

A FUNDAMENTAÇÃO DA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA NO *DE TRINITATE*

*Fabio Dalpra**

RESUMO: A obra *Sobre a Trindade (de trinitate)*, escrita por Agostinho de Hipona entre os anos de 400 e 416, representa um momento crucial na consolidação de seu pensamento. Dentre os vários temas de natureza filosófica e teológica presentes ao longo dos quinze livros que a compõem, destaca-se a reflexão acerca da constituição e da existência humana, desenvolvida a partir da convergência entre a discussão trinitária e a questão antropológica. Neste sentido, o presente artigo tem por objetivo discutir os conceitos que fundamentam a estrutura antropológica do tratado trinitário agostiniano.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, antropologia, imagem de Deus.

ABSTRACT: Augustine of Hippo's *On the Trinity (de trinitate)*, written between 400 and 416, is commonly view as a critical moment of his thought. Many of the main philosophical and theological themes of the Augustinianism find on its pages a definitive approach. Among the important discussions that permeate the Trinitarian treatise, the problem related to the existence and constitution of man stands out. It can be said that the Trinitarian issue converges to the anthropological issue. Therefore, the present article intends to discuss the foremost concepts and schemes of the Augustinian anthropology in his work *On the Trinity*.

Keywords: Augustine of Hippo, anthropology, image of God.

INTRODUÇÃO

O pensamento de Agostinho de Hipona está intrinsecamente marcado pela questão antropológica. É possível mesmo dizer, como um desdobramento desta afirmação, que a amplitude dos temas abordados em sua obra convergem para o problema do ser humano. Como

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor do IFSULDEMINAS.

chegou a mencionar, interessava-lhe conhecer, sobretudo, a alma e Deus.¹ No espaço compreendido entre as duas realidades se situa o próprio âmbito de efetivação do problema antropológico para Agostinho, afinal, a existência humana somente revela seus traços substanciais na medida em que se expõe em sua abertura para o transcendente. Com isso, todo o pensamento agostiniano carrega consigo, de uma maneira geral, a marca da antropologia. Não obstante as revisões conceituais e epistemológicas que marcam o percurso antropológico do agostinianismo² – o qual, aliás, ainda se encontra à espera de um estudo abrangente e sistemático –, a questão acompanha, seja furtiva ou explicitamente, as várias excursões de sua reflexão.

Por decorrência, este contexto teórico oferece uma relevante perspectiva hermenêutica a partir da qual a obra *trin.* pode ser dimensionada. Ao longo de toda sua discussão teológico-dogmática, há uma apreensão ponderada acerca da existência humana diante do mistério trinitário.³ Em última instância, o que está em jogo no tratado é, antes, a descoberta da própria existência interior do ser humano que propriamente o desvendar da natureza trinitária divina que, tal como reconhece Agostinho a certa altura de sua reflexão, é insondável em sua realidade mesma. Com isso, *trin.* não corresponde tão somente a um dos vários momentos antropológicos do agostinianismo, mas se trata de um lugar privilegiado por onde se obtém uma mirada pan-óptica sobre o que se pode chamar de antropologia agostiniana. Isto se deve em parte por se tratar de uma obra de maturidade, mas também, e sobretudo, porque na aproximação imagética entre o ser humano e Deus Agostinho acredita ter encontrado um aporte definitivo para uma compreensão aprofundada do ser humano em sua constituição mais íntima, isto é, nas estruturas trinitárias que perfazem sua interioridade.

IMAGO DEI

¹ *sol.* I,2,7. Aqui e doravante, as obras de Agostinho serão abreviadas conforme as nomenclaturas propostas no Augustinus-Lexikon (cf. MAYER, Cornelius Petrus. *Augustinus-Lexikon*, p. XXVI-XL): *lib. arb.* (*de libero arbitrio*), *sol.* (*soliloquia*), *trin.* (*de trinitate*). As citações de seus escritos correspondem a traduções diretas da *Patrologia Latina* (Paris, 1844) de Migne e, no caso do *trin.*, da edição do *Corpus Christianorum* (Lyon, 1942).

² Embora se refira mais propriamente à diversidade dos aspectos formais da antropologia agostiniana, Lewis destaca sua constante reformulação ao afirmar que “in developing his own anthropology Augustine puts forward many different strategies and patterns, and hints at many more which are never fully drawn out”. AYRES, Lewis. *Between Athens and Jerusalem*, p. 66.

³ Nas palavras de Lewis Ayres, “Augustine wants to describe humanity as ultimately reliant on God, and existing only in the process of relationship to the Trinity”. AYRES, Lewis. *Between Athens and Jerusalem*, p. 60.

Em um nível basilar, a formulação antropológica presente nas páginas do *trin.* tem sua origem no tema escriturístico que serve de sustentação à reflexão trinitária agostiniana como um todo, a saber, a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus. Ao refletir sobre a passagem do Gn 1,26 que serve de referência ao tema da *imago Dei*, Agostinho pondera que na expressão

façamos o homem à nossa imagem e semelhança, façamos e nossa foram ditas no plural, e não podem ser compreendidas a não ser como relação. Não para que se fizessem deuses, ou à imagem e semelhança de deuses, mas para que o Pai, o Filho e o Espírito Santo fizessem à imagem do Pai, do Filho e do Espírito Santo, para que subsistisse o homem como imagem de Deus. Ora, Deus é Trindade.⁴

A implicação antropológica da questão trinitária não poderia passar despercebida por ele pois se o ser humano é essencialmente imagem de um Deus que é trino, essa estrutura trinitária deve estar presente na constituição mais íntima dos seres criados. No entanto, essa formulação da essência trinitária humana, de matriz essencialmente escriturística, não representou, de forma alguma, o desenlace das inquietações antropológicas de Agostinho, mas uma espécie de introito que propiciou a visualização das questões ali pressupostas e que conclamariam a uma reflexão mais pormenorizada. Ao se interrogar acerca do real significado da expressão *imago et similitudinem Dei* e sobre onde, de fato, subsiste no ser humano tal imagem, ele descortina a seara marcadamente antropológica da questão trinitária.

A fim de responder a tais indagações e compreender a real implicação do criacionismo cristão, Agostinho adentraria os dois paradigmas antropológicos que coexistem em seu pensamento: o neoplatônico e o cristão. Vislumbra-se, aqui, a importância do *trin.* na medida em que fornece uma das mais extensas abordagens do problema em sua obra.

Ele sustenta, por um lado, em consonância com a tradição neoplatônica, que o ser humano é composto por um porção corpórea/material e uma porção espiritual. No entanto, a esse dualismo formal se sobrepõe uma estrutura tricotômica de origem paulina. A porção espiritual compreende um parte inferior (*anima*) e uma superior (denominada, com certa flexibilidade, de *animus, spiritus, mens*). Divisão que não implica em uma cisão substancial da

⁴ *trin.*, VII,6,12.

alma (“[...] a alma é alma toda inteira [...]”⁵), mas em uma delimitação funcional.⁶ Ademais, é exatamente esta especificação das funções superior e inferior da alma que permite um entendimento da relação entre as porções material e espiritual do ser humano que ultrapassa a solução um tanto esquemática de uma oposição que resulta no desmerecimento do corpo. Na medida em que há uma ligação cognoscitiva da alma com corpo, depreende-se que, respeitando a ordem que se estabelece entre os conhecimentos sensível e inteligível, a porção material possui indelével importância na constituição epistemológica do ser humano.⁷

Contudo, embora essa discussão centrada em torno de uma, por assim dizer, morfologia psicológica seja um momento importante da antropologia agostiniana – vide, por exemplo, seu desenvolvimento mais profundo no Livro II do *lib. arb.* – é preciso ter em mente que ela compreende apenas uma parte da mesma. O texto do *trin.* é explícito ao demonstrar que a discussão antropológica passa decerto pela análise intrínseca das relações entre corpo, alma e espírito, sobretudo em suas implicações epistemológicas, mas deve se estender à profunda ligação desta interioridade com a essência divina. Vínculo marcado, exatamente, por sua condição imagética. Logo, é na apreensão da semelhança entre a estrutura das atividades intrínsecas à mente e a essência trinitária divina que o foco da análise de Agostinho se abre às questões antropológicas subjacentes.

Primeiramente, sua investigação se concentra na identificação da localização desta imagem trinitária no ser humano. Duas passagens do *trin.* revelam, respectivamente, a construção argumentativa e a resposta à questão. No livro XI, ele escreve: “pois nem tudo que nas criaturas seja de algum modo semelhante a Deus pode ser dito sua imagem, mas apenas aquela [a mente], a qual somente [Deus] é superior”;⁸ o que conduz a uma passagem do livro XV, na qual se lê: “portanto, cada homem não é chamado imagem de Deus devido a tudo o que pertence à sua natureza, mas [devido] somente à sua mente; e é uma pessoa [pela] imagem da Trindade que existe na mente”.⁹

⁵ *trin.*, X,4,6.

⁶ Agostinho fala em duas funções (*officia*) da alma, cf. *trin.*, XII,3,3; XII,4,4.

⁷ Conforme pontua Agostinho, “[...] seguramente, algo de nossa atenção racional, isto é da própria mente, deve ser dirigido ao trato das coisas mutáveis e corporais, sem o que não se conduziria a vida [...]”. *trin.*, XII,13,21.

⁸ *trin.*, XI,5,8.

⁹ *trin.*, XV,7,11.

A afirmação constante na primeira citação remete à distinção entre imagem (*imago*) e vestígio (*vestigium*). Embora todo o ser humano – e, a bem dizer, toda a criação – possua semelhança com o criador, por onde se entende que seus vestígios se espalham por todas as criaturas, a imagem fica resguardada à culminância da criação, isto é, à mente humana. A diferenciação entre imagem e vestígios serve, assim, como um importante instrumento conceitual, não por acaso a relação entre ambos é objeto de reflexão em diferentes passagens do *trin.*¹⁰ É preciso reconhecer a função da distinção entre vestígio e imagem no percurso interiorizante e ascensional a ser seguido pelo conhecimento humano: deve se iniciar na apreensão dos *vestigios trinitários* espalhados por toda a criação até que se encaminhe progressivamente para a circunspeção da imagem trinitária existente unicamente na mente humana.¹¹ Além disso, enquanto se considera o corpo como detentor de vestígios do criador, faz-se necessária a revisão de uma hermenêutica que, aproveitando-se das raízes platônicas do pensamento agostiniano, insiste em atribuir uma oposição rígida entre corpo e espírito que desembocaria em um radical desprezo pela matéria. Em síntese, embora haja de fato uma inescusável gradação valorativa entre ambos, o corpo assume uma condição relevante seja pela semelhança que possui com o criador, seja pela contiguidade cognoscitiva entre os sentidos e a razão, ou ainda por sua função na destinação salvífica do ser humano uma vez que o decurso da existência natural do ser humano, entendida em sua plenitude corporal e espiritual, é seu momento axial.¹²

No livro XV, Agostinho é assertivo: a imagem trinitária na mente humana é o que permite que se atribua ao ser humano a condição de pessoa (*persona*) – muito embora, o ser humano não seja exclusivamente essa imagem, pois, como vimos, o corpo é também um de

¹⁰ Cf. *trin.*, VI,10,12; XII,5,5. Em duas outras oportunidades, Agostinho lança mão da expressão *effigies* (representação) de maneira sinonímica a *vestigium*, cf. *trin.*, XI,1,1 e XIV,3,5.

¹¹ Cf. “é necessário, portanto, que conheçamos, por uma circunspeção do intelecto, a Trindade criadora através da qual todas as coisas foram feitas e cujo vestígio aparece nas criaturas na proporção de sua dignidade”. *trin.*, VII,10,12. Conforme expressa Étienne Gilson, “pour lui [Agostinho], les *invisibilia Dei* sont les Idées de Dieu, de sorte que connaître Dieu à partir du sensible, c’est remonter des choses à leurs Idées; [...] l’itinéraire normal d’une preuve augustinienne va donc du monde à l’âme et de l’âme à Dieu”. GILSON, Étienne. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 22.

¹² Ao inquirir sobre a relação entre corpo e alma, Agostinho reflete: “porém se, então, definirmos o homem de modo que digamos: ‘o homem é uma substância racional constituída de alma e corpo’, não resta dúvida que o homem tem uma alma que não é corpo, e um corpo que não é alma”. *trin.*, XV,7,11. Em síntese, é possível dizer que essa intrincada relação implica em uma unidade antropológica (a alma e o corpo constituem o mesmo homem), uma distinção substancial (ele possui uma alma que não é corpo e vice-versa) e uma continuidade funcional.

seus elementos constituintes. Com isso, tem-se o espírito como um núcleo antropológico para Agostinho, devido à sua condição singular de imagem de Deus. Conceituação que, de certa forma, identifica a antropologia agostiniana como expressão paradigmática do que Lima Vaz classificava de modelo antropológico cristão.¹³

AS ESTRUTURAS TRINITÁRIAS DA MENTE

A tarefa de identificar as bases da reflexão antropológica do *trin.* deve se prolongar no aprofundamento das questões que servem para revestir a estrutura inicialmente erguida. A primeira delas diz respeito ao conteúdo da imagem trinitária na mente humana: o que significa dizer que a plena apreensão da antropologia agostiniana passa necessariamente pelo entendimento da extensão e das faculdades relacionadas à *imago Dei*?

Esse movimento se inicia no impulso de autoconhecimento do ser humano. Afinal, se a imagem trinitária se encontra no que ele possui de mais eminente, é na compreensão da própria mente que se principia o conhecimento de si e o conhecimento possível de Deus. Logo, o que entra em questão é a apreensão que a mente possui de si mesma. É pela própria mente que se percebe a existência de si como irreduzível e autônoma com relação ao mundo e às demais criaturas.¹⁴ Embora os sentidos sejam necessários para o conhecimento das realidades corpóreas, no que refere ao conhecimento das realidades imateriais, não se exige mais que a própria atividade intrínseca da mente. Segundo Agostinho, “logo, tal como a mente recolhe o conhecimento das coisas corpóreas por meio dos sentidos corporais, é por si mesma que

¹³ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*, p. 63-67. É preciso acrescentar, com isso, que a fundamentação escriturística da antropologia agostiniana apresenta, de fato, implicações teóricas que precisam ser levadas em consideração quando se pretende abordá-la a partir de uma perspectiva filosófica, porém, somente sob o risco de se ignorar um expressivo e singular constructo filosófico se poderia excluir a reflexão agostiniana do âmbito da filosofia sob a acusação de se basear em *theologoumena*. Tais implicações, apesar de assumirem diversas nuances conceituais e temáticas, parecem convergir para uma grande questão: o caráter inquestionável da condição imagética do ser humano. Embora tal proposição esteja aberta a incursões hermenêuticas e analíticas, o contexto cultural e, acima de tudo, a condição confessional e o vínculo institucional de Agostinho impedem a efetivação de uma inquirição plenamente crítica. Neste sentido, há que se aceder ao fato que a antropologia filosófica agostiniana se fundamenta em uma proposição que se encontra além do alcance epistemológico da própria filosofia.

¹⁴ Apontando para alguns dos desdobramentos desse movimento primordial da mente, Peter Hampson aponta que “Augustine’s account of the self is motivated by the philosophical search for reconciliation with oneself; it is articulated through a narrative of conversion which culminates in the recovery of himself as a Trinitarian image of God; and it is mediated through the guidance of Christ”. HAMPSON, Peter. *Whose self? Which unification? Augustine’s anthropology and the psychology-theology debate*, p. 551.

[recolhe o conhecimento] das incorpóreas. Portanto, já que ela própria é incorpórea é por si mesma que ele se conhece”.¹⁵ Com isso, todo o processo de autoapreensão da mente se efetiva no interior de si mesma. Mais ainda, esse conhecimento é imediato pois a evidência de sua realidade é condição *sine qua non* de sua atividade.

A partir do dobramento cognoscitivo da mente sobre si é possível distinguir, de imediato, duas realidades: a mente e o conhecimento que ela possui acerca de si mesma (o que Agostinho chama de *notitia*). Entretanto, o próprio movimento de autoconhecimento implica também na emergência do amor que a mente devota a si a partir do momento mesmo em que se conhece. A presença de si apreendida pela mente está ligada, por conseguinte, ao conhecimento e ao amor a si. Três realidades – mente, conhecimento e amor (*mens, notitia, amor*) –, em uma só natureza.¹⁶

O caráter imediato implicado no conhecimento e no amor da mente a si mesma prefigura, neste estágio, uma atividade autocentrada e pré-reflexiva da mente. O autocentramento denota que se trata de uma ação restrita à percepção, por parte da mente, de sua própria realidade e que antecede um posicionamento diante da realidade de outras mentes e do mundo em geral.¹⁷ Neste caso, a passagem do conhecimento *de si* para aquele *a partir de si* acompanha a vinculação das três realidades (*mens, notitia, amor*) às faculdades que as fundamentam. De acordo com Agostinho, “há, além disso, uma grande distância quando

¹⁵ *trin.*, XI,3,3.

¹⁶ Cf. “decerto, quando a mente conhece a si mesma, seu conhecimento não a excede, porque é ela mesma que conhece e é conhecida. Pois quando se conhece totalmente, sem qualquer outra coisa [acrescida] a si, seu conhecimento é igual a ela, porque o conhecimento não é de uma natureza diferente da sua quando conhece a si mesma. E quando se percebe totalmente, sem nada mais, [o conhecimento] não é nem menor, nem maior. Logo, com razão dissemos que os três [*mens, notitia e amor*], quando perfeitos, são por consequência iguais”. *trin.*, IX,4,4.

¹⁷ Conforme argumenta Gareth Matthews, é preciso destacar que Agostinho não pretende no *trin.* uma reflexão sobre o solipsismo. Portanto, a inferência da mente sobre sua realidade é acrescida pela percepção da realidade das outras mentes. Segundo suas palavras, “[...] eu acabo por reconhecer mentes nos outros quando enxergo uma analogia entre o modo como o meu próprio corpo se movimenta em resposta às minhas próprias crenças e desejos, e o modo como outros corpos humanos se movimentam”. MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho*, p. 89. Adiante, ele conclui que se parte “desde um repertório completo de movimentos corporais que se assemelham aos movimentos em meu corpo que noto serem provocados por minha mente, até à conclusão de que deve existir uma mente naquele outro corpo que produz esse repertório de movimentos”. MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho*, p. 99. Ao se destacar, dessa maneira, a superação do solipsismo no pensamento agostiniano, é também importante sublinhar que a percepção da realidade da própria mente e a percepção da realidade das demais dizem respeito a duas atividades mentais distintas. A primeira (*notitia*) é imediata, uma espécie de conhecimento geral (*genere notus*) sobre si mesma; a segunda, denominada de *cogitatio*, não implica mais em um conhecimento geral e pré-reflexivo, mas em uma atividade mental – na qual a percepção de si (*notitia*) se encontra certamente pressuposta – que exige a mediação da vontade para se dirigir aquilo que se pretende conhecer. Cf. *trin.*, X,4,6; X,5,7.

dizemos, com relação ao homem, sua mente, conhecimento e amor, ou memória, inteligência, e vontade; [pois], nada lembramos na mente a não ser pela memória, nada conhecemos a não ser pela inteligência e nada amamos a não ser pela vontade”.¹⁸ Em outras palavras, subjacente ao autocentramento da mente ao se conhecer e se a amar, há o concurso da memória, da inteligência e da vontade. Na apreensão da relação entre essas duas estruturas triádicas, expõem-se, em traços mais nítidos, as especificidades da proposta antropológica agostiniana.

Pressupõe-se, aqui, o entrecruzamento de dois eixos: primeiro, a coordenação entre as dimensões volitiva e cognoscitiva do ser humano; além disso, a continuidade entre o movimento interiorizante (“ego-cêntrico”) da mente e outro ascensional (“ex-cêntrico”). Pode-se dizer, assim, que a existência humana passa irrefutavelmente pela efetivação da vontade e do conhecimento. Considerando as questões éticas, epistemológicas, existenciais e religiosas aí implicadas, o caminho a ser percorrido pelo ser humano pressupõe, precipuamente, uma ordenação e um aperfeiçoamento do seu querer e do seu pensar. Na coordenação dessas duas atividades – onde se presume, decerto, o concurso de um benefício divino – está o traço diferencial do ser humano frente às demais criaturas. Retificar a vontade e purificar a inteligência, para que se queira o que deve ser desejado e conhecer o que deve ser conhecido. Em complementação a essa ideia, estivesse a mente restringida à imediaticidade de seu conhecimento e amor, o ser humano não se constituiria como uma efetiva realidade na medida em que se encontraria reduzido ao domínio de sua própria existência, escapando-lhe, primeiramente, a existência do mundo exterior e dos demais seres que compartilham e conferem um sentido mais profundo a sua vida – na medida em que testemunham a existência de uma ordem sobrenatural –, mas, sobretudo, a abertura para a existência de um ser transcendente, responsável não somente pela criação dos demais seres, mas também pela sua manutenção.

A partir daí, a discussão se encaminha para o movimento central da análise antropológica agostiniana desenvolvida ao longo do *trin.*, isto é, a passagem da memória de si (*memoria sui*), da inteligência de si (*intelligentia sui*) e do amor a si (*amor sui*) para a memória de Deus (*memoria Dei*), a inteligência de Deus (*intelligentia Dei*) e o amor a Deus (*amor Dei*). Conforme afirma no livro XII,

¹⁸ *trin.*, XV,7,12.

logo, a trindade da mente não é imagem de Deus somente porque a mente recorda, compreende e ama a si mesma, mas porque pode também recordar, compreender e amar aquele por quem foi criada. Quando assim o faz, torna-se sábia. Por outro lado, se não o faz, mesmo que recorde, compreenda e ame a si mesma, é estulta. Portanto, que se recorde de Deus, à imagem de quem foi criada, e que o compreenda e o ame.¹⁹

As atividades cognitiva e volitiva da mente em sua autoapreensão se desdobram, de fato, na memória, na inteligência e no amor a si mesmo. Contudo, o processo que fundamenta a singularidade antropológica defendida por Agostinho somente alcança seu perfazimento a partir do momento em que, por meio dessa autopresentificação, o ser humano alcança a memória, a inteligência e o amor de Deus. O que daí se depreende é que a busca por um fortalecimento da imagem trinitária existente no ser humano não se resume ao reencontro com sua própria essência por meio de um aprofundamento mnemônico, intelectual e volitivo, mas pela possibilidade de que ao cabo desse percurso o ser humano ultrapasse os limites de sua autoapreensão e reconheça a presença de Deus em si mesmo.²⁰

É, portanto, nos domínios da interioridade humana que se efetua o movimento central de sua existência: a passagem do *sui* ao *Dei*. Se o ser humano, conforme mencionado anteriormente, não é uma pessoa a não ser pela imagem divina que se reflete em sua estrutura trinitária, é na efetivação da memória, da inteligência e do amor enquanto memória, inteligência e amor daquele que é seu próprio fundamento que se revela o espaço antropológico da reflexão agostiniana. Conforme acrescenta no livro VII do *trin.*, é ainda a partir da semelhança implicada nessa estrutura que se dimensiona a dupla possibilidade para o ser humano de se mover em direção a Deus (*ad Deum*) ou contra Deus (*ab Deo*).²¹ As preposições *ad* e *ab* cristalizam, desse modo, o caráter dinâmico de sua antropologia. É a partir do duplo movimento que a ele se impõe que o ser humano confere realidade à sua existência.

¹⁹ *trin.*, XII,12,15.

²⁰ É preciso sublinhar que esse movimento coordena dois momentos: um do exterior ao interior (*ab exterioribus ad interiora*), outro do inferior ao superior (*ab inferioribus ad superiora*). Agostinho é, ainda, enfático ao defender a importância do Mestre Interior (Cristo) na *exercitatio fidei et rationalis* implicada nesse processo. Segundo Moacyr Ayres, “[...] a fé opera uma transformação da razão porquanto cria para esta a exigência de se mover, de procurar a verdade para além dela mesma”. FILHO, Moacyr Ayres Novaes. *A razão em exercício*, p. 114. Ademais, emprestando dois conceitos de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a contiguidade entre fé e razão na *exercitatio* agostiniana aponta para o próprio encontro entre o *homo religiosus* e o *homo philosophicus* no interior de sua antropologia. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *A metafísica da interioridade*, p. 106. Para toda essa discussão, cf. especialmente *trin.*, XIII,19,24; XIV,19,26.

²¹ Cf. *trin.*, VII,6,12. Discussão que revela uma longa reminiscência do tema da *conversio ad Deum* e *aversio a Deo* constante no *lib. arb.*, II,19,53.

O problema antropológico do *trin.* se encontra vinculado, portanto, – e aqui emprestamos uma fórmula de Przywara – ao *fundamento e fim e sentido* de uma existência criatural que não pode ser entendida em um sentido estático.²² A realização existencial do ser humano é definida no movimento, no ultrapassamento de si mesmo. Por consequência, não há possibilidade, para Agostinho, de que a existência e o autoconhecimento da mente não suscite *ipso facto* a questão sobre a existência do ser infinito.²³ Naturalmente, o contexto trinitário do *trin.* vincula essa autoapreensão ao próprio entendimento de sua condição de imagem – não há como desassociar, neste caso, a questão antropológica da questão trinitária –, contudo, é preciso considerar, sem contradição com a ideia anterior, que o tratado expõe um posicionamento antropológico que não pode ser instrumentalizado em relação à questão dogmática trinitária. Somente dessa maneira se torna possível estimar a relevância da obra para a compreensão da antropologia presente no pensamento de Agostinho de Hipona.

CONCLUSÃO

A partir da reflexão desenvolvida por Agostinho ao longo das páginas do *trin.* – exposta em suas linhas gerais neste artigo –, depreende-se que sua antropologia se define exatamente por seu caráter dinâmico. Ela não corresponde a um entendimento estático do ser humano, mas a uma visão que preconiza a busca cognoscitiva e volitiva, racional e fideísta, do fundamento de sua existência e que cuja marca se faz perceber na semelhança entre as estruturas trinitárias da mente e a própria essência trinitária de Deus. Não obstante as inúmeras questões de ordem dogmática relacionadas à questão, destaca-se nessa procura do ser humano pelo ser que é seu fundamento e sentido, primeiro e último, o movimento dramático de efetivação da sua existência. Em síntese, a imagem trinitária composta pela memória, inteligência e vontade conflui no ato decisivo de aproximação ou afastamento de Deus (*ad Deum* ou *ab Deo*), e precisamente na convergência entre tais conceitos é que se estabelece a estrutura de seu modelo antropológico.

²² Sobre o conceito de *fundamento e fim e sentido*, cf. PRZYWARA, Erich. *Analogia entis*, p. 27 *et passim*.

²³ Cf. “todo homem que se pergunta seriamente sobre si mesmo será confrontado com o mistério maior que é Deus. Aqui está o cerne da antropologia agostiniana”. TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *Imago Trinitatis*, p. 163.

REFERÊNCIAS

AYRES, Lewis. Between Athens and Jerusalem: Prolegomena to Anthropology in De Trinitate. **Modern Theology**, New York, vol. 8, n. 1, Jan. 1992, p. 53-73.

AYRES, Lewis. **Augustine and the Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FILHO, Moacyr Ayres Novaes. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustin**. Deuxième édition. Paris: J. Vrin, 1943.

HAMPSON, Peter. J.; HOFF, Johannes. Whose self? Which unification? Augustine's anthropology and the psychology-theology debate. **New Blackfriars**, Oxford, v. 91, n. 1035, Sep. 2010, p. 546-566.

MARKUS, Robert. “Imago” and “similitudo” in Augustine. **Revue des Études Augustiniennes**, Paris, v. 10, n. 2-3, p. 125-143, 1964.

MATHEWES, Charles. Augustinian Anthropology: interior intimo meo. **Journal of Religious Ethics**, Washington, n. 27.2, p. 195-221, summer 1997.

MATTHEWS, Gareth. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MAYER, Cornelius Petrus (ORG.). **Augustinus-Lexikon**. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986.

PRZYWARA, Erich. **Analogia entis**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Imago Trinitatis**. Deus, sabedoria e felicidade. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: _____. **Ontologia e História**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

_____. **Antropologia filosófica**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1991. [Tomo I]