

## DA INTERIORIDADE À TRANSCENDÊNCIA:

Aspectos da Antropologia Teológica de Agostinho de Hipona

### FROM INTERIORITY TO TRANSCENDENCE:

Aspects of the Theological Anthropology of Augustine of Hippo

Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira\*

### RESUMO

Partindo do conceito agostiniano de Verdade e de Felicidade próprias às estruturas ontológicas humanas, deseja-se elaborar, neste artigo, uma sintética adução dos momentos gnosiológicos no pensamento agostiniano, elemento de sua antropologia teológica. Todavia, primeiramente, impõe-se a necessidade de, desde já, afirmar que, no conjunto do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430), não é possível, por um mero processo gnosiológico, a contemplação da Verdade e, por conseguinte, o alcance de uma vida interminavelmente feliz. É inexorável, neste itinerário, em viés agostiniano, um percurso existencial e espiritual, que envolve a totalidade da pessoa. Neste artigo, será mister fundamentar, em primeiro lugar, a própria possibilidade de conhecer que se funda, na filosofia agostiniana, na existência, isto é, o *cogito agostiniano*. Em seguida, descrever-se-á, brevemente, a construção do conhecimento no pensamento agostiniano. E, por fim, dar-se-á o passo de deduzir daí a imperfeição gnosiológica neste mundo, que só se saciará perfeitamente na contemplação eterna da Verdade. Este aspecto é o meandro, do ponto de vista gnosiológico, mas, fundamentalmente, existencial, antropológico, entre a vida humana e seu desejo de felicidade e a gratuita oferta divina da Salvação, inimaginável graça e bondade de Deus.

### PALAVRAS-CHAVE

Agostinho de Hipona. Antropologia Teológica. Gnosiologia. Teoria do Conhecimento. Interioridade. Transcendência.

### ABSTRACT

Starting from Augustine's concept of Truth and Happiness inherent to human ontological structures, this article aims to provide a concise exposition of the epistemological moments in Augustine's thought, a key element of his theological anthropology. However, it is necessary to assert from the outset that within Augustine of Hippo's (354-430) overall thought, mere epistemological processes alone do not allow for the contemplation of Truth and consequently the attainment of an endlessly happy life. In this journey following an Augustinian perspective, an existential and spiritual path involving the entirety of the individual is

---

\* Mestrando em Teologia na PUC/PR. Possui especialização em Liturgia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), Curitiba, PR (2023) e em Arquitetura e Arte Sacra do Espaço Litúrgico pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), Curitiba, PR (2024). É estudante da Especialização Lato Sensu em O Pensamento de Joseph Ratzinger pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), de Curitiba/PR. Possui graduação em Filosofia (eclesiástica/curso livre) pelo Instituto Sapientia de Filosofia (2014) e graduação (bacharelado) em Teologia pela Faculdade Missioneira do Paraná (2018).

E-mail: antonioep91039433@gmail.com

inevitable. This article will first establish the very possibility of knowledge according to Augustinian philosophy, which is rooted in existence—the Augustinian *cogito*. Subsequently, it will briefly describe the construction of knowledge in Augustinian thought. Finally, it will deduce from there the epistemological imperfection in this world, which can only be fully satisfied in the eternal contemplation of Truth. This aspect constitutes a meander from the epistemological standpoint but is fundamentally existential and anthropological, bridging human life and its desire for happiness with the gratuitous divine offering of Salvation - an unimaginable grace and goodness from God.

## KEYWORDS

Augustine of Hippo. Theological Anthropology. Epistemology. Theory of Knowledge. Interiority. Transcendence.

## INTRODUÇÃO

Objetiva-se, neste artigo, analisar, desde um enfoque gnosiológico, o guião percorrido pelo ser humano rumo à sua felicidade na antropologia teológica de Agostinho de Hipona. Fato este que condiciona a presente pesquisa aos elementos próprios da teoria do conhecimento agostiniana, o que não permite ignorar a eminente ação divina neste processo via iluminação. Ter-se-á, para tanto, como momentos reflexivos: o *cogito* agostiniano, o conhecimento pelas sensações, a função do intelecto no processo do conhecimento, a ação divina neste processo e a acalentadora paz definitiva do “coração” inquieto na posse da Verdade.

### 1. A PERDA DA UNIDADE ORIGINAL NO HOMEM E SEU RETORNO A DEUS: O PAPEL FUNDAMENTAL DO *COGITO* AGOSTINIANO E DA FÉ

Desde o princípio da presente investigação intelectual, nos meandros do pensamento agostiniano, cabe ressaltar a eminente influência neoplatônica, por meio de Plotino, no pensamento do doutor de Hipona. Por muitos anos perdido no maniqueísmo, na concepção de dois princípios originantes<sup>1</sup> de toda a realidade visível, Agostinho encontra no neoplatonismo, pelo auxílio de um grupo de estudos plotinianos existente em Milão e do bispo Ambrósio, a resposta à sua inquirição mais profunda: quanto à existência do mal. Mais do que isso, deve-se considerar a necessária mudança da concepção ontológica da realidade, lida à luz da aceitação da existência de um mundo supratemporal e espiritual, como a eficaz superação da simples redução ao material.

A partir de então, passa, Agostinho, a compreender a existência do mal no mundo não como uma criação de um demiurgo ou de um gênio mal, mas como, sua conceituação clássica, a ausência de um bem devido. Todavia, seria uma pecha grotesca reduzir tal definição desta forma, faz-se mister considerar a globalidade em que se insere semelhante percepção e, também, as consequências metafísicas de tal.

---

<sup>1</sup> “(...) todos os seres vivos, vegetais e animais, inclusive a primeira dupla de humanos e seus descendentes, são fruto do pecado (concupiscência) dos demônios, da mistura entre a matéria e a Luz e, portanto, são compostos de duas partes: de corpo sensível, que corresponde à forma bestial dos arcontes do mal, cheio de apetites ou libido, totalmente dominado por satanás, que impulsiona o homem a reproduzir-se, ou seja, a manter-se indefinidamente escravo da matéria (...)” (COSTA, 2003, p. 61).

Como já se sabe, Plotino concebe o Uno como o engendrador de toda a realidade visível e invisível, entende, na verdade, como uma emanção perene do ser rumo ao não-ser, em um esquema hierárquico que chega às profundezas da ausência de unidade e, portanto, na consequente multiplicidade, que resulta na existência do mal. O homem se encontra, na perspectiva plotiniana, no paradigma dualista do ser e do não-ser, já que é constituído por duas realidades diversas: a alma, que emanou do espírito, substância espiritual, mais próxima à unidade original, e o corpo, realidade material, muito próxima ao mal. Este processo deve ser considerado como a alienação, ou seja, a perda do estado original de unidade e que, por força do Uno e, mais do que isso, pela capacidade racional humana e superação dialética da matéria, deve retornar à original unidade. Este processo ocorre por meio de uma ascese filosófica e da paulatina negação da materialidade até a libertação do mundo sensível.

Tal perspectiva encontra no eixo do pensamento agostiniano elementos que coadunam semelhanças, tal como o processo de alienação e de retorno, como também, aspectos que os diferenciam brutalmente, como o ato criador *ex nihilo*<sup>2</sup>. Nos balizes deste artigo, terá especial destaque o processo de perda da unidade original e a aspiração natural humana ao retorno a tal unidade notadamente no contexto da antropologia teológica agostiniana.

Para Agostinho, no ato criador, Deus cria tudo de modo ordenado e unitário. Na verdade, a criação é um ato metafisicamente único (por mais que possa ser gnosiologicamente distinguido em partes para melhor compreensão da limitada razão humana) em que o Criador cria do nada uma matéria informe e, a esta matéria criada, não preexistente, imprime número, medida e peso, ou seja, essência, grau de participação no Ser e finalidade.

De modo que toda a criação possui em si as marcas ou vestígios da unidade original própria da essência divina, isto é, da participação na existência ou, em termos filosóficos, no Ser e, também, aspectos da Trindade própria das três Pessoas divinas, isto significa que a criação possui “efetividade, exemplaridade, finalidade” (REINARES, 2004, p. 345, tradução nossa). Esta constatação, na antropologia agostiniana, exerce importante influência para a compreensão do processo de alienação e de retorno à unidade original próprios do itinerário humano na vida presente.

O homem, mais do que carregar simples vestígios, carrega em si uma imagem do próprio Deus que se destina a plenificar-se no descanso apaziguador da Beatitude, da Vida Feliz, da Felicidade sem fim. Além disso, traz inscrito em si uma ordem ontológica que se destina a conduzi-lo a esta vida bem-aventurada: o homem, corpo e alma, na perfeita ordenação na pureza do ato criador, submetia de modo satisfatório suas pulsões corporais ao domínio da alma racional e esta, na liberdade e assentimento racional, à Verdade daquele que o criou.

Todo este processo, para melhor compreensão, exige a especificação de alguns termos próprios de Agostinho, como também, de suas categorias antropológicas. Primeiramente, é preciso salientar que o homem é corpo e alma, não composto de corpo e alma como duas substâncias que poderiam existir separadamente ou que isoladas constituiriam o homem. Assim, Agostinho rejeita decididamente o dualismo platônico em sua antropologia teológica. Poder-se-ia

---

<sup>2</sup> Do nada (Tradução livre).

questionar se tal prerrogativa não estaria em desarmonia com a ética agostiniana que fala de submissão corporal ao espiritual, todavia a necessária inclinação do corpo à alma não recai em dualismo, mas representa uma dualidade complementar que, na libertação das cadeias do pecado, significa uma saudável submissão natural à ordem da criação.

Seria por demais simplório reduzir a concepção antropológica agostiniana à simples realidade dual corpo e alma. Exige-se um penetrar mais profundo nas categorias próprias à alma humana. Agostinho se refere constantemente à definição de alma como uma substância de natureza racional apta a reger um corpo (AGOSTINHO, 2013, p. 69), por outro lado, atem-se por diversas vezes a um termo de difícil tradução, ou melhor, em que qualquer tentativa de substituição por alguma palavra vernácula significaria a redução da profundidade daquilo que Agostinho quer significar. Trata-se da *mens*, entendida por ele como a parte “mais alta” da alma humana, aquela pela qual o homem se mantém em contato com Deus e pela qual poderá o ser humano repousar em seu Criador. A *mens* possui, todavia, uma divisão gnosiológica<sup>3</sup>: a *ratio inferior* e a *ratio superior*.

Dentro da alma mesma, a *mens* (mente) é o mais alto, e tem duas vertentes: uma que conduz acima de si, *ratio superior*, pela qual vê e se une a Deus e contempla o mundo inteligível, ou as razões eternas; outra que conduz abaixo de si, *ratio inferior*, pela qual trata, ordena e governa as coisas inferiores temporais e espaciais (REINARES, 2004, p. 370, tradução nossa).

Todavia, existem funções que são comuns aos animais irracionais no homem e que não estão contidas na *mens*, já que são funções inferiores como as sensações, a imaginação, os instintos, as tendências sensíveis, trata-se do homem exterior (AGOSTINHO, 2008, p. 365). A função de governar todo este processo à luz da Verdade inteligível e ao qual o homem exterior estava submetido na harmonia<sup>4</sup> original da criação cabe ao homem interior. Assim, “(...) dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está, entretanto, como destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las” (AGOSTINHO, 2008, p. 367).

Entretanto, a unidade original e submissão amorosa do corpo à alma, da *ratio inferior* à luz da *ratio superior* foi rompida pela realidade do pecado, em que “a alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal para o seu interesse particular” (AGOSTINHO, 2008, p. 379) e que “ao ambicionar muito, diminuiu-se” (AGOSTINHO, 2008, p. 379). Entenda-se aqui que o pecado humano consiste no desejo do homem em tornar-se como Deus, em submeter a realidade sensível ao seu serviço não visando o bem imutável, mas para seu próprio deleite. Mais do que uma acentuada divisão de corpo e alma e de uma insubmissão do corpo à alma, cria-se uma divisão dentro da própria alma

<sup>3</sup> Recordando que se trata apenas de uma divisão pedagógica, por mais que possui elementos de realidade, que significaria o rompimento da unidade original do pensamento e da ação humana, o que é inconcebível à luz da fecunda e profunda unidade existente no homem.

<sup>4</sup> Trata-se da harmonia do corpo que vive da alma e desta que vive de Deus: “A alma, por conseguinte, vive de Deus, quando vive bem, e não pode viver bem se Deus nela não opera o que é bom. O corpo todo vive da alma, quando a alma vive no corpo, quer ela viva de Deus, quer não. A vida dos ímpios nos corpos é vida, não das almas, mas dos corpos, vida que lhes comunicam mesmo as almas mortas, quer dizer, abandonadas por Deus, sem perder sua vida própria, seja qual for, pela qual são imortais” (AGOSTINHO, 2012, p. 120).

(AGOSTINHO, 2012, p. 186) que se irrequieta à procura da almejada tranquilidade de sua constituição original, na medida em que as potências superiores se submetem às potências inferiores, invertendo a ordem estabelecida pelo Divino Criador. Desta forma,

(...) quando o homem se solta da mão de Deus, quando a *ratio inferior*, que está destinada a governar e administrar as coisas temporais, resvala demasiado rumo ao exterior, rompe-se a união de Deus e seu mundo inteligível com o mundo criado e sensível; e, ademais, se desfaz a unidade do *homo interior* e do *homo exterior* (REINARES, 2004, p. 371, tradução nossa).

Não cabe aqui a multiplicação de especificações quanto às minúcias, mas chama-se a atenção para o fato do pecado como a perda da harmonia original, a alienação do homem em relação ao ato criador, o que impõe o retorno a tal realidade originante como necessário para a felicidade do homem. Aqui se estabelece uma diferença fundamental entre Agostinho e Plotino: a alienação ontológica, no contexto plotiniano, é um processo natural, racional e necessário da emanção do Uno, já, segundo a ótica agostiniana, um elemento desejado e realizado pelo arbítrio humano, não necessário e irracional.

A exposição destes aspectos, no contexto desta pesquisa, insere-se na necessidade de compreender o princípio do ceticismo, como perspectiva intelectual, que possui sua gênese eminentemente na realidade do pecado. Já que,

(...) deixando a Deus, começa a amar-se a si mesma, e não encontrando em si mesma nada que lhe satisfaça, começa a alma as coisas exteriores e se extravai, sai fora de casa, se aliena. Em outras palavras, a alma, desligada do mundo inteligível, não pode ficar em si mesma e se lança na conquista do mundo sensível (REINARES, 2004, p. 364, tradução nossa).

Assim, a queda do homem rumo ao não-ser, ao mal é resultado de um pecado moral, fruto de sua responsabilidade pessoal mal utilizada, de modo que, ao invés de submeter-se a Deus, passa a inclinar-se ao sensível. Desta forma, esquecida de Deus, afirmada em si mesma como capaz de conhecer e, aparentemente<sup>5</sup>, de se dominar, lança-se no deleite do mundo supérfluo, da negação da existência de Deus e da afirmação de si mesmo funda uma cidade, contrária à divina, a cidade dos homens<sup>6</sup>, definição que, nos limites deste estudo, não cabe aprofundamento.

O princípio e, ao mesmo tempo, consequência imediata do pecado original é a soberba, que se serve de três instrumentos a ela subordinados: a curiosidade, a avareza e a luxúria, o desejo de saber, poder e gozar. “Pela soberba perde a unidade com Deus e com a criação. Pela curiosidade, avareza e luxúria se dispersa

---

<sup>5</sup> Aparentemente, pois, na verdade, olvidada de Deus e entendendo-se como proprietária de si mesma, a alma torna-se escrava de suas ilusões e, portanto, distancia-se da liberdade bem-aventurada.

<sup>6</sup> “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência” (AGOSTINHO, 2012, p. 204).

na multiplicidade do mundo exterior e sensível” (REINARES, 2004, p. 364, tradução nossa).

Deter-se-á, aqui, na curiosidade como meio utilizado pela soberba no ato original de negação da supremacia divina. O homem soberbo deseja conhecer o mundo material e exterior, não de forma ordenada e querida por Deus para seu serviço e realização de sua bem-aventurada vontade, mas como uma multiplicidade de conhecimentos particulares, pelo proveito próprio e imediato.

Como se trata de informações desconexas que não se podem sistematizar nem ordenar, o homem teme não chegar a um conhecimento suficiente; assim, entra em cuidado e angústia e se entrega por completo ao mundo exterior com esforço, forte e contínuo, e perde a segurança, enquanto deixa de pensar em si mesma, pois crê que a si mesma não pode perder; se vai separando, “alienando” de si mesma e se vai identificando com o mundo exterior. (...) a curiosidade não se satisfaz nunca e é “incapaz da verdade”: não dá segurança nem verdade (REINARES, 2004, p. 365, tradução nossa).

Neste imenso esforço de apoderar-se da totalidade do conhecimento humano, por soberba, e na impossibilidade de fazê-lo, leva, inexoravelmente, o homem, a pensar que não existe verdade ou que, ao menos, o homem não é capaz de conhecê-la. Aqui tem origem o ceticismo filosófico, do qual bebeu Agostinho por algum tempo depois de sua trágica experiência com o maniqueísmo (GILSON, 2010, p. 84) e com o qual se defronta: “(...) não negam a existência da verdade, senão que, dadas as dificuldades existentes para distinguir a verdade do erro, afirmam que é próprio do sábio guiar-se sempre pela probabilidade” (RODRIGO, 1998, p. 408, tradução nossa).

No seu itinerário de retorno da alma a Deus e, iniciando agora o percurso gnosiológico no pensamento agostiniano, encontra um primeiro ponto fundamental a existência do pensante, da possibilidade do pensamento e da Verdade, como demonstrada anteriormente. Antes de qualquer inquirição filosófica, faz-se necessário provar a própria existência, de modo que, em um raciocínio apodítico, diz Agostinho:

(...) estamos certíssimos de sermos, de conhecermos e de amarmos nosso ser. Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Que? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço (AGOSTINHO, 2012, p. 61-62).

Neste sentido, Agostinho antecipa o *cogito* cartesiano, semelhanças e dessemelhanças sobre as quais não se atará o presente texto, apenas acrescentando que René Descartes<sup>7</sup>, de formação jesuítica<sup>8</sup>, por mais que negue<sup>9</sup> ou queira

---

<sup>7</sup> Não se pretende aqui questionar a originalidade e a importância de René Descartes para a história do pensamento ocidental, apenas citar a eminente semelhança com o pensamento de Agostinho quanto ao *cogito*.

fundar sua filosofia em sua própria razão<sup>10</sup>, deveria conhecer o pensamento agostiniano e, por conseguinte, seu argumento fundamental contra os céticos<sup>11</sup>. Todavia, um elemento fundamental afasta ambos os pensadores: Descartes funda todo seu pensamento em seu *cogito*; Agostinho, ao contrário, utiliza seu *cogito* apenas como um elemento de combate aos céticos, já que o restante de seu pensamento não é, ao contrário do filósofo moderno, dependente do *si enim fallor, sum*.

Tendo se defrontado com a eminente necessidade da existência do pensamento e, como realidade fundante, daquele que pensa, cabe ressaltar mais um aspecto que é propedêutico ao galgar filosófico agostiniano, trata-se da primazia da fé como elemento fundamental para que o homem possa conhecer a Verdade: “(...) a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus” (AGOSTINHO, 2008, p. 406-407).

Por conseguinte, o primeiro grau da busca do homem rumo a Deus, pela razão, é a fé. A experiência pessoal de Agostinho demonstrou-lhe que apenas no momento em que se entregou à fé como meio eficaz de busca da Verdade é que conseguiu resultados concretos, já que não é o homem que procura a Verdade, mas sim a Verdade que se deixa revelar ao homem e que lhe absorve. Assim, “a doutrina agostiniana das relações entre a razão e a fé comporta três momentos: preparação à fé pela razão, ato de fé, compreensão do conteúdo da fé” (GILSON, 2010, p. 64). É fundamental, portanto, a assentimento à Verdade antes da procura por compreender esta, de modo que a inteligência será a recompensa de um ato de fé.

Desta maneira, inicia-se o itinerário da antropologia teológica agostiniana por duas certezas fundamentais: a existência do pensamento e, por conseguinte, do pensante e a primazia da fé no processo do conhecimento, sem a qual não se poderá chegar à contemplação da Verdade.

---

<sup>8</sup> “Também a passagem da carta que ilustra a ida até a biblioteca (para ler a obra de Agostinho), para sugerir, desse modo, um pleno desconhecimento dos escritos de Agostinho, dificilmente podia corresponder à verdade. Henri Gouhier tornou plausível, num estudo histórico detalhado, a ideia de que é impossível que Descartes, no decorrer da sua formação, junto aos jesuítas do *La Flèche*, possa ter ignorado tais textos agostinianos centrais, como *De Trinitate* e *De civitate Dei*” (HORN, 2008, p. 28).

<sup>9</sup> “Claramente, Descartes tem interesse em afastar a sua própria concepção para o mais longe possível daquela de Agostinho” (HORN, 2008, p. 28).

<sup>10</sup> “As cartas a Mersenne e a Colvius (de René Descartes) reforçam a tese de que o próprio Descartes sem dúvida viu os paralelos em Agostinho e, salvo melhor juízo, rejeitou-os; o seu motivo poderia ter sido o de não querer enfraquecer a força da sua argumentação, através da remissão à autoridade do Pai da Igreja” (HORN, 2008, p. 28).

<sup>11</sup> Em contrário, deve-se salientar que “jamais poderemos saber sem dúvida em que medida Descartes possa ter sido tocado, direta ou indiretamente, por santo Agostinho ou pela tradição agostiniana; por outro lado, seria imprudente confundir o que há de original no *Cogito* cartesiano, mas o parentesco das doutrinas é evidente mesmo para quem não faça a comparação dos textos em detalhe; para um e outro filósofo a dúvida cética é uma doença de origem sensível para a qual a evidencia do pensamento puro é o remédio, e essa primeira certeza abre a rota que, através da demonstração da espiritualidade da alma, conduz à prova da existência de Deus” (GILSON, 2010, p. 93).

## 2. A MATÉRIA E O PROCEDER DO CONHECIMENTO: A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL E A APREENSÃO RACIONAL

Após a libertação da alma da dúvida, pelo raciocínio do *cogito* agostiniano, que leva à inexorável certeza da própria existência, deduz-se, também, o pensamento e a vida. De modo que aquele que pode se enganar, existe; o que existe, pensa; quem pensa, vive. Três são as atividades que se depreendem do simples, mas profundo e amplo, raciocínio agostiniano: a existência, a vida e o pensamento (REINARES, 2004, p. 99).

A própria definição de alma, quando se aplica o pensamento sobre ela, abarca: ter alma significa existir, viver e pensar, pois é da sua própria ordem ontológica. Todavia, o modo mesmo como a alma humana habita o corpo manifesta-se como um grande mistério para Agostinho: “também esse outro modo segundo o qual os espíritos se unem aos corpos e os tornam animais é de todo admirável e incompreensível ao homem. E isso é o homem mesmo” (AGOSTINHO, 2012, p. 591). Fato é que a alma

(...) está toda inteira em todas as partes do corpo consideradas em conjunto, e toda inteira em cada parte considerada em particular. A prova é que, de um lado, quando um ponto do corpo é tocado, ainda que esse ponto não seja o corpo inteiro e mesmo que seja difícil ele ser visto devido à sua pequenez, a alma toda é informada (...) (GILSON, 2010, p. 105).

Todavia, o modo da alma estar presente em todo o corpo não se traduz simplesmente em uma presença específica em alguns instantes e ausente em outros ou como uma presença difundida por todo o corpo (AGOSTINHO, 2013, p. 145), qualifica-se, porém, como uma presença espiritual própria e distinta. Assim, “a alma não ocupa lugar no espaço, nem está limitada a nenhum tipo de quantidade como estão os corpos” (AGOSTINHO, 2013, p. 150).

Afirmou-se, portanto, a imaterialidade da alma. Para Agostinho, tem importância inalienável afirmar, também, sua unicidade. Desta maneira, há apenas uma alma a reger um corpo, que o habita de forma imaterial e espiritual, sem qualquer sombra de divisão, pois “a alma não se divide em si mesma” (AGOSTINHO, 2013, p. 157).

Tendo chegado às conclusões fundamentais dos questionamentos agostinianos quanto à alma, que demonstram sua imaterialidade e sua unicidade, cabe aduzir que é ela a responsável pelas sensações, pelo raciocínio e, por conseguinte, pelo pensamento humano. Em um todo ordenado, indistinto e indiviso, o que caracteriza a tese agostiniana do sintesismo.

Poucos pensadores tiveram semelhante concepção ou chegaram a tais conclusões quanto ao ato humano. Muitas foram as discussões em torno do pensamento agostiniano quanto se tenderia ao intelectualismo, em que o intelecto tem primazia sobre a vontade, ou ao voluntarismo, no qual a vontade teria sua vez sobre o intelecto.

Semelhantes perspectivas desconsideraram o sintesismo agostiniano que afirma que “todo ato do espírito é sintético, isto é, há nele (no ato do espírito) o homem todo. Não há um puro ato intelectual que não seja também ato voluntário

e sensível; como não existe ato voluntário que não seja também intelectual” (CAPORALINI, 2007, p. 49). Resumindo, seria o mesmo que afirmar que “o homem inteiro está em todo ato seu” (CAPORALINI, 2007, p. 49).

Portanto, todas as distinções no ato humano, tais quais entre intelecto, vontade, sentimento, sensação não passam de separações pedagógicas, pois não existem atos humanos puramente voluntários, sensíveis ou intelectuais. É preciso impor o sintetismo do ato, assim todo ato humano é síntese de todas as suas atividades, a divisão só pode ser aceita a nível didático:

A alma do homem não tem estritamente partes que se distingam umas das outras em natureza ou operação: é uma e mesma natureza: ‘mens’, ‘ratio’ ou ‘animus’ que, segundo sua diversa virtualidade, anima o corpo, sente nos órgãos dos sentidos, raciocina sobre o sensível ou entende as ideias puras. Assim se compreende que a sensibilidade não se encontra pura no homem, senão que esteja sempre acompanhada e como que informada pela racionalidade. (...) Na sensibilidade do homem, desde sua origem até sua consumação, está presente ativamente a razão. É a razão que aplica o sentido ao sensível segundo a conveniência (...) (REINARES, 2004, p. 80-81, tradução nossa).

Antes de tudo, é preciso afirmar com Agostinho que a matéria do conhecimento é fornecida pelas sensações, de modo que “todo conhecimento de qualquer coisa material é engendrado simultaneamente por nós, que o conhecemos, e pela coisa que é conhecida” (GILSON, 2010, p. 119). Contudo, há no pensamento agostiniano uma peculiaridade que se deve fundamentalmente à influência recebida do platonismo. É cara a Platão a infinita superioridade da alma sobre o corpo, na medida em que o corpo é a prisão da alma, que deseja infinitamente sua libertação. Deste modo, o corpo não pode imprimir ou influenciar a alma, o que significaria um inclinar-se ao que é inferior, um disparate metafísico.

Logo, na gnosiologia agostiniana, “a sensação pertencerá totalmente à alma, sem que, de modo algum, o corpo a sinta (...)” (GILSON, 2010, p. 123). Agostinho toma todas as providências e um zelo enorme em sua linguagem para não criar fendas que deem a entender que o corpo sente ou tem a possibilidade de fornecer material para o processo cognitivo. De tal modo, quem sente é a alma, utilizando como meio o corpo. Agostinho (2013, p. 106) conclui: “Penso que sentido – ou sensação – é não ser oculto à alma o que sofre o corpo”. Assim sendo, é a alma que sente no corpo, que é apenas instrumento guiado por ela: “Concebida a sensação como uma ação primordialmente da alma, desaparece o problema da ação do corpo sobre a alma, que tanto fez pensar a certos filósofos” (RODRIGO, 1998, p. 421, tradução nossa).

Com a finalidade de se evitar prolixidade, deter-se-á, no presente trabalho, na construção do conhecimento apresentada por Agostinho no livro XI de “A Trindade”, em que aduz, à luz do exemplo do sentido da visão, sua perspectiva gnosiológica, o que facilitará a exposição e compreensão do pensamento agostiniano neste aspecto.

Como visto anteriormente, o material primeiro do conhecimento é a sensação, que não é proveniente do corpóreo, senão da alma utilizando-se do corpo como instrumento. Desta maneira, radica-se a participação tanto do sujeito, quanto do objeto percebido, no processo do conhecimento.

A percepção original agostiniana demonstra, pois, a existência de três realidades: “o objeto visto, a própria visão e a atenção do espírito que enlaça uma coisa a outra” (AGOSTINHO, 2008, p. 338). O objeto existe em si, mas sozinho não produz sensação, como também a visão do sujeito cognoscente, há a íntima necessidade da vontade que interfere diretamente neste itinerário.

(...) recordemos como as referidas três realidades: a figura do objeto visto; sua imagem impressa em nosso sentido, isto é, a visão ou informação do sentido, e a vontade da alma que aplica o sentido ao objeto sensível e nele mantém a visão -, repito, como essas três realidades, embora sejam de naturezas diferentes, amalgamam-se em certa unidade. (...) A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união em referência às outras duas, que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez informado, aí o mantém (AGOSTINHO, 2008, p. 341-342).

Tendo dito isso, atem-se, Agostinho, ao questionamento quanto à forma engendrada no homem pela sensação do objeto material, isto é, como é possível o homem, não permanecendo em contato permanente com o objeto que conhece, ainda recordar-se dele? Tem-se a conclusão de que uma imagem se forma no homem a partir da sensação primeva:

A partir da sensação, a recordação se vai preparando e elaborando através de espécies sucessivas. O objeto exterior produz no órgão uma modificação, que já é uma ‘similitudo’ corpórea deste objeto; a alma percebe a modificação do órgão e assim conhece sensitivamente uma semelhança desta coisa externa, que expressa cognoscitivamente em uma sensação. Porém, a sensação termina e com ela termina também a semelhança expressada nela. Assim, a alma produz e guarda uma copia desta semelhança: sobre cada sensação fabrica uma ‘similitudo’ incorpórea que se armazena na ‘grande estância interior’ ou ‘penetrale amplum’ da memória (REINARES, 2004, p. 57, tradução nossa).

Pois, “se a sensação só existe enquanto perdura o objeto, e se dissermos que o conhecimento consiste apenas nisso, seria afirmarmos categoricamente que o conhecimento restringe-se ao instante da percepção e nada mais. Se assim o fosse, não haveria aprendizado” (COUTINHO, 2012, p. 6).

Desta forma, Agostinho passa a conceber a íntima necessidade de uma nova trindade no conhecimento, que é uma genealogia totalmente interior: a memória, a visão interior e a vontade. De modo que a sensação do objeto imprime na visão interior do homem, no seu verbo mental, uma imagem, uma “*similitudo*” de si, que é conservada pela memória e acessada pela vontade (AGOSTINHO, 2008, p. 343). “Quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento” (AGOSTINHO, 2008, p. 343). Assim, conclui-se que, para Agostinho, conhecer é recordar e o ato do conhecimento é a aplicação da vontade na memória em busca de uma imagem lá impressa.

Quando o foco da atenção consciente ilumina a imagem buscada, esta é contemplada pela mente ou consciência: a alma a vê, expressando-a em uma espécie interior e incorpórea, cópia exata da ‘*similitudo*’ contemplada e preexistente na memória. Nisto precisamente consiste a recordação. Assim, quando a atenção, ‘*acies mentis*’, se desvia da imagem recordada, a espécie expressada na recordação desaparece,

porém a *'similitudo'* volta ao fundo da memória, donde espera uma nova atualização (REINARES, 2004, p. 58, tradução nossa).

Desta *"similitudo"*, que é a sensação impressa na alma, elabora a mente humana, em linguagem agostiniana, uma *"fantasia"*, que consiste na primeira recordação após o objeto visado fazer-se ausente e o *"phantasma"*, que é a variação e a combinação das imagens recebidas e impressas na memória do homem.

Seria por demais penoso e fugiria do objetivo desta pesquisa continuar a descrição elaborada por Agostinho, que incluiria ainda a dimensão do consciente e do pré-consciente e o itinerário realizado pela vontade humana em transformar pré-consciente em consciente no processo do conhecimento. Todavia, o que era necessário para o passo que se seguirá foi já aduzido, trata-se da primazia da alma no processo das sensações, da participação do objeto, do sujeito e, principalmente, da vontade na gnosiologia agostiniana e, por fim, do papel da memória, da vontade e da atenção do espírito humano no uso da razão. Entretanto, seria impossível, no pensamento agostiniano, o conhecimento senão pela iluminação divina, de modo que a operação humana não teria sentido caso não fosse iluminada para conhecer. Tem espaço agora o Mestre Interior e a iluminação no conhecimento, do qual se descobrirá que aquilo que o homem buscava não era o conhecimento do mundo material, mas sim o conhecimento de seu Criador.

### **3. A INTERIORIDADE COMO VIA DE TRANSCENDÊNCIA: O FIM ÚLTIMO NA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA AGOSTINIANA**

Apesar da grande potencialidade da mente humana em conhecer o mundo que o rodeia, o sujeito cognoscente percebe a instabilidade de tudo aquilo que o rodeia, o que não significa que os sentidos enganem. Todavia, as coisas conhecidas por meio das sensações são instáveis e passageiras e, portanto, não trazem a felicidade aspirada pelo homem.

Assim, "O conhecimento racional das coisas temporais é a ciência; assim como o conhecimento intelectual das realidades eternas é a sabedoria" (RODRIGO, 1998, p. 428, tradução nossa). Quando se fala de conhecimento sensível, Agostinho jamais nomeia a iluminação divina, trata-se de um processo guiado pela alma racional, que chega ao conhecimento intelectual do mundo, isto é, à ciência. Contudo, o ato de conhecer do ser humano não está limitado à simples reprodução daquilo que percebe enquanto objetos externos. Está, por sua vez, na capacidade de julgamento daquilo que é bom, belo, justo, verdadeiro. Enfim, isto subentende algo mais do que a mera observação acrítica do mundo sensível, diz respeito, sim, à realidade inteligível, à luz que emana das formas eternas da Mente Divina (GILSON, 2010, p. 169). Além disso, é preciso acrescentar que existe uma

(...) dependência ontológica total do intelecto humano em relação a Deus, do qual tem o ser, a atividade e a verdade. Se a operação de Deus pára [sic], as criaturas param de agir e de ser; se a presença iluminadora da verdade cessar no homem, o espírito do homem é imediatamente lançado nas trevas (GILSON, 2010, p. 170-171).

Deste modo, é a atividade divina que mantém o homem ontologicamente, intelectualmente e moralmente, de modo que a criatura é sustentada no ser, iluminada no conhecer e conduzida no amor por Deus. O Criador universal, que criou tudo a partir de suas Ideias Eternas, conhece o mundo ao olhar para si mesmo. As formas impressas nas criaturas nada mais são do que emanção destas, de modo que, “se conhecêssemos (...) plenamente as ideias de Deus, conheceríamos as coisas materiais, que são cópias daquelas, sem termos que perceber as coisas mesmas” (GILSON, 2010, p. 171).

Portanto, é preciso afirmar uma efetiva colaboração entre os sentidos humanos, seu intelecto e, de modo preciso e necessário, a iluminação realizada por Deus no processo do conhecimento humano, na medida em que o homem é capaz de conhecer e julgar as sensações que recebe. De maneira que “o que nosso intelecto vê na luz da iluminação, não através da sua, é a verdade de seus próprios julgamentos e não o conteúdo de suas ideias” (GILSON, 2010, p. 180). Cabe ressaltar que é estranho ao pensamento agostiniano a conotação de que o homem, pela iluminação, teria acesso imediato às ideias divinas, em uma espécie de ontologismo, como defendido modernamente por Malebranche (REINARES, 2004, p. 119). Ao contrário, Agostinho tem bem claro diante de si a limitação do conhecimento humano e sua subordinação a apenas resquícios que emanam da luz eterna.

Todo o itinerário e pesquisa filosófica em Agostinho (1998, p. 21) tem por finalidade o conhecimento de Deus. Por conseguinte, o conhecimento sensível e racional são apenas estágios no peregrinar humano rumo à sua realização plena em Deus. Desta maneira, a alma, que é espiritual, vive, sente e conhece, tem como sede a posse de Deus, que será a realização de todos os seus anseios e, justamente, sua Felicidade. Neste trajeto, Agostinho (2013) define sete graus (potencialidades) da alma desde o seu ato de animar o corpo até a contemplação de Deus. Tais potencialidades se destinam a conduzir o homem até sua Felicidade, ou seja, à vida feliz em Deus. Neste ínterim, extrapola-se o limite de uma teoria do conhecimento a nível intelectual e desponta-se, como é irresistível no pensar agostiniano, em uma contemplação mística, sem a qual nenhum labor intelectual teria sentido.

Assim, a primeira potencialidade da alma é animar o corpo (AGOSTINHO, 2013, p. 160). A segunda potencialidade da alma é a capacidade da vida sensitiva, poder da alma sobre os sentidos do corpo e sobre seu movimento. A primeira e a segunda potencialidades são comuns aos homens e a outras espécies. A terceira potencialidade, própria do homem, refere-se à arte, à capacidade humana de cultivar campos, construir cidades e realizações diversas: escrita, gestos, palavras, signos, idiomas e tudo o que está relacionado à cultura. No quarto grau, “começa a bondade e o louvor verdadeiro” (AGOSTINHO, 2013, p. 162), refere-se à virtude.

Progredindo neste grau, ela [a alma] conhece sempre mais a diferença entre a alma purificada e a pecadora, e tanto mais receia que, deixando esse corpo, menos a possa Deus suportar manchada, que ela a si mesma nesse estado. (...) Encomenda-se a Deus, piedosa e confiante, para que Ele ajude seu aperfeiçoamento, no difícil trabalho da purificação (AGOSTINHO, 2013, p. 163).

Estando a alma purificada, o quinto grau é o da tranquilidade, “nesse estado ela pode entender plenamente sua grandeza, e, estando convencida, tender realmente para Deus” (AGOSTINHO, 2013, p. 163). O sexto grau, um grau de aperfeiçoamento, pois não basta à alma buscar a virtude, é preciso que se abra plenamente à Verdade e deixe-se consumir por ela, é o grau do ingresso.

Por fim, o sétimo grau, a própria visão e contemplação da Verdade, o mais elevado grau da alma, é o lugar em que todos os intentos humanos se realizam: a vida feliz, a vida bem-aventurada, já que Felicidade e beatitude confluem na síntese do teólogo de Hipona. Para atingir tal estágio “e para que a alma não seja impedida de se unir completamente à verdade, desejaria então – como recompensa suprema – a morte que antes temia, ou seja, desligar-se totalmente deste corpo” (AGOSTINHO, 2013, p. 166). Fato que não significa uma negação corporal, mas o desejo da alma de se afastar de tudo aquilo que a impede da contemplação de Deus, do que tende para o inferior, na vida presente: a sua inclinação ao corpo e à materialidade (GILSON, 2010, p. 201-202).

É interessante a aproximação da teologia espiritual de Teresa d’Ávila, nas últimas moradas de seu itinerário místico, desta elaboração agostiniana. Nas sétimas moradas, há uma secreta união no mais íntimo da alma: “são imensos e elevadíssimos o mistério e a graça que Deus ali comunica à alma num instante. E ela fica com um deleite tão grande que não sei com que compará-lo. O Senhor parece querer manifestar-lhe naquele momento a glória do céu, fazendo-o de um modo mais inefável que em qualquer outra visão ou gosto espiritual” (TERESA DE JESUS, 2013, p. 571) Neste estágio, a alma esquece-se de si mesma, tem grande desejo de padecer (grande deleite na perseguição), desapego de tudo e desejo de estar sempre a sós com Deus. Aqui é dada a água à corça ferida: “Aqui ela se deleita no tabernáculo de Deus” (TERESA DE JESUS, 2013, p. 579).

Terminado semelhante trajeto, que consome a vida inteira, poder-se-á concluir com o doutor Hiponense:

Reparados por Ele e consumados por mais abundante graça, descansaremos eternamente, vendo que Ele é Deus, de quem nos veremos repletos, quando Ele estiver todo em todos. (...) [Então] será nosso sábado, que não terá tarde e terminará no dia dominical, oitavo dia e dia eterno, consagrado pela ressurreição de Cristo e que figura o descanso eterno não apenas do espírito, mas também do corpo. Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim! (AGOSTINHO, 2012, p. 695).

De modo preciso, pode-se concluir que a interioridade, no pensamento agostiniano, é o único caminho capaz de conduzir o homem à sua realização plena, isto é, à sua felicidade. Todavia, semelhante trajeto jamais seria possível apenas a nível intelectual e humano, envolve muito mais, requer o retorno à harmonia originária da criação, o que pressupõe a ação salvífica de Deus e a abertura humana à sua ação, tudo isso é obra da graça de Deus.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O problema fundamental da antropologia teológica agostiniana é quanto ao caminho que conduz o homem à felicidade. Em resposta, a interioridade se

apresenta como o percurso capaz de transcender o próprio homem e, assim, conduzi-lo à vida feliz. Todavia, deve-se salientar que o percurso intelectual aqui esboçado não é suficiente, aos olhos de Agostinho, para alcançar o objetivo visado, isto é, a felicidade. Antes de tudo, o percurso agostiniano é um percurso existencial, calejado por desilusões, alimentado pela esperança e fortalecido pela graça, que vem em socorro da frágil natureza humana encerrada em sua pequenez. Somente com o auxílio divino, com a graça, o homem pode trilhar um caminho de libertação, realização e, por conseguinte, felicidade, que já é adesão da graça de Deus. Também ao homem dos tempos de hoje estende Agostinho sua mão, convidando-o a trilhar seus passos em um olhar de interioridade e, proficuamente, transcendência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. **Solilóquios**. Tradução: Adaury Fiorotti; **A Vida Feliz**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 726 p.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus (Parte II)**. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012. 695 p.
- AGOSTINHO. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução: Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013. 191 p.
- CAPORALINI, José Beluci. **Reflexões sobre o Essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Gráfica e Editora Clichetec, 2007. 132 p.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003. 175 p.
- COUTINHO, Gracielle Nascimento. A construção do conhecimento sensível em *A Trindade* de Santo Agostinho. **Kínesis**, Fortaleza-CE, vol. IV, n. 07, p. 1-16, jul. 2012.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2010. 542 p.
- HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 244 p.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e escolástica**. V. 2. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2011. 355 p.
- REINARES, Tirso Alesanco. **Filosofía de San Agustín: Síntesis de su pensamiento**. Madrid: Editorial Augustinus, 2004. 511 p.
- RODRIGO, José Antonio Galindo. In: RETA, José Oroz; RODRIGO, José A. Galindo. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: la filosofía agostiniana**. V. 1. Valencia (Espanha): 2004, p. 407-446.
- TERESA DE JESUS. Castelo Interior. In: **Obras Completas de Teresa de Jesus**. 5. ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo e Maria José de Jesus. São Paulo: Loyola, 2013, p. 430-588.