

A VISUALIZAÇÃO DO INVISÍVEL NA ANTROPOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO

THE VISUALIZATION OF THE INVISIBLE IN SAINT AUGUSTINE'S ANTHROPOLOGY

Roberto Pereira Miguel

Mestrando em Ciências da Religião – PUC/SP
roberto@teologiadaimagem.com.br

Resumo: Neste artigo pretendemos analisar o caminho proposto por Santo Agostinho em direção à visualização do Deus invisível. Abordaremos, passo a passo, esta trajetória estética e mística percorrida pelo bispo de Hipona, na qual o conhecimento do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus desempenha um papel fundamental.

Palavras-chave: Antropologia teológica, Estética, Mística.

Abstract: In this article, we intend to analyse the way proposed by Saint Augustine toward the visualization of the invisible God. We will broach, step by step, this aesthetics and mystic path covered by the bishop of Hippo, in which the knowledge of the human being created in the image and likeness of God plays a fundamental part.

Key-words: Theological anthropology, Aesthetics, Mystic.

Introdução

Santo Agostinho destinou ao estudo do ser humano grande parte de seu extenso trabalho como bispo e escritor. Para Mondin, “pode-se mesmo dizer que toda a obra agostiniana é essencialmente centrada também no homem, além de Deus” (MONDIN, 2003, p.11).

Em seus *Solilóquios (S.)*, no qual o bispo de Hipona dialoga consigo mesmo, ele afirma à sua própria razão que não deseja conhecer nada mais além de Deus e da alma (AGOSTINHO, 1998, p.21). Este é o conhecimento que verdadeiramente o interessa e que impulsiona todo o seu ser a tão desafiadora tarefa.

Pelo termo *Deus*, Agostinho entende não uma divindade indeterminada, nem o Deus uno dos hebreus, mas o Deus trino e uno que fora expresso no símbolo da fé niceno-constantino-politano, e sobre o qual escreveu n’*A Trindade (T.)*, livro cuja posteridade marcou duravelmente a teologia trinitária ocidental.

A T. é o eco de sua meditação trinitária. Nessa obra podemos encontrar o caminho percorrido por Agostinho em sua reflexão a respeito do Deus trino e uno. Inicialmente utilizando-se de termos e de conceitos para descrever a Trindade Divina, Agostinho, pouco a pouco, se dá conta de que o estudo da Escritura e o procedimento racional não são suficientes para levá-lo mais adiante em sua procura.

O bispo de Hipona adota uma outra perspectiva. Ele passa a não mais considerar a Trindade em si mesmo, deslocando a possibilidade de um conhecimento mais aguçado da realidade divina para a alma do próprio ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. É por meio da introdução das chamadas analogias trinitárias que Santo Agostinho estabelece o elo entre a sua antropologia e a teologia trinitária.

Este artigo tem dois objetivos que se mostram intimamente relacionados: 1) apresentar a contribuição que a antropologia agostiniana, por meio das analogias trinitárias, oferece ao conhecimento da natureza humana criada à imagem e semelhança de Deus; 2) possibilitar, por meio desta compreensão antropológica, a visualização mais aguçada da invisível Trindade Divina.

Ascensão Estética

Em seu tratado de estética teológica intitulado *Glória*, Hans Urs Von Balthasar afirma que a trajetória de Agostinho, sobretudo a sua conversão, não pode ser considerada uma caminhada do ‘estético’ em direção ao ‘religioso’ (Balthasar, 1986, p. 97). Nas obras do bispo de Hipona entende-se que a sua jornada de volta a Deus significa, antes, a conversão de uma estética comum a outra superior, isto é, a contemplação da beleza do mundo e da criação, para Agostinho, é o passo inicial de uma trajetória em direção à contemplação cada vez mais aguçada da beleza de Deus, da qual a beleza das coisas criadas é apenas um vestígio.

Desde os seus primeiros escritos, Agostinho se esforça para entender o mistério da Trindade por meio da investigação de seus vestígios nas criaturas. No entanto, a contemplação do espetáculo da natureza não se encerra na exaltação da beleza da criação, pelo simples fato de que a formosura que se acha nas coisas criadas não lhes é própria. Se não lhes é própria, é preciso então ultrapassá-las a fim de se chegar àquele que, para Agostinho, é a causa primeira de toda a beleza e harmonia que se encontra no universo.

Na sua obra *Verdadeira Religião (VR.)*, escrita entre os últimos meses do ano 389 e o início do ano 390, Agostinho demonstra como deve ser educado o olhar contemplativo para a captação da primeira Beleza, entre os vestígios de beleza e harmonia que estão espalhados na natureza.

É preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmenes geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada um guarda sua própria característica e natureza.

Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes. (AGOSTINHO, 2002, p.77)

Pelo fato de a beleza da criação ser um vestígio e, portanto, um testemunho da beleza de Deus, Agostinho pode, assim como o apóstolo Paulo

faz em sua carta aos Romanos (cap.1), censurar justamente todos aqueles que se detêm na contemplação e na exaltação da beleza imanente da criação, ao invés de buscarem e de glorificarem o Criador – o legítimo arquiteto do universo.

Logo, essa busca pressupõe que aquele que deseja contemplar a Deus se dirija para além do mundo criado. É preciso dar um salto em direção à transcendência que traga consigo a possibilidade do conhecimento daquele que deve ser glorificado. “Para muitos a meta é o prazer humano. Não aspiram a algo mais alto, o que lhe permitiria julgar o porquê desses objetos visíveis nos deleitarem [...] Voltado para a terra, baseia-se em seu olhar sem compreender a causa” (AGOSTINHO, 2002, p. 85).

Em suas *Confissões* (C.) (397-400) ele afirma essa gradual escalada por meio do reconhecimento e da exaltação da primeira Beleza: “Todas as obras saídas das suas mãos são belas, e tu, que as criaste, és indizivelmente mais belo” (AGOSTINHO, 1997, p. 427).

Não há dúvidas de que o bispo de Hipona reconhece a transcendência absoluta de Deus, O qual “não é natureza criada, mas criadora” (AGOSTINHO, 1994, p.479). E afirma, naquilo que nos remete à controvérsia pelagiana¹, que não há para o ser humano corrompido pelo pecado qualquer possibilidade de se elevar a Deus sem que este venha em seu auxílio para socorrê-lo.

A alma, coberta e impedida por seus pecados, não seria capaz por si mesma dessa união divina, nem poderia conservá-la. Não existe escada alguma entre as realidades humanas e as coisas divinas, de modo que o homem por seu próprio esforço pudesse se elevar da vida terrestre. Eis porque a inefável misericórdia de Deus vem ajudar a cada homem em particular e ao conjunto do gênero humano, para lembrá-los da sua primeira e perfeita natureza, mediante a dispensação da divina Providência. (AGOSTINHO, 2002. pp. 43,44).

¹O pelagianismo é o movimento que marca a cristalização de diversas correntes de pensamento dos dois primeiros decênios do século V. Seu principal representante, Pelágio, explica em diferentes obras que o homem é livre, que participa enquanto criatura da graça do Criador e que pode tornar-se, só por suas forças, a verdadeira imagem de Deus. Afirma igualmente que alguns podem ser sem pecado, e que alguns podem ser libertados do pecado antes de morrer. Rejeita a idéia de pecado original e propõe que se abandone o batismo das crianças para retornar ao batismo em idade adulta.(cf. LACOSTE, 2004, pp.1376-7)

Nesta trajetória ascendente em direção ao conhecimento de Deus, Agostinho enfatiza a importância fundamental da fé, sem a qual todos os esforços do ser humano de nada adiantarão. Recorrendo à versão grega das Escrituras, a *Septuaginta*, ele afirma: “A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: *Se não crederdes, não entenderéis* (Is 7,9)” (AGOSTINHO, 1994, p.481).

Esta afirmação, porém, ainda não é suficiente para manifestar exatamente a noção compartilhada por Agostinho de que toda a iniciativa de se inaugurar qualquer relação entre Deus e os seres humanos será sempre de cima para baixo. Pois se o início dessa jornada depende sempre de Deus, é mister que essa fé, pela qual se dá a busca pelo Sagrado, não encontre a sua origem no próprio ser humano, mas unicamente em Deus.

A fé é entendida e afirmada por Agostinho como um dom que Deus distribui gratuitamente aos seres humanos. Por se tratar de uma doação, essa graça nada tem a ver com merecimento ou recompensa por boas obras que as pessoas, porventura, julguem haver realizado. Em seu tratado sobre *A Graça de Cristo e o Pecado Original*, Agostinho afirma:

E se alguém negar que nos é outorgada, o que significa o que foi dito: *De acordo com a medida da fé que Deus dispensou a cada um?* (Rm 12,3). E se alguém disser que é retribuição pelos merecimentos, então não é dada. O que significa o que diz novamente: *Pois vos foi concedida, em relação a Cristo, a graça de não só crederdes nele, mas também por ele sofrerdes?* (Fl 1,29). Testemunhou que ambas as coisas foram concedidas: o crer em Cristo e o padecer por Cristo. Os pelagianos, no entanto, atribuem a fé ao livre-arbítrio em tais termos que a fé parece ser uma graça devida, e não um dom gratuito. Assim não é nem graça nem gratuita; não é graça. (AGOSTINHO, 1998, p.247)

Pois bem. Uma vez que a fé nos foi outorgada gratuitamente por Deus a fim de buscarmos o que o entendimento pode encontrar, é preciso saber em qual lugar iremos procurar aquilo o que queremos encontrar.

Se as coisas criadas não devem deter o nosso olhar pelo fato de que elas apenas dão o testemunho do Deus que é absolutamente transcendente,

deveremos então dar um outro passo a fim de que nos aproximemos de uma visão mais apropriada do Deus que desejamos conhecer.

É preciso mudar o nosso foco deixando para trás a contemplação do mundo. Para Agostinho, o indivíduo que se aproxima do mundo é o mesmo que se afasta de si próprio. Em direção inversa, o afastamento do mundo irá significar a volta da pessoa para dentro de si mesma. Esta introversão, que caracteriza o segundo passo do indivíduo em direção à visualização do invisível, obrigatoriamente deverá conduzi-lo a um terceiro passo que lhe possibilitará a contemplação de Deus em um grau mais elevado.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. (AGOSTINHO, 2002, p.98)

Agostinho emprega aqui a sua dialética da interioridade, na qual se pode perceber três passos sucessivos: o afastamento do mundo (não saias de ti), introversão (volta para dentro de ti mesmo) e o salto para a transcendência de Deus (vai além de ti mesmo).

É importante notar que a verdade que Agostinho afirma poder ser encontrada dentro da própria pessoa não é uma realidade subjetiva que nasce da consciência do próprio indivíduo, mas uma realidade objetiva que só se alcança no Espírito de Deus que vem habitar no ser humano por meio da fé. Ele reconhece a insuficiência da razão humana para servir de fundamento último às verdades eternas e necessárias, pois há contraste vivo entre as mudanças e as contingências do sujeito humano e “a lei de todas as artes, absolutamente imutável, que existe acima de nossa mente e é chamada Verdade” (AGOSTINHO, 2002, p.82).

Neste ponto se evidencia a importância da *ecclesia* dentro da estética agostiniana, a qual se firmará sobre dois pilares bastante concretos: a história (a ação de Deus realizada por Jesus Cristo) e a profecia (a Escritura e os seus mensageiros). Somente a Igreja – o corpo de Cristo – anunciadora do Evangelho de Jesus e na qual são ministrados os sacramentos pelos quais a *Agnes*, São Paulo, (7), 49-60, 2.sem., 2007

graça de Deus é infundida nos seres humanos, poderá então ser a mediadora dessa visualização objetiva do invisível.

O fundamento para seguir esta religião é a história e a profecia. Aí se descobre a disposição da divina Providência, no tempo, em favor do gênero humano, para reformá-lo e restaurá-lo, em vista da posse da vida eterna. Credo nisso, a mente vai se purificando num modo de vida ajustado aos preceitos divinos. Isso a habilitará à percepção das realidades divinas. (AGOSTINHO, 2002, p. 39)

McGinn aponta para a centralidade de Cristo e da Igreja no pensamento místico e estético de Santo Agostinho:

Ao longo do século XX um número de estudiosos duvidou da possibilidade de Agostinho ser chamado de ‘místico’, sobretudo porque ele não falou sobre a união da alma com Deus, mas restringiu a linguagem da união à ligação que todos os cristãos têm em Cristo enquanto constituem o seu Corpo, que é a Igreja. Mas é precisamente por isso que Agostinho pode ser chamado “o Pai da Mística Cristã” (frase de John Burnaby): ele inaugura para todos os cristãos a possibilidade de experimentar uma profunda e transformadora consciência da presença imediata de Deus por meio da participação na vida incorporada da Igreja. É somente no e pelo Corpo de Cristo que nós podemos chegar a Deus nesta vida e na próxima. (MCGINN, 2003, p.154)

Assim como faz McGinn, Balthasar também afirma a relevância da Igreja nesta ascensão estética que marca a teologia agostiniana. Ele afirma:

Na universalidade da Igreja não se manifesta um Deus qualquer ou uma idéia de Deus, senão o Deus vivo, suprema unidade do ser, vida e espírito, cujo ser deve se manifestar em uma realidade histórico-existencial, cuja vida deve se manifestar em uma comunidade orgânico-sacramental e cujo espírito deve se manifestar em uma comunidade espiritual que tende ao espírito. Estes três aspectos requerem seu caminho e progresso históricos desde uma doutrina exterior a uma assimilação interior, desde uma fé fundada na autoridade a uma compreensão livre do que se acredita, desde uma forma histórica (que enquanto tal é profética, razão de que Agostinho mencione em conjunto *história e profecia*) a uma existência vivida, integrada, tanto nos indivíduos como na humanidade em geral. (BALTHASAR, 1986, p.102)

Evidencia-se igualmente a transição que caracteriza a ascensão do cristão em direção à contemplação mais aguçada da realidade divina: a fé fundada na tradição e na autoridade da Igreja, pouco a pouco, se transforma em uma fé que faz do indivíduo que crê um ser livre, sobre tudo e sobre todos, não apenas para crer, mas igualmente para compreender espiritualmente o conteúdo da mensagem professada pela Igreja.

A visualização do invisível em espelho

A dialética agostiniana da interiorização encontra o seu auge, portanto, dentro desta comunidade espiritual que tende ao espírito, isto é, ao Espírito de Cristo. Esta tendência ao Espírito é justamente o movimento transcendente que capacita o indivíduo a ir além de si mesmo em direção à visualização mais aguçada do Deus invisível.

Uma vez que o indivíduo espiritual se volta para dentro de si mesmo, afastando-se da contemplação dos múltiplos objetos existentes fora de si, aí ele pode então encontrar, como afirma João e reafirma Agostinho, a “luz verdadeira, que alumia a todo o homem que vem ao mundo” (Jo 1.9). Esta luz vem iluminar a alma humana a fim de torná-la apta a contemplar a própria luz que a ilumina com uma verdadeira compreensão.

Pois bem. A luz possibilita à alma humana a contemplação do próprio Deus que é a luz que a ilumina. Mas como se dá essa contemplação? Sabemos que a luz do sol e todos os objetos que por ela são iluminados podem ser contemplados por meio dos nossos olhos corporais. Mas estes olhos não são aptos para visualizar o nosso interior e nem a luz divina que encontramos aí. Logo, é mister que a alma seja, ela mesma, dotada de um sentido que lhe possibilite a visão daquilo o que é inacessível aos nossos olhos corporais. Nos *S.*, Agostinho reflete:

Estás numa boa direção; pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente...eu, a razão, estou nas mentes como a visão dos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. (AGOSTINHO, 1998, p.30)

Pelo termo ‘razão’, Agostinho entende não apenas a inteligência humana, mas a totalidade da natureza racional, isto é, ‘as faculdades da alma’ do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. Balthasar afirma:

Se Deus, como claridade transcendente, é a luz, a alma não poderá vê-lo com uma única faculdade, senão com toda a sua substância concentrada. Agostinho desloca mais e mais a força e acuidade visual da alma ao seu centro, onde substancialmente confluem a profundidade da alma (*memória*), o espírito da alma (*inteligência*) e o amor da alma (*vontade*). Na substanciação das faculdades a alma realiza sua verdadeira natureza espiritual, que a converte na imagem refletida da luz trinitária e lhe confere a capacidade de ver a Deus. (BALTHASAR, 1986, p.101)

Na *T. Agostinho* busca na alma o que seria uma imagem da Trindade, isto é, a explicitação da passagem bíblica “*Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança*” (Gn 1.26). Para o santo, obviamente, a *imago Dei* não pode consistir no corpo humano – pois Deus não é corpo – mas sim no espírito.

Assim, pois, a razão apoiada não somente sobre a mais exata verdade, mas também sobre a autoridade do apóstolo, nos ensina que o homem foi criado à imagem de Deus, não segundo a forma corpórea, mas segundo a sua alma racional. É uma opinião grosseira e vergonhosa a que sustenta que Deus é circunscrito e limitado pela estrutura de membros corporais. (AGOSTINHO, 1994, p. 376)

Claro que também o corpo, como todas as outras coisas criadas, apresenta traços de semelhança com a Trindade. Não chegam, porém, a constituir uma imagem de Deus. São apenas vestígios de Deus. A *imago Dei* está na alma, mais precisamente na mente, onde Agostinho situa a *memória*, a *inteligência* e a *vontade*.

Para Agostinho, a memória, como persistência de imagens produzidas pela percepção sensível, corresponde à essência (Deus Pai), isto é, aquilo que é e nunca deixa de ser; a inteligência, que é o correlato do verbo, razão ou verdade, identifica-se com o Filho; a vontade, que constitui a expressão humana do amor, o qual é o responsável pela criação do mundo, relaciona-se com o Espírito Santo.

É verdade que a *memória do homem*, principalmente aquela que o distingue dos animais os quais não a possuem, ou seja, aquela memória que retém as realidades inteligíveis, não recebidas mediante os sentidos do corpo – essa memória oferece à sua maneira uma imagem trinitária, certa semelhança, por certo imperfeita, com o Pai, e de qualquer forma, manifesta-se nele uma similitude. E embora a *inteligência do homem*, quando informada pela atenção do pensamento no conteúdo da memória, diz o que sabe, produz-se o verbo do coração. Verbo esse que não pertence a nenhuma língua, mas que oferece, apesar de sua acentuada dessemelhança, certa semelhança com o Filho. E ainda que o *amor do homem*, fruto de conhecimento que associa a memória à inteligência, como algo comum ao pai e à prole – o que leva a concluir que ele é distinto do que gera e do que é gerado – esse amor também tem nesta imagem alguma semelhança, embora muito tênue, com o Espírito Santo.

Mas apesar de tudo, assim como nesta imagem humana da Trindade as três realidades não são um só homem, mas pertencem a um só homem, assim também, na suprema Trindade, de cuja imagem é o homem, as três realidades não pertencem a um só Deus, mas as três juntas são um só Deus. E ao mesmo tempo elas não são uma só pessoa, mas três Pessoas. (AGOSTINHO, 1994, pp. 541,542)

Quanto mais a memória do indivíduo estiver impregnada das realidades inteligíveis que a vinculam ao Pai, quanto mais a sua inteligência estiver identificada com a Verdade que a assemelhe ao Filho, e, finalmente, quanto mais a sua vontade estiver unida ao amor de Deus que a identifica com o Espírito, tanto mais o seu ser será a fiel expressão da imagem e semelhança de Deus.

E quanto mais fiel for esta expressão, tanto melhor o indivíduo poderá visualizar, em si mesmo, o Deus invisível. Para Agostinho, recordar, entender e amar a Deus é a manifestação suprema da vida humana. Quando a alma age desse modo, ela faz-se sábia. E se não o fizer, não sai de sua insensatez. Por este motivo, Agostinho dá o nome de trindade da sabedoria a esta analogia trinitária (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*) impressa na alma humana.

A estética agostiniana, é imprescindível dizer, caminha de mãos dadas com a ética. A capacidade de ver a Deus, o sol eterno, só é alcançada por uma vista plenamente sadia e habilitada para isso, uma vez que “o olho da alma é

a mente isenta de toda mancha do corpo” (AGOSTINHO, 1998. p.30) e nada lhe poderá ser mostrado enquanto ainda estiver “manchada e envolta em vícios” (AGOSTINHO, 1998, p.30), pois somente por meio de um esforço moral total é que se pode contemplar a Deus, ainda que não de forma direta, mas em espelho:

Sei que a sabedoria é uma substância incorpórea e uma luz que permite que se veja tudo o quanto os nossos olhos carnis não conseguem ver. No entanto, Paulo, esse homem insigne e espiritual, diz: Agora, vemos em espelho e em enigma, mas depois o veremos face a face (1Cor 13.12). Ao investigarmos qual seja esse espelho e como é ele, o primeiro pensamento que nos ocorre é que nos espelhos apenas vemos uma imagem. Envidamos então nossos esforços neste sentido: pela imagem que somos nós, ver de algum modo, como em espelho, aquele que nos criou. (Agostinho, 1994, p.498)

A visão de Deus reservada aos limpos de coração, da qual falou Jesus Cristo (Mt 5.8), não está restrita àquele dia em que os salvos o verão face a face, mas é inaugurada no presente momento, por meio desta visão indireta que está refletida na alma dos sábios, espelhos de Deus.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*. Trad. Oscar Paes Leme – Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, v.2, 2003.

_____. *A Trindade*. trad. Agustinho Belmonte; rev. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *A Verdadeira Religião e O Cuidado Devido aos Mortos*. trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Confissões*. trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 2ed. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *O Livre Arbítrio*, trad. Nair de Assis Oliveira; rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *Soliloquios e Vida Feliz*. trad. Adaury Fiorotti , Nair de Assis Oliveira. 2ed. São Paulo: Paulus, 1998.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Glória – Una Estética Teológica – Estilos Eclesiásticos*: Encuentro, 1986.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. trad. Paulo Meneses...[et al.]. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

MCGINN, Bernard and Patrícia Ferris. *Early Christian Mystics*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

MONDIN, Batista. *O Homem: Quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. trad. R. Leal Ferreira e M.A.S. Ferrari. 11ed. São Paulo: Paulus, 2003.

Recebido em agosto de 2007
Aprovado em outubro de 2007