

O HOMEM COMO REALIDADE EM CONSTRUÇÃO: O DINAMISMO ANTROPOLÓGICO EM SANTO AGOSTINHO*

**Man as reality under construction: the anthropological
dynamism in Saint Augustine**

Leonam Rocha de Almeida**

Resumo

Este artigo apresenta uma síntese da antropologia agostiniana, buscando apontar para reflexões desse autor que ainda provocam ressonâncias no mundo contemporâneo. Agostinho respondeu as questões universais do espírito humano, sobre sua natureza, origem e finalidade. Seu maior pilar foi a tradição judaico-cristã do homem criado à imagem e semelhança de Deus. Quem é o homem? Quais as suas potencialidades históricas? Qual o seu propósito? Essas questões se impõem sobre todo pensar. Tanto a ética quanto a valoração das realidades diversas dependem do estabelecimento de pressupostos. Sendo assim, demonstrando que a doutrina do Santo Doutor sustenta-se por um dinamismo fundamental, a análise dos textos leva a descobrir uma concepção de homem positiva e aberta ao futuro. Concepção que simultaneamente organiza e motiva o modo de vida presente, lançando as expectativas de novas transformações no futuro.

Palavras-chave: Antropologia; imagem; dinamismo.

* Artigo enviado em 08/03/2011 e aprovado para publicação em 11/05/2011.

** Graduado em psicologia. Mestre em Ciências da religião pelo PPGCR/ PUC-Minas.

Abstract

This article presents a synthesis of the Augustinian anthropology, pointing to reflections of this author that still cause resonances in the contemporary world. Augustine replied the universal questions of the human spirit, about its nature, origin and finality. His greatest pillar was the Judeo-Christian tradition of man created in image and likeness of God. Who is man? What are his historical potentials? What is his aim? These questions stands over the whole thought. Both ethics and the valuation of different realities will depend on the establishment of assumptions. Thus, demonstrating that the doctrine of the Holy Doctor holds a fundamental dynamic, analysis of texts leads to discovering a positive and an open to the future conception of man. Conception that simultaneously organizes and motivates the present life, projecting new transforms expectations in the future.

Keywords: Anthropology; image; dynamism.

Introdução

Uma das maneiras de caracterizar a antropologia agostiniana é partir da distinção de duas grandes correntes que “influem na antropologia de santo Agostinho [...]: a corrente bíblica e paulina do homem, imagem de Deus e ser caído na culpa, e a corrente grega do *homo rationalis*” (CAPÁNAGA, 1957, p. 58). Porém, tal distinção é essencialmente didática, visto que a segunda dessas correntes encontra seu desenvolvimento último dentro da primeira, onde o homem é concebido como imagem de Deus naquilo que há de superior em sua racionalidade.

A distinção mais profícua é aquela que revela o caráter dinâmico dessa antropologia. Nela o homem não é apreendido em sua plenitude de significações senão a partir da noção de processo. E, se santo Agostinho é conhecido por sua inquietude existencial, pela profunda estranheza sobre si mesmo, e por ter tomado o homem por “enigma e grande milagre” (CAPÁNAGA, 1957, p. 58), certamente é por ter vivenciado essa dinâmica antropológica fundamental. Quem é o homem? A resposta percorre um itinerário histórico-temporal em três momentos. O homem é Adão, criado no paraíso à imagem e semelhança de Deus. O homem é herdeiro do erro de Adão, expulso do paraíso e mortal: imagem deformada. Assim como é também a futura perfeição do homem renovado em Cristo.

1. Criado à imagem e semelhança

No que concerne à criação do homem, a doutrina agostiniana não comporta uma redução dualista da realidade. Existe sim uma preeminência hierárquica do homem interior sobre o homem exterior, contudo, admite-se que o homem foi integralmente criado à imagem do Criador². Assim como também se admite a restauração integral na ressurreição final, “em que será renovado também o homem exterior” (TURRADO, 1971, p. 277).

O modo como Agostinho abordou direta e concisamente essa temática em duas das questões de *Oitenta e três questões diversas* é exemplar. A começar por estabelecer que “se o homem exterior é Adão e o interior é Cristo” (*Oitenta e três questões diversas*, 51, 1), há que se admitir em ambos a imagem de Deus, ou seja, no homem integral. A distinção entre eles mostra-se somente hierárquica, entre aquele que é o homem velho a ser superado, e aquele que é o homem novo renovado interiormente em Cristo.

Não obstante haver uma importante diferença teológica entre os termos imagem e vestígio de Deus, no que se refere à compreensão antropológica da concepção integral do homem criado a imagem de Deus, em complemento, toda a criação deve ser incluída nessa categoria. A base de tal afirmação é bíblica: Deus criou todas as coisas boas e, no conjunto, *muito boas*. Seguindo esse raciocínio:

É certo que as realidades podem dizer-se semelhantes a Deus em muitos sentidos: umas criadas segundo a virtude e a sabedoria, porque Nele estão a virtude e a sabedoria; outras somente enquanto vivem, porque Ele vive soberana e originalmente; outras enquanto existem, porque Ele existe soberana e originalmente (*Oitenta e três questões diversas*, 51, 2).

Todas as criaturas possuem uma semelhança divina de menor grau, porém, somente o homem existe, vive e entende, de maneira a caracterizar a imagem de Deus por excelência, sem intermediários, porquanto as outras coisas possuem a imagem devido à ordem e beleza de que participam. Pelo mesmo tipo de participação, o corpo humano também mostra alguma semelhança – teologicamente nomeada *vestígio*. Na verdade, em maior grau, já que a postura ereta

² Aproveitamos os esforços de Ludger Hölscher (1986) para enfatizar a unidade do homem agostiniano. Em Agostinho, mesmo quando as relações entre o corpo e alma são tratadas de modo a sugerir uma separação, na verdade subentende-se o homem como “um todo que consiste nas duas realidades distintas das substâncias espiritual e corporal, mas que, ao mesmo tempo, constitui uma nova realidade tendo sua própria natureza única específica como um ser psicofísico” (HÖLSCHER, 1986, p. 215).

é interpretada como um sinal de sua potencialidade para a elevação espiritual. De maneira que a mais alta semelhança dentre toda classe de corpos encontra-se no corpo humano por um motivo ainda mais relevante: o corpo humano e o homem exterior guardam a possibilidade de serem submetidos pela mente que os rege.

Se essa indeterminação do conceito de imagem serve a uma compreensão geral da questão tratada, por outro lado, pode gerar um entendimento muito superficial e passível de erros. Santo Agostinho concebeu uma definição mais precisa do conceito de imagem:

[...] se entende unanimemente que tenha sido criado à imagem de Deus esse espírito no qual está a inteligência da verdade; porque se adere à verdade sem criatura alguma intermediária. O restante do homem, querem que pareça feito à imagem, porque toda imagem certamente é semelhante, mas nem toda semelhança é também propriamente imagem, ainda que às vezes possa chamar-se abusivamente (Oitenta e três questões diversas, 51, 4).

Na questão de número setenta e quatro, em complemento ao que foi dito na passagem acima, Agostinho realizou uma revisão de conceitos, definindo o sentido de três termos: *imagem*, *semelhança* e *igualdade*. Essa distinção de conceitos tem valor egrégio para a exegese da passagem bíblica que funda a doutrina agostiniana da *imago Dei* (Gn 1, 26). R. Markus indica – em “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine* – que aí reside tanto um ponto de desenvolvimento na obra do bispo de Hipona, como a originalidade de sua interpretação em relação aos exegetas anteriores a ele³. Não significa que haja aí uma ruptura de pensamento, mas somente uma maturação necessária para clarificar o conteúdo da doutrina.

As dificuldades que se apresentavam a Agostinho antes da introdução do terceiro termo, a *igualdade*, eram referentes ao uso da correta terminologia. Num primeiro momento houve dúvida quanto ao modo como o homem poderia ser considerado à imagem de Deus, e, nosso autor “cuidadosamente se abstém de falar sobre o homem como monumental imagem e semelhança de Deus” (MARKUS, 1963, p. 132), preferindo o uso do termo *para* ao invés de à imagem e semelhança de Deus. Mas tais dificuldades são compreensíveis, se for considerado que ainda havia pouco discernimento sobre o tratamento

³ Segundo H. Somers em, *Image de Dieu: les sources de l'exégèse agostiniennes*, a santo Agostinho não caberia o mérito da originalidade, nem quanto a sua doutrina da imagem de Deus, nem quanto às exegeses do *Gênesis* bíblico. Para esse estudioso, a principal contribuição do bispo de Hipona teria sido a síntese crítica das tradições precedentes. E, principalmente porque sua síntese efetivamente se erguera sobre vasta fonte de referências, essa contribuição prestada ainda hoje mostra seu caráter extraordinário.

da temática nos três períodos de existência da raça humana: antes do pecado, depois do pecado e na ressurreição final. E, certamente, é somente a partir desse discernimento que deve ser analisado o significado antropológico da afirmação do homem criado à imagem e semelhança de Deus.

O primeiro passo é a definição dos conceitos. Nosso santo situou da seguinte forma o problema:

[...] onde se dá a imagem, em continuidade se dá a semelhança, e não necessariamente a igualdade; onde se dá a igualdade, em continuidade se dá a semelhança, e não necessariamente a imagem; onde se dá a semelhança, nem se dá em continuidade a imagem, nem necessariamente a igualdade (Oitenta e três questões diversas, 74)

O objetivo dessas digressões no léxico e na lógica é delimitar o sentido da imagem e semelhança no homem, na medida em que o termo igualdade permite assinalar uma relação no âmbito trinitário do Filho ao Pai. Somente o Filho é imagem, semelhança e igual ao Pai.

Dessa forma, situada no limite de perfeição da semelhança, a introdução da ideia de igualdade dava mais liberdade terminológica a Agostinho. A partir daí as dificuldades eram superadas pela afirmação de que o homem "é também imagem de Deus, e conseqüentemente, necessariamente, sua semelhança; mas naturalmente, uma semelhança não igual" (MARKUS, 1963, p. 135). O uso do termo *para* poderia situar-se lado a lado com a preposição *a*, devido ao fato de que a ideia de semelhança servia para contextualizar o destino do homem numa escala ascensional rumo à semelhança perfeita. Essa concepção vem em defesa da ideia de que a imagem de Deus não foi perdida no pecado original, mas somente deformada, de modo que no progresso espiritual o que "muda é o grau de semelhança entre a imagem e o original" (MARKUS, 1963, p. 142).

Qual foi então o estado original do homem em sua criação? A resposta a essa pergunta deve seguir a interpretação agostiniana do *Gênesis* bíblico. Mais especificamente, interessa-nos um ponto de sua exegese para *Gn* 1, 26: *façamos o homem à nossa imagem e semelhança*. Ao interpretar o motivo do uso de certas expressões, Agostinho solucionou duas questões fundamentais para o tema aqui abordado. O que podem significar a ausência da expressão *e assim se fez* e a ausência do comentário conclusivo *Deus viu que era bom*?

Quanto à natureza da criatura humana, é na ausência da expressão "e assim se fez" que santo Agostinho encontrou as possibilidades de interpretação mais profundas. A começar porque a

continuação do texto bíblico contém a afirmação do governo do homem sobre todos os seres criados, ou seja, afirmação de sua superioridade. E a única forma de explicar essa superioridade seria a partir da inteligência. A parte intelectual do homem é considerada como sendo da mesma natureza dos anjos, que compõem o *céu*, a chamada criatura racional. Quando o texto bíblico diz “e assim se fez”, deve ser entendido que a criatura racional tomou conhecimento daquilo que fora feito no Verbo divino. Quando diz em sequência “Deus fez”, significa a criação propriamente dita, daquilo que primeiramente fora feito no Verbo e que, em seguida, foi conhecido pela criatura racional. De modo que daí se extrai uma interpretação coerente e conclusiva, pois não seria necessário dizer “e assim se fez”, como se o homem criado fosse primeiramente conhecido pela criatura racional, sendo ele da mesma natureza dessa criatura, ou seja, porque a natureza do homem, no que concerne a ser imagem de Deus, “é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito” (*Comentário literal ao Gênesis*, III, XX, 31). Ou ainda: “ele é também a verdadeira e própria criatura racional e é perfeita pelo conhecimento” (*Comentário literal ao Gênesis*, III, XX, 32).

E se não está dito “Deus viu que era bom”, mas somente o superlativo *muito bom* sobre o conjunto da criação, para Agostinho tratava-se de clara alusão à presciência divina sobre a queda do homem. Na totalidade, o universo criado jamais perde sua beleza e bondade, mesmo que algumas de suas partes se corrompam. Nisso também está incluído o pecado do homem. Entretanto, pelo pecado, o homem perde sua bondade particular que, como ser superior e prometido ao governo das criaturas, está determinada por sua relação ao todo. Por isso, o santo incluiu em seu ensino o determinante de que, quanto ao ser humano, somente “quando é bom com todos, conclui-se que é bom considerado em particular” (*Comentário literal ao Gênesis*, III, XXIV, 37).

Assim sendo, de acordo com a exegese agostiniana, o estado original do homem na criação é um, enquanto criado no Verbo, e, o estado original do primeiro homem, outro, enquanto efetivamente presente no mundo. Isso significa que as coisas não foram criadas ao mesmo tempo concretamente, a não ser no conhecimento de Deus, onde “todas as coisas se acham acabadas” (*Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, VII). E. Gilson explica que para entender como cada criatura vem a ter sua existência no tempo a partir de sua *Ideia* em Deus, é preciso distinguir “dois tipos de criaturas: as que foram afixadas em sua forma definitiva desde a obra de seis dias e aquelas que foram criadas apenas em germe [...] de modo que ainda resta

desenvolvê-las” (GILSON, 2007, p. 387). Dentre as coisas criadas em forma definitiva encontra-se a alma do homem, criatura espiritual.

Porém, para que o homem viesse um dia a existir concretamente, foi preciso que desde o princípio já estivessem criadas as sementes de tudo o que se desenvolve no tempo. A concepção de Agostinho é a de que “o cosmos está grávido de causas germinais” (*A Trindade*, III, 9, 16). Esse é o modo como Deus governa “externamente” o mundo. Existem forças e faculdades que regem o comportamento do universo, de modo que cada coisa criada venha a se manifestar temporalmente no momento exato já previsto pela ciência divina.

A primeira maneira de compreender a *imagem e semelhança* é tomá-la no sentido do que foi criado desde sempre de maneira definitiva. Nesse sentido, ela equivale à criatura racional, ou seja, o homem é semelhança do Verbo, porque assim é a criatura racional. A Semelhança do Pai é o Filho, e a criatura racional é criada pela semelhança e à semelhança; quanto a essa criatura, “à sua semelhança somente a alma” (*Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, XV, 59).

Outra coisa é falar de Adão, o homem concreto formado de corpo, alma e espírito, criado à imagem de Deus. A ele se aplica mais propriamente a função do termo imagem enquanto imagem da Trindade – tema que será mais bem abordado na perspectiva teológica das analogias trinitárias. Quanto à semelhança, a situação é de instabilidade, pois ela se dá em graus que, pelo pecado, pode chegar até o pior estado de deformação da imagem.

Considerando a presciência divina, falar de Adão já é situar-se na economia da salvação. O paraíso de Adão é ainda uma perfeição intermediária, da qual é possível cair na mortalidade. Não que sua natureza intelectual não fosse perfeita, mas estava suscetível a uma escolha. Foi por isso que Agostinho conceituou a instabilidade da existência adâmica em relação ao modo de sua criação, situando desde o princípio a deliberação operante da providência divina que o criou:

[...] porém, de tal forma, que, se sujeito a seu Criador [...] lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer, em companhia dos anjos, a gozar de imortalidade feliz e eterna, mas se, pelo contrario, usando soberba e desobedientemente do livre arbítrio, ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito à morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido e destinado depois a suplício eterno (*A cidade de Deus*, XII, XXI).

Adão também pode ser considerado a infância da existência humana, a partir da qual foi decidido o futuro dos homens: “todo homem, primeiramente, ao nascer e sair para a luz, vive a infância, a primeira idade. Esta idade do mundo estende-se de Adão até Noé” (*Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, XXIII, 35). Assim inicia-se uma interpretação histórico-sociológica que, quando levada a seu termo, permite tanto compreender o sentido soteriológico da história da humanidade como diferenciar o estado do homem adâmico da perfeição do homem restaurado em Cristo. Para Agostinho, a vida futura será gozo eterno, não mais sujeito à queda. Como infante, o primeiro homem mantinha a perfeição espiritual somente como potencialidade, porque “foi criado com alma vivente, não com espírito vivificante, reservado para prêmio de sua obediência” (*A cidade de Deus*, XIII, XXIII, 1).

2. Imagem deformada

O pressuposto fundamental que deve ser levado em conta para compreender o estado atual em que se encontra o homem determina a impossibilidade de ele vir a deixar de ser a imagem de Deus. Esse pressuposto encontra respaldo na crença que eleva a economia da salvação a primeiro plano, visto que “tudo o que Deus fez em Adão, foi feito visando Cristo” (SOUZA, 2009, p. 135). Neste sentido, santo Agostinho “relewa o problema do pecado como ‘deformação’ da imagem de Deus no homem. Afirma que, a *Imago Dei*, por ser a essência do ser humano, não está inteiramente perdida e nem totalmente corrompida” (SOUZA, 2009, p. 136).

É possível descrever esse estado de deformação tomando como base o trecho de *A cidade de Deus* citado acima, onde está dito que “se, pelo contrario, usando soberba e desobedientemente do livre arbítrio, ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito à morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido e destinado depois a suplicio eterno” (*A cidade de Deus*, XII, XXI). Trata-se de um trecho paradigmático, por estabelecer com clareza e precisão tanto a causa do pecado como suas consequências. Dos castigos, três são as modalidades a se considerar: a mortalidade, a perda da liberdade, o futuro funesto dos não redimidos.

A causa do pecado define-se por dois termos: soberba e desobediência. À primeira vista parece simples erro de escolha ou de percurso, mas, tomada numa perspectiva ontológica, a causa do pecado é uma falha, uma falta, algo que impede o desenvolvimento normal da parte superior do homem e, a “esta defecção, Agostinho a chama pecado original” (FLOREZ, 1954, p. 555).

Algumas pessoas poderiam pensar que, se Deus é o supremo Criador e tem ciência absoluta, então a causa do pecado deve provir Dele. Agostinho refutou veementemente tal solução do problema, defendendo a absoluta bondade de Deus. Arguido por seus companheiros sobre a causa da perversidade, a resposta não poderia ser mais enfática: "Para que o homem se faça perverso, a causa está ou nele mesmo, ou em algum outro, ou no nada" (*Oitenta e três questões diversas*, 4). E, para fim de conversa, mesmo considerando o nada como uma parcela de não ser na existência da criatura, "a causa de sua perversão retorna à mesma vontade do homem, seja pervertido com ou sem um sedutor" (*Oitenta e três questões diversas*, 4).'

A solução do problema parte de uma espécie de metafísica da vontade. Agostinho concluiu que a vontade é causa de si mesma e não pode ser determinada senão interiormente, sem qualquer vínculo exterior. O que pode ser justo ou injusto é a própria origem interna da causação, e não o objeto ou a ação à que a vontade se dirige. Dessa forma, como nada pode impelir a vontade a si mesma, resulta que "ninguém é obrigado por sua própria natureza a pecar" (*O livre arbítrio*, III, 16, 46). Peca-se pelo mau uso do livre arbítrio, ou seja, por uma vontade má, chamada propriamente de cobiça ou cupidez. "Enfim, encontra-se a cobiça em tudo o que alguém quer além do que lhe é suficiente" (*O livre arbítrio*, III, 17, 48).

Todavia, somente os primeiros pais tiveram a livre opção sobre a boa ou má vontade. Tendo escolhido pelo mau caminho, tornaram-se mortais e passaram a gerar na carne. Da carne desencadeou-se um movimento libidinoso desobediente, sinal da primeira morte, "em que Deus abandonou a alma" (*A cidade de Deus*, XII, XV). Essa primeira morte constitui-se de dois momentos: o abandono de Deus que corresponde a um desequilíbrio interno da alma e a morte física propriamente dita. Por esses parâmetros, na doutrina agostiniana do pecado original, todos os seres humanos são considerados herdeiros do casal primitivo e, como tal, já nascem condenados à morte; sem autonomia para não pecar; e sujeitos a outro tipo de escolha, entre a possibilidade de redenção ou condenação eterna. Só que, para sua danação, essa escolha não é tão simples quanto à dos pais primitivos, pelo contrário, supõe o esforço, porém, de modo incompreensivelmente restrito aos eleitos pela graça divina. O trecho a seguir alude explicitamente à separação entre o que é próprio da natureza humana e o que é decorrência do castigo.

Na verdade, tais são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige. Ora, aprovar o falso como se fosse verdade, e assim enganar-se sem o querer, tornando-se incapaz de se abster de atos libidinosos, em consequência das resistências e dos dolorosos tormentos dos vínculos carnis – essa não é a natureza primitiva do homem, mas, sim, o seu castigo depois de ter sido condenado (O livre arbítrio, III, 18, 52).

Encontra-se nessa doutrina agostiniana um aprimoramento da tradição paulina da divisão entre carne e espírito: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias às da carne” (Gl 5, 17). Em santo Agostinho, de maneira mais propriamente psicológica, a natureza dessa divisão é esclarecida, no sentido de que se trata de uma divisão interna da própria vontade. Somente assim se explica o sentido de não conseguir “se abster de atos libidinosos”, como um não conseguir não querer: “a cisão se dá na própria vontade; o conflito não surge de uma cisão entre o espírito e a vontade e tampouco de uma cisão entre a carne e o espírito” (ARENDDT, 2009, p. 357).

Uma análise criteriosa do conceito de libido forneceu a Agostinho a correta compreensão dessa desordem interior da alma humana. Por apresentar uma independência desconcertante, a libido se mostra justamente como a força motriz da cisão da vontade. É algo que domina inteiramente o homem, podendo levá-lo em múltiplas direções, “reunindo e misturando entre si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade” (*A cidade de Deus*, XIV, XVI). Acrescenta-se também a indefinição do objeto da libido, visto que o santo considerou a existência de muitas classes de libido. Em suma, trata-se de uma excitação autárquica, que não se resume aos processos internos do corpo, nem se submete aos comandos do espírito.

Se vontade livre e inteligência sintetizam a essência da semelhança do homem à divindade, então a compreensão da deformação da imagem deve focar-se justamente naquilo em que essas duas capacidades são afetadas negativamente. Para tanto, os dois termos usados por Agostinho são esclarecedores: ignorância e dificuldade.

Como já foi visto a respeito da relação ente fé e razão; esta, ao mesmo tempo em que busca conhecimento, deve passar por uma purificação, para que se eleve às realidades inteligíveis, porquanto seja “manchada, carregada de imagens da materialidade e da temporalidade” (NOVAES FILHO, 2007, p. 106). Esse é o sentido da

ignorância. Mostra-se como impedimento absoluto de contemplar plenamente a verdade inteligível nessa vida. E também como incapacidade de compreender o valor real de sua existência no mundo, o que significa que o homem não pode se justificar por si mesmo.

Através de uma fé salutar, nesta vida, a piedade é verdadeira sabedoria, como temor e gratidão a Deus, donde se evita atribuir ao homem aquilo que não é próprio de sua autonomia: inclusive a capacidade de agir bem. Mesmo que a razão deformada possa chegar a um conhecimento de Deus através dos vestígios dele nas criaturas, que significa "conhecimento das coisas invisíveis do Criador por meio das visíveis da criatura" (*O espírito e a letra*, XII, 19), sem o auxílio da graça divina veiculada no exemplo de Cristo, o homem é tomado por seu próprio orgulho e amor ao poder. Agostinho se valeu das palavras do Apóstolo: "se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir sabedoria, tornaram-se néscios e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem" (*Rm* 1, 21-23).

Da ignorância, como obstáculo para a junção do conhecimento à correta valoração das coisas, segue que os tormentos decorrentes da deformação da imagem são intensificados pela dificuldade, entendida como a impossibilidade do homem determinar livremente sua vontade. Se o amor é o peso da alma, isso significa que a alma é dirigida por seu próprio deleite, porque só prevalecem os bens que "de tal modo deleitam, que mantêm o ânimo" (*Exposição da epístola aos Gálatas*, 49); e, se a libido não responde aos comandos do espírito, isso significa que, por decorrência do pecado original, a razão não é capaz de determinar o objeto do deleite. O grande tormento é ser lançado de um lado a outro por um querer essencialmente múltiplo e inconstante.

Por sua vez, santo Agostinho não foi somente um teórico do pecado original; ao contrário, relatou com detalhes a profunda angústia que sentia por estar sujeito a essa cisão interior, denominada como estado de pecado. Mesmo em sua maturidade cristã, num estágio avançado da consecução de uma vida santa e piedosa, a humildade da confissão da incapacidade de vencer a atração da concupiscência, até nos recônditos mais profundos do inconsciente, é reveladora da profundidade investigativa desse santo: "sobrevivem ainda na minha mente [...] as imagens daqueles prazeres [...] Quando acordado, elas não têm força, mas, durante o sono, chegam não somente a suscitar em mim o prazer, mas até o consentimento" (*Confissões*, X, 30, 41).

3. O homem restaurado

Santo Agostinho usou de mais de um termo para nomear o estado de perfeição do homem na ressurreição final. Os mais comuns são: renovação, reforma, restauração e até recriação (bem menos usado). O sentido final desse processo é a recuperação da semelhança perfeita à criatura racional angélica. Não se trata de recuperar o estado do primeiro homem antes do pecado, mas, sim, o estado em que foi o homem criado no Verbo de Deus. Com a diferença de que, na ressurreição, a perfeição racional será coexistente ao corpo, num estado em que “com clareza assombrosa veremos a Deus, que está presente em todas as partes [...] vê-lo-emos, por intermédio de nossos corpos transformados, e em todos os corpos a que volvermos os olhos” (*A cidade de Deus*, XXII, XXIX, 6). Basicamente, então, para apresentar essa concepção final do homem a partir da obra de Agostinho, faz-se necessário agregar duas ideias: tanto a perfeição racional na visão da face de Deus – que pode ser chamada de deificação, filiação ou adoção –, como a presença do corpo nesse estado de imutabilidade.

O caráter antropológico da restauração da imagem de Deus se insere inteiramente no contexto da cristologia dos primeiros trabalhos de Agostinho. Naquele tempo não era tanto o problema difícil da união das naturezas – humana e divina – na pessoa de Jesus que ocupava seu pensamento, mas, estava mais interessado em interpretar o mistério da encarnação para responder aos seus interesses filosóficos (entenda-se busca pela sabedoria). Nesse sentido, se a busca pela sabedoria já se afigurava como retorno a um estado original de perfeição, a concepção da divindade encarnada se oferecia como a descoberta do verdadeiro caminho.

Nesse caminho aceita-se a encarnação como um ato histórico de Deus, que teria rebaixado até um corpo humano a Autoridade da Razão divina para trazer as almas de volta ao inteligível, visto que pela “encarnação Ele ensina ao homem seu Poder por seus Atos, sua clemência por sua Humildade e sua Natureza por sua Doutrina” (VAN BAVEL, 1954, p. 6). O lado humano do Cristo é entendido como uma manifestação exterior reveladora da sabedoria; é a forma como se torna conhecida a autoridade divina, “aquela autoridade que não somente transcende em seus milagres sensíveis toda faculdade humana, mas, também, dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele” (*A ordem*, II, IX, 27).

Essa inserção cristológica do tema também revela três aspectos da dinâmica da restauração da imagem. Pois, que o homem seja imagem de Deus, isso é tomado como fato, que independe de consentimento. Porém, para que a imagem seja restaurada, “a

situação ideal é quando crê ser imagem de Deus, quando sabe ver uma relação viva entre ele mesmo e Deus, e vive sendo consequente” (VAN BAVEL, 1988, p. 97). Pela autoridade divina e pela autoridade humana que a representa, são comunicados o estatuto da fé e o conhecimento correto do meio de ascensão a Deus. O viver sendo consequente a isso, na doutrina agostiniana, depende simultaneamente do esforço pessoal e da concessão da graça.

Vista como ato histórico de Deus, a encarnação revela a universalidade da dinâmica da restauração, de modo que deve ser reconhecido “que foi da noção da comunhão da humanidade caída em Adão que Agostinho derivou sua visão da comunhão da humanidade redimida em Cristo” (BONNER, 1984, p. 502). De uma perspectiva restrita, a doutrina da imagem poderia ser tomada apenas pelo viés de uma filosofia mística de elevação espiritual; contudo, em sua real articulação, ela se apresenta como uma verdadeira antropologia, que busca abarcar uma concepção total do homem. De modo que, é a inserção de uma crença, a doutrina da imagem, num contexto de uma crença ainda mais ampla, a economia da salvação, que constitui a extensão total da antropologia agostiniana.

Conclusão

A antropologia agostiniana é comprometida com o progresso da humanidade. Porque a maneira como insere a História no contexto mais amplo de uma economia da salvação leva a conceber um sentido final para a existência de cada homem. Assim, na perspectiva do indivíduo, indica o caminho para a restauração da imagem deformada. Na perspectiva do coletivo, revela a peregrinação histórica do povo eleito rumo à sua imortal destinação. Isso nos permite afirmar que, para santo Agostinho, o homem é uma criatura em formação, e, até que chegue o fim dessa jornada de tantos séculos, o homem será sempre uma realidade em construção a ser conhecida e reinterpretada.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos* (parte 2). Tradução Oscar Paes Leme. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*. Tradução Monjas Beneditinas; Mosteiro Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. Exposición de la Epístola a los Gálatas. In: *Obras de San Agustín XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

AGOSTINHO, Santo. O espírito e a letra. In: *A graça (I)*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2007.

AGOSTINHO, Santo. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: *Obras completas de San Agustín XL*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução Nair de Assis Oliveira. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

BONNER, G. Augustine's doctrine of man: image of God and sinner. In: *Augustinianum – periodicum quadrimestre Instituti Patristici Augustinianum* v.3. Roma: Instituti Patristici Augustinianum, 1984, p. 495-514.

CAPÁNAGA, Victorino. Introducción general. In: *Obras de San Agustín*: tomo I. Madrid: La Editorial Católica, 1957. p. 3-346. (Biblioteca de Autores Cristianos)

FLOREZ, Ramiro. Puntos para una antropología agustiniana. In: *Avgvstinvs Magister I*. Paris: Études Augustiniennes, 1954, p. 551-557.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.

HÖLSCHER, Ludger. *The reality of mind*. London; New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

MARKUS, R. A. *'Imago' and 'similitudo' in Augustine*. Liverpool, 1963. Disponível em: <http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/779/64_X_2_3_02.pdf?sequence=1>. Acesso: em 01 out. 2010.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

SOMERS, H. La gnose augustinienne - sens et valeur de la doctrine de la image de dieu. In: *REAug*, n7. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1961.

Disponível: <http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/707/61_VII_1_01.pdf?sequence=1>. Acesso: em 30 set. 2010.

TURRADO, Argimiro. *Dios en el hombre: plenitud o tragedia*. Madrid: BAC, 1971.

VAN BAVEL, Tarcisius Johannes. El ser humano en el pensamiento de Agustín. In: *Herencia común: simposio de la familia agustiniana*. Roma: Curia General Agustiniana, 1988, p. 90-101.

VAN BAVEL, Tarcisius Johannes. *Recherches sur la christologie de Saint Augustin: Le humain et Le divin dans le Christ d'après saint Augustin*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1954.