razão se diz: “é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou os dissociando”⁸⁷, e da inteligência é dito: “é aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente”⁸⁸. Ainda neste sentido, podemos ver que Agostinho, na primeira parte de seu livro, *O livre-arbítrio*, busca o que há de mais nobre no homem, em diálogo com seu interlocutor, chamado Evódio, vai ascendendo e passando pelos sentidos externos, sentido interior, e chegando à razão se refere a ela como a responsável pelos discernimentos e que estes estão submetidos a ela:

Com efeito, para todas as realidades inferiores a ela: os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão? De nenhum modo poderia fazê-lo, se tudo não estivesse submetido à seu juízo⁸⁹.

Assim sendo, vemos que a razão para inferir um julgamento, ela o faz porque tem a capacidade de equiparar diferentes conhecimentos, separá-los, destingi-los, mas também unificá-los. Podemos dizer que ela é a faculdade que tem por tarefa primordial associar e

⁸²GILSON, 2010, p. 225.

⁸³Ibid., p. 226.

⁸⁴Ibid., p. 226.

⁸⁵Ibid., p. 96.

⁸⁶Ibid., 96.

⁸⁷Ibid., p. 96.

⁸⁸Ibid., p. 96.

⁸⁹AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, I. 3. 13.

separar, neste sentido pode-se dizer que “a razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem”⁹⁰, daí deriva o que foi dito a respeito da *mens* que contém aquela [a razão], que por meio dela julgamos nossas sensações e comparamo-las entre si, o que nos permite afirmar: é a razão que nos assente conhecer as coisas racionalmente; ela nos possibilita as análises e as sínteses de nossos conhecimentos. Agostinho nos dá um exemplo a este respeito, para maior compreensão:

Ora, sabemos, entre outras coisas, que não se pode ter a sensação das cores pela audição, nem a sensação do som pela vista. E esse conhecimento racional nós não o temos pelos olhos, nem pelos ouvidos, e tampouco por esse sentido interior, do qual os animais não estão desprovidos. Por outro lado, não podemos crer que os animais conheçam a impossibilidade de sentir, seja a luz pelos ouvidos, seja os sons pelos olhos; visto que nós mesmos só o discernimos pela observação racional e pelo pensamento⁹¹.

Portanto, fica esclarecido que a capacidade racional é que nos permite discernir o que nos vem pelos sentidos, a examiná-los através de uma observação, conscientes desta mesma ação e assim construirmos conhecimento, pois “tudo que nós sabemos, só entendemos pela razão”⁹². De resto, cabe-nos reforçar com a fala de Evódio, consentida por Agostinho, a respeito da outra qualidade específica da *mens*, a inteligência: “A ela, com efeito, considero de tal modo ser um bem, que nada vejo poder existir de melhor no homem”⁹³. O filósofo cristão continua a contribuir conosco, agora, no *De Trinitate*, enfatizando ainda mais o papel da razão. Depois de discorrer num primeiro momento sobre o que temos em comum com os animais irracionais, acrescenta:

[...] Mas registrá-las, reter na memória não só as que são naturalmente captadas, mas também as que à memória são intencionalmente confiadas, e voltar a imprimir as que começam a cair no esquecimento, recordando-as e pensando nelas de forma que, assim como do conteúdo da memória se forma todo pensamento, assim também pelo pensamento se consolide precisamente o que a memória contém; construir visões imaginárias, colhendo daqui e dali e como que cosendo algumas recordações; ver de que modo, neste gênero de coisas, as verossímeis se distinguem das verdadeiras, não no que respeita às espirituais, mas precisamente às corpóreas:

⁹⁰AGOSTINHO, Santo. *Contra Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, II. 11. 30.

⁹¹AGOSTINHO, 1995, I. 3. 9.

⁹²Ibid., I. 3. 9.

⁹³Ibid., I. 1. 3.

estas e outras coisas do mesmo gênero, se bem que aconteçam e se passem no nível das coisas sensíveis e daquelas que o espírito delas colhe pelos sentidos do corpo, nem são desprovidas de razão, nem são comuns a homens e animais irracionais⁹⁴.

A descrição feita acima é um relato daquilo que, distinguindo-nos dos outros animais, torna-se qualidades apenas dos homens possuidores da razão, que os faz seres diferenciados e distintos dos demais. Essas são características não do homem sensível e exterior, mas daquele que se eleva ou está além daquele; faz parte do limiar, daquela fronteira entre o homem exterior e o homem interior⁹⁵. Portanto, vemos o papel fundamental da memória, que exerce certo tipo de trabalho para o pensamento, ou certa função cognitiva, onde advindo os conteúdos da experiência sensível ela os organiza de modo a torná-los acessíveis ao intelecto, assim temos:

[...] se, por acaso, alguma coisa, como qualquer corpo visível, desaparece da vista, não da memória, conserva-se interiormente a sua imagem, e procura-se, até que seja reconstituída à vista. Logo que for encontrada, é reconhecida pela imagem que está dentro de nós. Não dizemos que encontramos o que estava perdido, se não o reconhecemos, nem podemos reconhecer se não nos lembramos: mas aquilo que, de fato, estava perdido para os olhos, conserva-se na memória⁹⁶.

A memória aqui vista não deve ser desvirtuada, por causa de sua ligação com o sensível, de seu perfil espiritual, pois a memória, também, pode trabalhar sem a representação sensível. O que diremos das operações matemáticas, com seus números, corpos e figuras? Agostinho nas suas *Confissões* depois de discorrer sobre a capacidade de armazenamento das imagens sensíveis da memória, ele dirá:

Mas essa capacidade de minha memória não encerra apenas essas coisas [sensíveis]. Aqui estão também todas aquelas que, tomadas das artes liberais, ainda não se perderam, como que escondidas num lugar interior, que não é lugar; e não levo comigo as suas imagens, mas as próprias coisas⁹⁷.

Assim, começa-se a afirmar um tipo de conhecimento que independe da experiência sensível, um conhecimento para além de toda relação com as coisas corpóreas; de fato, “se o

⁹⁴ AGOSTINHO, 1997, XII. 2.2.

⁹⁵ *Ibid.*, XII. 1.1.

⁹⁶ AGOSTINHO, 1980, X. 18. 27.

⁹⁷ *Ibid.*, X. 9. 16.

pensamento fosse deixado a si mesmo, indubitavelmente só se ocuparia com o conhecimento dos inteligíveis”⁹⁸. Para melhor compreensão desta esfera de saber, que terá seu grau de importância na busca que Agostinho empreende, analisemos alguns exemplos: o primeiro sobre uma figura geométrica, o triângulo. Ao “demonstrar que em todo triângulo a soma dos ângulos é igual a dois retos é uma demonstração universal, que fornece saber não aparente”⁹⁹ e “dois ângulos retos pertencem ao triângulo como triângulo, pois o triângulo, *per se*, a soma dos ângulos é igual a dois retos”¹⁰⁰. O que significa dizer que a definição de um triângulo, em qualquer parte do mundo, será sempre a mesma. Essencialmente a definição feita acima sobre os mesmos não varia, mas permanece sempre a mesma; desta maneira podemos dizer que, “a referência à totalidade dos triângulos é constante onde quer que se cite a proposição da soma dos ângulos dos triângulo e/ou a sua demonstração”¹⁰¹. Outro modelo de exemplificação que podemos dar é a soma dos números, pois ninguém seria capaz de negar que 7 mais 3, não é igual a dez. Assim, alguém, poderia questionar: mas o que tem haver essas afirmações a respeito de figuras geométricas e soma de números com seus respectivos resultados com a *mens*? No *De Trinitate*, há uma passagem significativa, que poderá nos auxiliar neste sentido:

Mas é exclusivo da mais alta das razões ajuizar destas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e sempiternas que, se não estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis, e, se algo nosso lhes não estivesse submetido, não poderíamos ajuizar das coisas corpóreas em função delas. Ora, nós ajuizamos das coisas corpóreas em função do princípio das dimensões e das figuras, princípio que a nossa mente sabe que se mantém imutável¹⁰².

Por conseguinte, fica mais claro o papel do saber matemático no caminho ascensional de Agostinho; o conhecimento sensível não tem em si mesmo sua razão de ser, o que acaba por pedir outra causa, ou seja, a alma e o pensamento puro¹⁰³.

Diante das verdades matemáticas que são comuns a todos os homens e universalmente reconhecidos por eles, concluímos que tais verdades são de uma categoria bem superior às sensíveis, pois aquelas independem das circunstâncias e de toda forma de variação, elas são verdades permanentes e imutáveis:

⁹⁸GILSON, 2010, p. 226.

⁹⁹CATTANEI, Elisabetta. *Entes matemáticos e metafísicos: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 199.

¹⁰⁰Ibid., p. 199.

¹⁰¹Ibid., p. 199.

¹⁰²AGOSTINHO, 2007, XII. 2. 2.

¹⁰³GILSON, 2010, p. 139.

Poder-se-á dizer outro tanto da razão? Haverá objetos da razão comuns a todos e participados por cada razão particular, assim como a mesma luz é participada pelos olhos de muitos homens? Tais objetos comuns existem certamente no domínio da matemática. De fato, todos os espíritos estão acordes no que concerne às verdades matemáticas. Uma tal concordância, porém, não pode originar-se dos sentidos. Embora os números provenham da percepção sensível, não é dela que derivamos as leis que os regem, nem as relações eternas que vigoram entre eles. Em outros termos, o objeto da matemática transcende os sentidos. Mesmo que não houvesse dez coisas contáveis, não deixaria de ser verdade que 7 mais 3 são dez. O objeto da matemática é eterno¹⁰⁴.

Diferentemente das coisas corpóreas, a matemática¹⁰⁵ lida com objetos superiores ao mundo sensível e por isso mesmo seu aspecto duradouro e seguro, isento de variações. Por isso é dito que “o fato de os números não se moverem, significam que não mudam”¹⁰⁶. Aqui, por conseguinte, “imobilidade equivale à imutabilidade. E, em relação aos números, imutabilidade quer dizer permanência da pertinência a eles de determinadas propriedades, constância de seu modo de ser, necessidade de que sejam sempre daquele modo e não de outro¹⁰⁷. Tais verdades nos aproximam cada vez mais, como uma escada, que de degrau em degrau, nos fazem chegar a um conhecimento mais puro de realidades mais inteligíveis e abstratas. A suma importância de tudo que vimos até aqui pode ser sintetizada e elucidada na seguinte epítome: “O pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional (*animus*); é ele que adere aos inteligíveis e a Deus”¹⁰⁸. Lembremos a analogia do exercício físico que começando pelos mais básicos, aos poucos prepara-se para os mais exigentes, o mesmo acontece no exercício do pensamento, que começando pelo conhecimento sensível avança para os inteligíveis para chegar ao conhecimento de Deus quanto seja possível.

¹⁰⁴BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 155.

¹⁰⁵Cf: “A simbiose de matemática e filosofia, já iniciada na Escola Pitagórica, foi tematizada pela primeira vez em toda a sua força e em toda a sua profundidade na filosofia de Platão. [...] na obra de Platão, surgiu também, pela primeira vez, em toda a sua determinação a consciência de que o encontro de matemática e filosofia constitui um evento fundamental do espírito, um evento que, no articular-se sucessivo do pensamento autoconsciente, seria chamado a desempenhar um papel fatal e decisivo”. CATTANEI, Elisabetta, p. 13.

¹⁰⁶CATTANEI, 2005, p. 83.

¹⁰⁷Ibid., p. 83.

¹⁰⁸GILSON, 2010, p. 96.

3.2 A MENS COMO IMAGO DEI

Dentro da proposta ascensional de Agostinho, damos então mais um passo. Já apontamos desde o início que um dos fatores que direcionam a busca do filósofo cristão é querer conhecer Deus e a alma e para isso ele se apoia na expressão: feito à imagem e semelhança de Deus. Vimos até aqui a importância que ocupa o homem nesta análise enquanto possuidor de um corpo e uma *anima* (homem exterior), mas, sobretudo, como possuidor de uma *mens* (homem interior). O que tentaremos fazer a partir daqui é focar a intrínseca relação desta interioridade com a própria essência divina.

Começemos, então, por averiguar sobre duas interessantes passagens do *De Trinitate* como base para a nossa reflexão. Primeiro: “Certamente que não deve ser dita imagem de Deus tudo aquilo que nas criaturas é de algum modo semelhante a ele, mas apenas aquela imagem [a *mens*] pela qual só ele é superior”¹⁰⁹, e “[...] cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo todas as coisas que pertencem a sua natureza, mas apenas segundo a mente [...]”¹¹⁰. Partindo, pois, destes pressupostos, cabe-nos perguntar sobre a *mens* como imagem de Deus.

Porém, para efetuar tal proposta, parece interessante esclarecermos a diferença que há entre “imagem” e “semelhança”, para melhor compreensão do que está contido nestas frases. É sabido que embora a criação em geral possua indícios do seu Criador, estes dão lugar ao espírito humano como “imagem”¹¹¹, apenas ao homem cabe o enunciado “*imago Dei*”, sob a advertência:

Agostinho não tem qualquer ilusão sobre o alcance de nosso conhecimento em relação à natureza divina; o que a alma sabe de modo mais claro, depois de tentado apreender Deus, é como ela o ignora. Deus também declara de bom grado que se calar é a melhor maneira de honrá-lo. Não obstante, Agostinho entrega-se a um esforço considerável para alcançar pela inteligência o objeto de sua fé, [...]”¹¹².

O esclarecimento da citação acima é pertinente na medida em que, ao afirmar que o homem é imagem de Deus podemos correr o risco de interpretar erroneamente essa

¹⁰⁹ AGOSTINHO, 2007, XI. 5.8. [parênteses nosso].

¹¹⁰ Ibid., XV. 7. 11.

¹¹¹ NOVAES, 2009, p. 195.

¹¹² GILSON, 2010, p. 413.

afirmação. Porém, passemos sem mais demora a tentativa de esclarecimento no que consistem as expressões: “imagem” e “semelhança”.

Há uma obra de Agostinho intitulada *Oitenta e três questões diversas*, onde ele nos esclarece:

É necessário distinguir imagem, igualdade, semelhança. Porque onde ocorre imagem, conseqüentemente ocorre semelhança, e não necessariamente igualdade; onde ocorre igualdade conseqüentemente ocorre semelhança e não necessariamente imagem; onde ocorre semelhança não ocorre necessariamente imagem e nem necessariamente igualdade. Onde ocorre imagem, conseqüentemente ocorre semelhança, e não necessariamente igualdade¹¹³.

Vemos, portanto, que o termo “semelhança” é fundamental para a noção de imagem, é constitutivo. O contrário não é verdadeiro. O termo “imagem” não é componente necessário de “semelhança”. A análise da continuação do texto pode nos auxiliar ainda mais a depreender a sutileza da diferenciação dos referidos conceitos. Vejamos:

Por exemplo, o espelho reflete a imagem de um homem, porque tirado dele [o homem]; e necessariamente ocorre semelhança; no entanto, não ocorre igualdade, uma vez que a imagem [no espelho] perde muitas coisas de onde foi tirada [do homem]. Assim, onde ocorre igualdade ocorre necessariamente semelhança, mas não necessariamente imagem¹¹⁴.

Da mesma forma que:

[...] em dois ovos idênticos ocorre igualdade e também semelhança. De fato, tudo que se tem em um se tem no outro, no entanto, a imagem [em ambos] não ocorre. Onde ocorre semelhança, não ocorre necessariamente imagem, nem necessariamente igualdade. A verdade é que todo ovo enquanto ovo são semelhantes; mas o ovo de codorna, embora seja semelhante ao ovo de galinha, não é sua imagem, porque não é tirado dele; nem é igual porque é menor e de outra espécie de animal¹¹⁵.

¹¹³ AGOSTINHO, Santo. *Oitenta e três questões diversas*. Disponível em: <http://www.estudostomistas.com.br/2012/09/obra-completa-de-santo-agostinho-em.html>. Acesso em: 10 set. 2015. [Tradução nossa].

¹¹⁴ Ibid. Acesso em: 10 set. 2015. [Tradução nossa].

¹¹⁵ Ibid. Acesso em 10 set. 2015. [Tradução nossa].

Vemos, então, que o conceito de “imagem” traz em si a capacidade de somar algo ao conceito “semelhança”; de fato, toda imagem é semelhante àquilo de que é a imagem, mas nem tudo que é semelhante à outra coisa é imagem. Assim, “ser semelhante a outra coisa é, em certa medida, ser essa coisa, mas também é não sê-la, dado que é apenas ser semelhante a ela”¹¹⁶. Aqui, se adapta muito bem o exemplo do ovo, pois todo ovo, enquanto ovo são semelhantes, mas não são imagens, pois um não nasceu do outro e nem são iguais, como no caso dos ovos de codorna e galinha, onde um é menor que o outro. Diferentemente é o que ocorre na noção de “imagem”, pois neste caso “é necessário que seja uma semelhança entre um ser engendrado e aquele que o engendra”¹¹⁷, ou podemos dizer que uma imagem imita sempre outra, aquela por quem foi feita e de quem depende, como no exemplo da imagem do homem refletido no espelho, em que encontramos não só a semelhança (como no caso dos ovos), mas também a imagem, pois o reflexo do homem no espelho é produzido por ele e depende dele (ou seja do homem). Observemos que neste segundo caso ocorre “imagem” e “semelhança”, pois o termo “imagem” implica certa semelhança. Observemos ainda que em nenhum dos casos ocorre a igualdade, porém, não estamos a tratar especificamente da igualdade, por isso não aprofundaremos este tema.

Agora parece possível analisarmos com mais clareza as passagens mencionadas no início deste subtítulo retiradas do *De Trinitate* onde vemos explicitamente que o homem não é chamado imagem de Deus por tudo aquilo que traz de semelhante a ele, nem segundo as coisas que trazem na sua natureza. De fato a semelhança é dita para tudo que existe, todas as coisas são semelhantes a Deus, enquanto, “Deus é o artífice, a meta de todas as coisas. Ele é o princípio de tudo, do qual deriva cada realidade. Todas as coisas que existem foram criadas pelo Criador de modo admirável”¹¹⁸, e é “por isso que cada coisa tem sua razão de ser e sua perfeição somente em Deus”¹¹⁹. É a partir dessa compreensão que é dito que tudo que existe é semelhante a Deus. “De fato, não há nada na natureza que não guarde alguma semelhança com a Trindade e que não possa nos ajudar a concebê-la”¹²⁰.

Porém, é de maneira exígua que é dito que “em sentido próprio, a dignidade da imagem pertence somente ao homem. No homem, ela pertence propriamente apenas à sua

¹¹⁶ GILSON, 2010, p. 401.

¹¹⁷ GILSON, 2010, p. 399.

¹¹⁸ TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 48.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁰ GILSON, 2010, p. 416.

alma; na alma, ela pertence propriamente apenas ao pensamento (*mens*), que nela é a parte superior e mais próxima de Deus”¹²¹, assim:

Agostinho sublinhava o fato de a mente humana ocupar um grau superior na hierarquia ontológica, quando comparada com os demais níveis de existência. O fato de possuir razão mente [...], faz que o ser humano se distinga, na hierarquia ontológica, e se sobreponha quer aos seres que apenas são, quer àqueles que são e vivem. Porém, ao tratar de acender a uma compreensão do inefável, Agostinho propõe-se fazer caminho já não através daquilo que há de humano no homem, mas daquilo que, nele é espelho e marca do ser divino”¹²².

Ou seja, Agostinho analisa a mente; a concepção da mente como *imago dei* é para ele elemento essencial. Cabe-nos ainda perguntar: “por que apenas o homem, a mente [...], é imagem de Deus, por que esse estatuto diferenciado?”¹²³ Podemos começar dizendo que “a introspecção é, na verdade, desse ponto de vista, uma preparação. O homem aproxima-se de si mesmo, porque de outro modo não poderia pretender se aproximar de Deus,”¹²⁴ e ainda, “pois se tu mesmo estás longe de ti, onde podes te aproximar de Deus? Antes de procurar Deus é preciso procurar o que, no homem, é mais próximo de Deus”¹²⁵. Ainda neste mesmo sentido pode nos auxiliar este esclarecimento:

Queremos agora salientar um aspecto deste privilégio que concerne diretamente ao tema da interioridade. Por que não simplesmente, como o restante da criação, indício, vestígio? Por que sua atividade tende a reunir a multiplicidade, a dispersão. De fato, como se comunicam a memória e o pensamento? Este comanda àquelas imagens de que necessita, conforme sua atenção varia de uma coisa a outra, e esta lhe mostram as imagens que permaneceram escondidas até que uma mudança “intencional” se produzisse nele. É claro que há variação da atenção, mas agora o relevante é que não há a mediação de signos: a comunicação é interna, como que imediata¹²⁶.

Observemos que o estatuto de prioridade do homem, da sua mente, está vinculado à questão da comunicação interior direta (imediata) e a ausência de signos que há entre o Pai e

¹²¹ Ibid., 416.

¹²² SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e Mediação: a ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letras&Vida, 2012. p. 218.

¹²³ NOVAES, 2009, p. 197.

¹²⁴ Ibid., p. 196.

¹²⁵ NOVAES, 2009, p. 196.

¹²⁶ Ibid., p. 197. [Grifos nossos].

o Filho; neles isso acontece de modo perfeito, tudo ocorre em um regime de interioridade absoluta: “O Pai não recebe do exterior o que mostra ao Filho; tudo se passa no interior”¹²⁷. Isso para dizer que o privilégio humano em face dos outros seres criados ocorre porque analogicamente essa relação acontece também na *mens* humana. Podemos ainda pensar que:

[...] um dos primeiros aspectos que o hiponense sublinha na sua concepção do ser humano, imagem de Deus, é a presença, nesta forma de ser, da mente, da razão. A absoluta espiritualidade de Deus faz que o passo bíblico de *Gen.* 1:26 [Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança] só possa ser interpretada no sentido de encontrar, no ser humano, um elemento, também absolutamente espiritual, no qual seja possível identificar *uma certa* comunidade de natureza, um reflexo da essência, una e trina, da divindade, preservando sempre a diferença ontológica”¹²⁸.

Assim, pensar em um elemento espiritual presente no homem que tenha *uma certa* correspondência com a essência divina, leva-nos a mais uma questão importante para a compreensão de nosso trabalho: Como acontece a *imago Dei* na *mens*?

Uma primeira possibilidade de encontrarmos resposta a essa pergunta pode ser a análise do movimento que se inicia no impulso de autoconhecimento do ser humano, onde a mente se volta sobre si mesma. “Assim, como a mente e o seu amor são duas coisas quando a mente se ama a si mesma, assim são duas coisas a mente e o conhecimento quando a mente se conhece a si mesma. Conseqüentemente, a mente, o seu amor e o seu conhecimento são três coisas, e estas três coisas são uma só, [...]”¹²⁹. Podemos ver que aqui a imagem trinitária acontece na medida em que ocorre uma relação imediata entre a mente, o conhecimento que ela tem de si mesma e o amor com que se ama; ou seja, três realidades em uma só natureza; “o pensamento, o amor e o conhecimento são três e que os três, que são um, são iguais: imagem fiel da Trindade”¹³⁰. E nas palavras do próprio Agostinho: “eis, pois, que a mente se recorda de si mesma, se compreende a si mesma, se ama a si mesma. Se vemos isto, vemos uma trindade que, por certo, ainda não é Deus, mas é imagem de Deus”¹³¹. Assim, o caráter distintivo dessa primeira imagem é o de se desdobrar toda no interior da *mens*.¹³²

¹²⁷ NOVAIS, 2009, 197.

¹²⁸ SILVA, 2009, p. 219.

¹²⁹ AGOSTINHO, 2007, IX. 4.4.

¹³⁰ GILSON, 2010, p. 421.

¹³¹ AGOSTINHO, 2007, XIV. 8.11.

¹³² Ibid., p. 421.

Agostinho destaca que quase paralelamente a essa primeira imagem da trindade na *mens*, há uma segunda imagem, pois segundo ele “nada recordamos da mente senão pela memória, e nada compreendemos senão pela inteligência, e nada amamos senão pela vontade”¹³³. Pode-se dizer que, subjacente à primeira trindade, há a afluência desta outra: memória, inteligência e vontade. Desta maneira, cada uma das faculdades que a compõem se distinguem uma da outra, porém, por outro lado se implicam mutuamente, pois quando nos lembramos, já temos um saber, ou seja, lembramos que sabemos e para isso é preciso querer se voltar na direção desta lembrança que sabemos, por isso, também aqui, é dito que “as três constituem uma só coisa”¹³⁴, e por isso, igualmente são tidas como imagem da Trindade na *mens*.

Agora, portanto, damos um passo ainda mais fundamental para a compreensão da *imago Dei* na *mens*. Agostinho partindo dessas imagens trinitárias, onde a relação se constitui no interior da própria mente se direciona para a relação existente entre a alma e Deus. Podemos dizer que num primeiro momento a relação acontecia, embora interiormente, nos espaços da própria essência e do conhecimento próprio. Porém a antropologia Agostiniana é marcada fundamentalmente pela procura de si,¹³⁵ para depois ultrapassar-se a si mesmo¹³⁶ e encontrar Deus.

Portanto, aquela “trindade da mente não é imagem de Deus pelo fato de a mente se recordar de si mesma, e de se compreender, e de amar, mas pelo fato de poder também recordar, e compreender, e amar aquele por quem foi criada”¹³⁷. É, portanto, nos recônditos da interioridade do homem que acontece o movimento central de sua vida: a passagem do *sui* ao *Dei*. De fato, “todo homem que se pergunta seriamente sobre si mesmo será confrontado com o mistério maior que é Deus”¹³⁸. Por isso, “a terceira imagem [*Memória Dei, Intelligentia Dei, Dilectio Dei*] se configura como ‘trindade da sabedoria’, posto que implica uma relação explícita e consciente da mente ao divino exemplar e Princípio”¹³⁹. Se a mente, assim não faz, ainda que se recorde de si, se compreenda e se ame será insensata. “Recorde-se, pois, do seu Deus à imagem de quem foi criada, e compreenda-o e ame-o. [...] honre a Deus incriado, pelo qual foi feita capaz dele e do qual pode ser partícipe, [...] e será sábia não

¹³³Ibid., XV. 7.12.

¹³⁴AGOSTINHO, 2007, X. 11.18.

¹³⁵BOEHNER. GILSON. 2012, p. 166.

¹³⁶GILSON, 2010, p.159.

¹³⁷AGOSTINHO, 2007, XIV. 12. 15.

¹³⁸TEIXEIRA, 2003, p. 163.

¹³⁹Ibid., p. 185.

pela sua luz, mas pela participação daquela luz suprema [...]”¹⁴⁰. Aqui, é de fundamental importância acentuar que a *mens* como *imago Dei*, só é possível por esta relação de profunda dependência e ligação com Àquele que a criou e a sustenta. Desta forma, Deus que é a Verdade por natureza torna o homem participante dela quando o cria à sua imagem e semelhança e também por isso a mente deve manter uma relação permanente e constante com a sua fonte e origem. Portanto, podemos dizer que:

Dois elementos cruciais sustentam, assim, a doutrina agostiniana da mente, *imago dei*: por um lado a dependência dela em relação ao ato criador divino, fato que garante o caráter irrevogável da imagem e, por outro a interação dialética que se estabelece entre o conhecimento da mente como *imago dei* e o acesso à compreensão da essência de Deus, tornando indissociável o aprofundamento na compreensão da essência dos dois pólos que sustentam esta relação ontológica”¹⁴¹.

Desta maneira, vemos que a análise da mente humana e da essência de Deus se entrecruza “dado que é o próprio Deus, enquanto sabedoria suprema, que está implicado na estrutura da mente, ao criá-la”¹⁴², logo, “o conhecimento do princípio criador torna-se indissociável do conhecimento próprio”¹⁴³.

Assim, quando Agostinho analisa a essência da mente humana em qualquer das suas dimensões, não descreve um processo meramente psicológico, nem sequer gnosiológico, mas explora a dimensão ontológica da mente, aprofundando-a, até a compreender na sua condição primeva. Como resultado desse esforço analítico, descobre que a mente humana está orientada por natureza para o conhecimento da essência de Deus, e que sem esse conhecimento não realiza o seu lugar próprio, na ordem dos seres”¹⁴⁴.

Conclui-se, então, que é por estes aspectos acima mencionados que Agostinho inicia a sua trajetória pela via da análise da mente humana para chegar àquele que é seu Princípio, pois na *mens* “a imagem de Deus é a marca mais excelente da presença do criador no universo”¹⁴⁵.

¹⁴⁰ AGOSTINHO, 2007, XIV. 12. 15.

¹⁴¹ SILVA, 2012, p. 220.

¹⁴² Ibid., p. 220.

¹⁴³ Ibid., p. 220.

¹⁴⁴ Ibid., p. 221.

¹⁴⁵ SILVA, 2012, p. 221.

4 CONCLUSÃO

Exploramos neste trabalho o grande desejo que Agostinho tinha de conhecer Deus e a alma e que para isso se propõe a fazer um caminho de fora para dentro de si mesmo com o objetivo de lá encontrar Deus, apoiado na afirmação bíblica do livro do Gênesis que diz que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Esta expressão é uma indicação medular, que o ajuda a perceber a importância da análise antropológica como meio para se chegar ao Deus-Trindade. Neste caminho ascensional, a principal referência de pesquisa é, então, o próprio homem que diante da criação tem uma posição de primazia, ao ponto de se afirmar que aquele [o homem] em todo o conjunto da criação é o que mais reflete e onde melhor se encontra os traços do Criador.

Partindo desses pressupostos, o filósofo cristão, identificou a necessidade de analisar o homem na sua exterioridade e na sua interioridade, pois segundo ele o homem pode ser dito “homem exterior” e “homem interior”. A delimitação destes dois tem significativa importância e está em consonância com a fronteira entre ciência e sabedoria. Estas duas, como aqueles dois homens, não podem ser confundidos entre si, mesmo que ambos estejam sempre ligados um ao outro. Por isso, é necessário delimitar o limiar do que é característico da ciência e também da sabedoria, pois estas dizem respeito diretamente ao que corresponde ao homem enquanto ligado as realidades temporais e ao homem enquanto voltado para as coisas eternas; o mesmo acontece com o homem exterior e com o homem interior, o primeiro lida com as coisas materiais e o segundo com as coisas de natureza espiritual.

O homem exterior é identificado como aquele que possui aspectos comuns com os animais, ou seja, é aquilo que nos iguala aos outros animais desprovidos de razão. O que o homem tem em comum com aqueles é um corpo e uma vida que anima este corpo, sentidos e memória. É isto que é o homem exterior. Todos estes aspectos meramente sensíveis e exteriores, que embora tenham certo grau de importância, pois o homem é composto de corpo e alma, devem estar submetidos aos de natureza espiritual. O corpo submetido à alma, o inferior ao superior, o passageiro ao eterno. Agostinho começa sua pesquisa pelos inferiores, pois devido à condição mortal do homem essas realidades lhe são mais familiares que as inteligíveis, embora saiba que no homem exterior só se pode encontrar similitudes de Deus e não o que ele está procurando, que é o que no homem é mais próximo de Deus. Sendo assim, ele se encaminha para àquele que é chamado de homem interior na esperança de que lá encontre algo que seja no homem superior aos outros animais.

Agostinho vê que o homem interior é a melhor parte do ser humano, aquilo que o diferencia de todo o restante da criação. O homem interior é identificado com o conceito de *mens*, por isso, na busca de melhor esclarecer e investigar quanto seja possível tal afirmação, ele examina a mente. Percebe assim, que uma das principais funções da *mens* e, portanto, do homem interior é ocupar-se das realidades inteligíveis. É através destas que a razão poderá julgar e discernir e estabelecer conexão com o mundo sensível, submetendo-as a primazia das verdades permanentes e imutáveis, daquelas que não variam, mas que permanecem sempre e em todo lugar as mesmas. Essa natureza superior do homem em relação aos demais animais, assim como sua própria disposição para as coisas mais elevadas, de ordem sobrenatural, pura e inteligível é apontada na própria estrutura física do ser humano, ou seja, na sua postura ereta, podendo voltar seu olhar para o alto. Analogicamente tal qualidade indica a capacidade do homem, que na sua *mens* é mais elevado em relação aos demais animais, podendo ascender do exterior ao interior e neste encontrar seu Princípio criador; por isso a *mens* pode ser dita *imago Dei*.

De fato, Agostinho identificará que é aí, na *mens*, que o homem pode ser chamado de “à imagem e semelhança de Deus”. Todas as outras coisas que formam a natureza humana apenas podem ser similitudes, mas diz respeito à mente a identificação entre esta e o Deus-Trindade. Fez-se necessário, para melhor compreensão, a distinção entre os termos “imagem” e “semelhança”, já que da criação, das coisas que existem, é dito que são semelhantes a Deus enquanto criadas por Ele e por trazerem vestígios de seu Criador, no entanto, do homem é dito que é sua imagem e semelhança. Agostinho vê nisto um caráter ainda mais particular de primazia do homem, pois dizer que algo é semelhante a outro não implica necessariamente que sejam imagens; agora, dizer que alguém é imagem de outro implica necessariamente a noção de semelhança. Ser semelhante a algo abre espaço para alguma coisa que não é totalmente semelhante, sendo apenas em partes; um homem é semelhante a outro homem, enquanto são homens, porém não são nem iguais nem imagens um do outro. Diferentemente acontece no conceito de imagem que traz incluso em si, necessariamente, a condição de dependência; assim, se um Rei tivesse um filho semelhante em tudo a ele, o filho seria à imagem do pai, pois nasceu daquele e depende dele para ser sua imagem.

É a partir dessas observações que vai crescendo ao longo do trabalho a compreensão da *mens* como *imago Dei*. É voltando-se para si mesmo que o homem vai, também, se aproximando de Deus pela via da introspecção. A mente humana tem o que pode ser chamado de estrutura trinitária, estrutura essa que é caracterizada por algumas relevantes considerações, como a interioridade, tudo se passa no interior do homem e de maneira

imediate, sem intermediários. Desta forma, vimos que a mente ao se voltar para si mesma se conhece e se ama; paralelamente, ao acontecer esse movimento, as faculdades da memória, da inteligência e da vontade, também desempenham suas funções. Tem-se assim, três realidades distintas, porém que se implicam, tornando-se uma só.

A partir destas, vemos algo de importância fundamental para a compreensão de toda a pesquisa realizada até aqui. As estruturas trinitárias mencionadas estariam incompletas se elas não desembocassem na necessidade, posta por Agostinho, de que as mesmas se ultrapassem e cheguem Àquele que é o princípio da própria *mens*, pois o homem que seriamente pensa a respeito de si conclui sempre não ser a causa de si mesmo. Assim, o *sui* dá lugar ao *Dei*, ou seja, o cerne da questão não é a recordação de si, o conhecimento de si, o amor de si; estes são apenas meios para se chegar à recordação, conhecimento e amor de Deus. Isso por sua vez implica a tomada de consciência da própria *mens* em relação ao seu Princípio e ao mesmo tempo sua dependência daquele que a sustenta.

Por fim podemos concluir dizendo: o conhecimento de Deus que Agostinho tanto visou, de fato, se mistura com o conhecimento de si e que partindo da análise do que é o homem exterior chegou ao homem interior e neste encontrou o que por excelência no homem é dito à imagem e semelhança de Deus.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

AGOSTINHO, Santo. Trindade/De Trinitate (edição Bilíngue). Coimbra: Paulinas, 2007.

AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. São Paulo: Paulinas, 1993.

AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultura (os pensadores), 1980.

AGOSTINHO, Santo. A vida feliz. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. A grandeza da alma. São Paulo: Paulus, 2008, p. 305.

AGOSTINHO, Santo. O livre-arbítrio. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. Contra Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre. São Paulo: Paulus, 2008, p. 229.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 76-86

BRAWN, Peter. Agostinho: uma introdução. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 57-74.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de cuza*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 155.

CAMPELO, Moisés M. Temas de filosofia agostiniana; tradução Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba, PR: Scripta, 2013. p.15

CATTANEI, Elisabetta. Entes matemáticos e metafísicos: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto. São Paulo: Loyola, 2005, p. 199.

NOVAIS, Moacyr. A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2009.

OBRA COMPLETA DE SANTO AGOSTINHO EM SEIS IDIOMAS. Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2012/09/obra-completa-de-santo-agostinho-em.html>>. Acesso em: 10 set. 2015.

SAVIAN FILHO, Juvenal; BOÉCIO. O ser humano é corpo-alma (sobre Agostinho de Hipona). Cult (São Paulo), São Paulo, 2012, p. 36 - 37. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/o-ser-humano-e-corpo-alma/>>. Acesso em: 04 out. 2015.

SILVA, Paula Oliveira e. Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012, p. 94.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

VAZ, Henrique C. Lima. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.